UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di
FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA
INDIRIZZO: Unico
CICLO: XXVIII

GILLES DELEUZE: "SUR *FOUCAULT – 1985-1986*"

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Sandro Chignola

Dottorando: Girolamo De Michele

Indice

You might consider how escape from a cage must surely require, foremost, awareness of the fact of the cage
David Foster Wallace

La vie c'est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort
Xavier Bichat

Riassunto/*Summary*
Presentazione p. iii
Situazione del corso x
1. L'estate del 1985 x
2. L'amicizia filosofica di Deleuze e Foucault xi
3. Foucault critico de *L'Anti-Œdipe*? xvi
4. Gli anni del *grande freddo* xviii
5. "Sur les principaux concepts de Michel Foucault" xxvii

I. Les formations historiques p. 1
Capitolo 1. Cours du 22/10/1985 1
Capitolo 2. Cours du 29/10/1985 20
Capitolo 3. Cours du 05/11/1985 38
Capitolo 4. Cours du 12/11/1985 61
Capitolo 5. Cours du 19/11/1985 83
Capitolo 6. Cours du 26/11/1985 114
Capitolo 7. Cours du 10/12/1985 139
Capitolo 8. Cours du 17/12/1985 168

II - Le Pouvoir p. 190
Capitolo 9. Cours du 07/01/1986 190
Capitolo 10. Cours du 14/01/1986 227
Capitolo 11. Cours du 21/01/1986 256
Capitolo 12. Cours du 28/01/1986 283
Capitolo 13. Cours du 25/02/1986 315
Capitolo 14. Cours du 04/03/1986 347
Capitolo 15. Cours du 11/03/1986 372
Capitolo 16. Cours du 18/03/1986 399
Capitolo 17. Cours du 25/03/1986 425
Capitolo 18. Cours du 08/04/1986 447
Capitolo 19. Cours du 15/04/1986 474

III - La subjectivation p. 498
Capitolo 20. Cours du 22/04/1986 498
Capitolo 21. Cours du 29/04/1986 519
Capitolo 22. Cours du 06/05/1986 542
Capitolo 23. Cours du 13/05/1986 567
Capitolo 24. Cours du 20/05/1986 597
Capitolo 25. Cours du 27/05/1986 618

La piccola officina di concetti all'opera. Un commento al corso su Foucault p. 627
1. Interpretazione produttiva 627

2. Sapere 631
3. Potere 634
4. Diagramma p. 638
5. *Franchir la ligne*: la piegatura 646
6. Società del controllo 654
7. Un nichilismo militante 660
8. Soggettività e resistenza 664

Apparati bibliografici p. 668
A. Libri di Michel Foucault – Tavola delle abbreviazioni 668
B. Testi dei *Dits et écrits* e altri testi di Foucault citati 668
C. Testi di Gilles Deleuze 675

Riassunto

Alla morte di Michel Foucault nel 1984, Gilles Deleuze intraprese un'attività di lettura dell'intero corpus dei suoi scritti, allo scopo di scrivere un libro. Il corso che Deleuze tenne nel 1985-1986 all'Università di Paris-VIII rappresenta una sorta di laboratorio nel quale Deleuze ha messo alla prova i propri concetti in via di sviluppo. Il libro che Deleuze scrisse al termine del corso, tuttavia, compresse in poche pagine le riflessioni sviluppate durante il corso, e risultò di difficile comprensione, o talmente personale da essere definito "una fiction metafisica".
La pubblicazione delle registrazioni del corso (2011) permise una maggiore comprensione dell'interpretazione deleuzeana del pensiero di Foucault: è sorprendente vedere come Deleuze, che non poteva conoscere i corsi al Collège de France, avesse maturato un'intepretazione molto accurata del pensiero di Foucault.
L'ipotesi di lavoro di questa edizione critica del testo del corso di Deleuze del 1985-1985, pubblicato on line fra la primavera del 2013 e l'estate 2015, era che l'accurata interpretazione di Deleuze fosse motivata dalla conoscenza di alcuni testi in seguito raccolti nei *Dits et écrits*, e che i discorsi e le conferenze di Foucault avessero un'intima coerenza con i contenuti dei corsi al Collège, e costituissero una sorta di cannocchiale attraverso il quale leggere gli stessi Corsi. La conclusione del lavoro di tesi ha confermato questa ipotesi.
Deleuze, nel corso delle sue lezioni, interpreta l'intero sistema di pensiero di Foucault suddividendolo in tre assi: quello del sapere, quello del potere, e quello della soggettivazione. I primi due assi sviluppano e approfondiscono interpretazioni già note, che lo stesso Foucault conosceva. Il terzo asse è quello più rilevante, perché nel corso delle lezioni Deleuze rinuncia ad interpretarlo in base alla centrale nozione di desiderio, e coglie con esattezza le dinamiche dei processi di soggettivazione che Foucault aveva studiato attraverso la confessione cristiana, e poi attraverso il "coraggio della verità" e la nozione di *parrhesia* negli stoici e nei cinici.
Accanto al concetto di soggettivazione, altri concetti meritano di essere segnalati.
Mostrando la stretta relazione fra Foucault e Blanchot, e fra Foucault e Bichat, Deleuze mostra un'opposizione fra Foucault ed Heidegger che è confermata da alcuni appunti dell'ultimo corso di Foucault. In secondo luogo, per interpretare il concetto di soggettivazione Deleuze produce un nuovo concetto, quello di "piega", che utilizzerà in seguito per il libro su Leibnitz. Infine, il concetto di "società del controllo", che sembrava un'interpretazione arbitraria di Deleuze, appare dalle lezioni il prodotto di un pensiero originale, ma coerente con la teoria foucaultiana della biopolitica.
In definitiva, l'intero seminario di Deleuze appare essere un'originale, ma fedele, interpretazione del pensiero dell'amico.

Summary

Upon Foucault’s death in 1984, Deleuze began reading the whole corpus of Foucault's textes, in order to write a book. The seminar that Deleuze gave at the University of Paris-VIII functioned as a kind of laboratory in which Deleuze experimented with the ideas and concepts he was developing. As it turned out, the book he wrote at the end of the seminar compressed in a few pages the reflections he had widely developed throughout the seminar, was hard to understand, or else it was so personal to be defined "a metaphysical fiction".
The online publication (2011) of the course lectures made a better comprehension of Deleuze's interpretation of Foucault: it is amazing to see how accurate Deleuze was in his interpretation of Foucault’s thinking, despite the fact that he could not have had any knowledge of the Lectures of the Collège de France.
My critical edition of the course at lectures – published on line between the spring of 2013 and the summer of 2015 – started from the hypothesis that Deleuze's interpretation was supported by the

knowledge of Foucault's works collected as *Dits et écrits*, and that Foucault's interview and conferences were strictly related to the courses at Collège de France. At the end of this work, I can confirm my starting hypothesis.
In his lessons, Deleuze read the entire system of thinking of Foucault's dividing it into tree axes: knowledge, power and finally subjectivation. The first and second ones develop and enhance some known interpretations, which Foucault himself was aware of. The third axe is the more relevant one, because during the lessons Deleuze renounces his interpretations on the bases of the basic concepts of "desire"; he understands exactly the dynamics of the processes of subjectivation that Foucault studied in the Christian confession and in the "courage of the truth" and the concept of *parrhesia* amongst stoics and cynics.
Next to the subjectivation, other concepts deserve to be mentioned.
Deleuze shows the close relationship between Foucault and Blanchot, and Foucault and Bichat, a contrast between Foucault and Heidegger that is confirmed by some notes from the last of Foucault's courses. Secondly, in order to interpret the concept of subjectivation, Deleuze produces a new concept, the "folding" one, which he will use in the ensuing book about Leibnitz. Finally, the concept of "control society", which seemed to be a gratuitous interpretation of Deleuze, emerges from the lessons as the consequence of an original, but coherent with foucaultian biopolitics theory, thought.
Ultimately, his whole seminar seem to be an original, but accurate, interpretation of the friend's thinking.

Presentazione

Now is the winter of our discontent made glorious summer by this sun of York...
William Shakespeare, *Richard III*

Gilles Deleuze tenne il suo corso su Foucault a partire dal 22 ottobre 1985, per terminare il 27 maggio 1986. Le lezioni si svolgevano nel piccolo edificio ai margini del complesso di Paris VIII – Saint Denis, dove Deleuze, a dispetto della ristrettezza dello spazio, preferiva fare lezione.
A differenza del corso precedente, le condizioni di salute – nei limiti in cui, parlando del Deleuze del 1985, potevano dirsi buone – consentirono a Deleuze di svolgere con continuità il proprio compito, attraverso 25 lezioni a scansione settimanale della durata di 2 ore canoniche, che a volte arrivavano a superare le 3.
Come già successo in precedenza, Deleuze userà i materiali del corso per scrivere un libro: *Foucault* (Minuit, Paris 1986).
Le lezioni, registrate su audiocassette, sono state pubblicate nel 1999 sul sito della Bibliothèque nationale de France "Gallica", all'interno dei "Fonds Gilles Deleuze"[1].
A partire dal 2013, i testi sbobinati e trascritti sono stati pubblicati sul sito *La voix de Gilles Deleuze en ligne - Université Paris 8*,[2] a cura (quasi sempre) di "Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)", come risulta dal sito – ovvero, con l'aiuto di Nicolae Morar e Daniel W. Smith, che hanno intrapreso, all'interno di un progetto della Perdue University, il meritorio lavoro di trascrizione dei corsi di Gilles Deleuze[3]. Accanto alla trascrizione dei corsi, è annunciata la pubblicazione di studi su Foucault e Deleuze[4]. Nicolae Morar, oltre a rispondere con solerte cortesia alle mie richieste di chiarimenti, mi ha fornito il file del testo che colma, allo stato attuale, una lacuna nella pubblicazione sul sito.

La pubblicazione del testo consentiva un approccio più accurato e testualmente verificabile al corso del 1985-1986.[5] Si trattava di stabilire quale tipo di approccio, in una situazione nella quale per un

1 http://gallica.bnf.fr/html/und/enregistrements-sonores/gilles-deleuze-cours-donnes-luniversite-paris-8-vincennes-saint-denis-1979-0

2 http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=1: «Les cours mis en ligne sur ce site, ont eu lieu à l'Université de Paris 8-Saint Denis, entre 1980 et 1986. Gilles Deleuze aborde le thème de Spinoza et de la peinture en 1980/1981 – développe ses concepts sur le Cinéma pendant quatre années, d'Octobre 1981 à Mai 1985. L'université de Purdue (College of Liberals Arts) transcrit actuellement les cours sur Foucault de l'année 1985/1986. Ils seront mis en ligne progressivement». Oltre al partenariato del College of Liberal Arts della Perdue University, viene segnalata la collaborazione dell'Association "Siècle Deleuzien", coordinata da Marielle Burkhalter, e di «une équipe de recherche de l'Université de Paris 8: le Groupe Esthétique, Représentations, Savoirs dont le domaine de compétences comprend la Philosophie et le Cinéma».

3 Il progetto è presentato, sul sito della Perdue University, così: «The aim of the "Between Deleuze and Foucault" project is to establish an on-going collaborative and synergistic relationship between Purdue University and the Université de Paris VIII–Vincennes à St. Denis (University of Paris 8, Vincennes-St. Denis) in order to transcribe, translate, and make available online the seminars that the French philosopher Gilles Deleuze gave on Michel Foucault's work at the University of Paris 8 during the years 1985-1986. Deleuze and Foucault were two of the towering figures of French intellectual life in the latter part of the twentieth-century. Foucault (1926-1984) held a chair in the History of Systems of Thought at the prestigious Collège de France, and remains one of the most-cited authors in the humanistic disciplines. Deleuze (1925-1995), who taught at the University of Paris until his retirement in 1987, authored more than twenty-five books, and was one of the most important and influential European philosophers of the post-war period. While both Foucault and Deleuze were prolific authors, it is now widely recognized that some of the most significant work of both philosophers was presented in their weekly seminar lectures, which functioned more or less as experimental laboratories in which they tried out new ideas and concepts that often find no parallel in their published texts» [https://www.cla.purdue.edu/research/deleuze/About.html].

4 Il primo libro annunciato, per la primavera del 2016, è *Between Deleuze and Foucault*, comprendente contributi di Frédéric Gros, Michael Hardt, Colin Koopman, Leonard Lawlor, Justin Litaker, Nicolae Morar, Thomas Nail, Antonio Negri, Paul Patton, John Protevi, Judith Revel, Anne Sauvagnargues, Janae Sholtz, Daniel W. Smith.

5 Al corso di Deleuze fa riferimento, ma in modo poco significativo, François Dosse, nel capitolo citato della sua biografia di Deleuze e Guattari. Un'interessante analisi – che però si ferma intenzionalmente alle soglie del concetto

verso Deleuze, a parte qualche stanco ripetitore e qualche meritevole eccezione, sembra essere – in Francia ancor più che in Italia – un filosofo quasi dimenticato, o comunque poco letto; e Foucault, all'opposto, è, complici alcuni anniversari, sin troppo letto e interpretato, più spesso però da esegeti che da lettori intenzionati a proseguire, attraverso la creazione di nuovi concetti, il lavoro lasciato interrotto. La comparsa, dapprima in una edizione argentina e poi in traduzione italiana[6], di una parte del corso ha catalizzato alcune insoddisfazioni, che hanno orientato la mia decisione.
In primo luogo, la circolazione di un giudizio sul libro che Deleuze aveva pubblicato nel 1986: l'interpretazione di Deleuze, ha scritto Frédéric Gros – un lettore acuto, attento e informato – sarebbe una "*fiction métaphysique*", «le récit d'un rêve ordonné (rêve d'un Foucault métaphysicienne)»[7]. A lavoro in corso, quasi a voler rimarcare il carattere fictionale del *Foucault* deleuziano, Étienne Balibar ha parlato di «extrapolation "métaphysique" de Deleuze (le vitalisme qu'il attribue à Foucault et finalement l'identification du "Dehors" à une archi – ou quasi – intériorité qui se produit en son sein: le "plissement"»[8]. A sua volta, Roberto Maggiori aveva scritto che «Producteur lui-même, Deleuze, dans son *Foucault*, montre la production de Foucault, sans se soucier de savoir si cette seconde production, parce qu'elle serait du même bois ou d'une autre eau, valorise ou dévalue la sienne. Il pratique ce que j'appellerais une *critique respectueuse*, par laquelle un philosophe ne "roule pas pour" une philosophie, ni ne "lutte contre", mais enrichit et s'enrichit de sa production conceptuelle – même si, dans quelques notes et sur un registre plus stratégique ou politique, Deleuze répond "pour Foucault" et en son nom propre aux critiques qui leur ont été conjointement adressées».[9]
In tutta sincerità, l'eccessiva densità e la scarsità di riferimenti bibliografici del libro di Deleuze potevano giustificare un simile giudizio. Nondimeno, lo stesso Gros aveva poi modificato il giudizio:[10]

> Le livre de Deleuze est un vrai livre philosophique. Tout ce qu'il énonce sur le rapport entre les énoncés et les visibilités montre qu'il compris quelque chose de très fort et que j'ai retrouvé dans les derniers cours de Foucault au Collège de France, que n'a pourtant pas pu avoir Deleuze. À savoir l'ideée qu'il construit une éthique directe en s'attachant à mettre en corrispondance la trame visible des gestes et des *logoï*, des énoncés. Il est étonnant de voir comment Deleuze, qui n'a pas pu avoir accès à ces cours au Collège de France, a pu avoit une lecture aussi juste.

Per rispondere allo stupore di Gros, che era – relativamente ai Corsi – anche il mio, mi sembrava ci fosse una sola strada: mostrare che il *récit* di Deleuze era sì *fictionale*, ma non *fittizio*. Che per esso potesse valere quanto Foucault, rivendicando il carattere non dimostrativo de *La volonté de savoir*, diceva del carattere fictionale dei suoi stessi libri:[11]

> Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité

di *subjectivité*, in Giulia Gamba, *Il neokantismo di Foucault nella lettura deleuziana*, in Gaetano Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, CLUP, Padova 2012, pp. 243-284.

6 Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault – tomo 1*, Cactus editorial, Buenos Aires 2013; *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/1*, Ombre corte, Verona 2014.

7 Fréderic Gros, *Le* Foucault *de Deleuze: une fiction métaphysique*, in "Philosophie" n. 47, 1995, pp. 53-63.

8 Étienne Balibar, *Pensée du dehors? Foucault avec Blanchot*, Contribution au Colloque international *Foucault(s) 1984-2004*, Université de Paris-Est Créteil et Paris I Panthéon-Sorbonne, 19-21 juin 2014, dattiloscritto. Ringrazio il prof. Balibar per avermi consentito la lettura del saggio in corso di pubblicazione negli atti del convegno.

9 Robert Maggiori, *Gilles Deleuze - Michel Foucault: une amitié philosophique*, in "Libération", 2 sept. 1986.

10 Frédéric Gros, entretien avec l'auteur, in François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari*, cit., p. 390. Questo giudizio di Gros è citato in Nicolae Morar, Thomas Nail, Daniel W. Smith, *Introduction*, cit., pp. 4-5.

11 *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, DEII n. 197, p. 236.

> suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc "fictionne". On "fictionne" de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on "fictionne" une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique.

Per realizzare questo obiettivo, bisognava dimostrare che i riferimenti che Deleuze fa all'opera di Foucault – non solo quelli espliciti, ma soprattutto quelli impliciti – erano, per la più parte, testualmente fondati: quanti più riferimenti, citazioni, accenni erano dimostrabili come dedotti dalla pagina foucaultiana, tanto più si assottigliava la possibilità che la lettura di Deleuze potesse essere fondata su quella mano fortunata che speso caratterizza i grandi filosofi, quando sono *anche* grandi lettori.[12]
Ma quali testi di Foucault? Deleuze ne fa un elenco, in apertura del suo *Foucault*: ma questo elenco è insufficiente. Si era alla metà degli anni Ottanta: non c'era il web, non c'erano i telefoni cellulari e i PC portatili, e non c'erano neanche i Corsi di Foucault al Collège de France, né i *Dits et écrits*. Un'altra era geologica, anche per gli studi foucaultiani. Nondimeno, in chiusura del suo *Sur les principaux concepts de Michel Foucault*, Deleuze ci forniva un'indicazione metodologica importante:[13]

> Si les interviews de Foucault font pleinement partie de son œuvre, c'est parce que, chaque fois, elles font l'opération topologique qui nous rapporte à nos problèmes actuels. Cette œuvre aura fait découvrir à la pensée tout un système de coordonnées auparavant inconnues. Elle peint dans la philosophie les plus beaux tableaux de lumière, et trace des courbes inouïes d'énoncés. Elle se ré-enchaîne avec les grandes œuvres qui ont changé pour nous ce que signifie penser. Elle n'a pas fini de marquer une mutation de la philosophie.

Deleuze non si limita a richiamare l'importanza delle interviste e dei testi sparsi di Foucault: ne cita diversi, nelle interviste successive alla pubblicazione del libro. Alcuni di rilevante importanza, altri in apparenza secondari: e rimarca di aver continuato a seguire la produzione di Foucault, anche dopo la cessazione delle loro frequentazioni, negli anni del "grande freddo". Certo è improbabile – ma non impossibile – che Deleuze abbia avuto conoscenza delle conferenze e interviste pubblicate in Sud America o in Giappone: ma è evidente che quelle francesi, se poteva, non se le lasciava sfuggire. E del resto, in quegli anni nei quali Deleuze continuava a seguire i lavori di Foucault non venivano pubblicati libri di Foucault: quali altri lavori avrebbe potuto seguire, se non quelli che oggi leggiamo nei *Dits et écrits*, e dei quali per primo ha avuto consapevolezza dell'importanza?

Ma, come una matrioska filosofica, dentro il guscio dei *Dits et écrits* troviamo un secondo oggetto: la questione del cosiddetto "silenzio di Foucault", che dal 1976 al 1984 non pubblica libri.
Se non ché, questo "silenzio" è, come direbbe un meteorologo – un mestiere solitamente poco utile per sapere da che parte soffia il vento, ma importante per altri versi – un "effetto percepito", come il freddo nelle città molto umide o la scomparsa del congiuntivo nelle ultime generazioni di studenti. In quegli otto anni di silenzio editoriale, infatti, Foucault accumula una produzione di conferenze e interviste della mole di circa 1.200 pagine fitte quanto lo sono i volumi dei *Dits et écrits*. Ai quali, con la sola eccezione del 1977 – l'unico anno sabbatico che Foucault abbia chiesto dall'insegnamento al Collège de France – vanno aggiunti i testi dei Corsi, che dalla metà degli anni

12 Ma si tenga presente che lo stesso Gros era passato da un iniziale rifiuto del libro di Deleuze – «le livre de Deleuze sur Foucault nous a longtemps paru confiné dans une raideur dogmatique que ne parvenait pas à briser l'enthousiasme de la phrase. Ce livre nous semblait de bout en bout *aberrante*, c'est-à-dire loin, mais très loin du travail effectif de Foucault» (loc. cit., p. 53) – alla sua accettazione come un esercizio di pensiero in atto, emissioni di formule rispetto alle quali «on ne pense même pas à demander si elles sont *du* Foucault ou *du* Deleuze» (ibidem, p. 54) proprio grazie all'ascolto delle registrazioni del corso.

13 Gilles Deleuze, *Sur les principaux concepts de Michel Foucault*, in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris 2003, p. 243.

Settanta hanno una completezza e una qualità di stile e scrittura tali da doversi considerare libri a tutto tondo. Il "silente" Foucault, insomma, non ha mai scritto o parlato tanto quanto in quegli anni. E oggi che disponiamo dell'integralità dei suoi discorsi, e di tutti i suoi corsi, siamo in grado di comparare questi testi, verificare la fondatezza di quelle che erano congetture interpretative, e scoprire un'interna coerenza fra la mole delle interviste e delle conferenze, e i testi delle lezioni al Collège de France.

Un solo esempio: il concetto di *subjectivation*. Questo concetto è centrale nei testi che, estratti dal manoscritto che doveva costituire il volume *Aveux de la chair*, e cioè *Le combat de la chasteté* [= DEII n. 312, pp. 1114-1127], e le due versioni dell'introduzione a *L'usage des plaisirs: L'écriture de soi* [= DEII n. 329, in particolare pp. 1241-1245], e il testo che prima di essere pubblicato ha circolato come *Usage des plaisirs et techniques de soi* [=DEII n. 338]. Si tratta dunque di una riflessione circoscritta agli anni 1980-1982: e infatti, verificando nei Corsi, notiamo che questo concetto compare la prima volta nel corso del 1980 *Du gouvernement des vivants*;[14] viene nominato in chiusura del corso successivo, *Subiectivité et vérité*, e nel corso di Louvain del 1981 *Mal faire, dire vrai*; e ha un certo spazio nel corso del 1982 su *L'herménetique du sujet*. Tornando agli altri *Dits et écrits*, troviamo una sola, ma strategica, ricorrenza in apertura di *Le sujet et le pouvoir* – «Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets»[15] – e nella conferenza del 1982 *Les techniques de soi* [= DEII n. 363]; infine, oltre a quelli già citati, in due testi nei quali Foucault fa il punto sul suo lavoro[16] – una propensione storicizzante che sembra afferrarlo negli ultimi anni della propria attività intellettuale. Lo spoglio quantitativo delle occorrenze conferma, ed è confermato, dalla coerenza qualitativa, testuale dell'uso del concetto: il che non sarebbe di per sé strano – difficile pensare che un Foucault-Jekyll sostenesse al Collège de France *alpha e beta*, e un Foucault-Hyde negasse, o disfacesse nottetempo, le stesse cose. Eppure, certe interpretazioni di Foucault – una fra tutte, quella del Foucault neo-liberale – si basano proprio su questa curiosa disgiunzione o schizofrenia. Accade invece che proprio su questo piano trovi risposta l'interrogativo di Gros – «Il est étonnant de voir comment Deleuze, qui n'a pas pu avoir accès à ces cours au Collège de France, a pu avoit une lecture aussi juste». I testi di interviste e conferenze che Deleuze ha a disposizione, e che in qualche modo restano impigliati nella prodigiosa macchina del suo cervello, oltre che in eventuali appunti o schede di lettura, sono un cannocchiale che consente di gettare uno sguardo su quei testi delle lezioni che lo stesso Deleuze, come tutti, riteneva non sarebbero mai stati pubblicati per volontà dello stesso Foucault.[17]

Accade dunque che, senza che lo stesso Deleuze ne sia consapevole, si crei una triangolazione fra i libri di Foucault, i *Dits et écrits* e i Corsi. E che la lettura di Deleuze, pur non potendo far

14 Nella prima delle due conferenze dell'autunno 1980 *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self* Foucault accenna due volte alle "tecnologie cristiane del sé", ma senza nominare esplicitamente la "soggettivazione": cfr. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di Materiali Foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012, "Soggettività e verità", pp. 43, 54.

15 *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 87.

16 *Foucault*, DEII n. 345, p. 252-253; *Le retour de la morale*, DEII n. 354, p. 284.

17 Nella lezione di apertura del 22 ottobre 1985, Deleuze dopo aver passato in rassegna i libri editi di Foucault afferma: «Qu'il y ait existé ou qu'il ait fait un manuscrit déjà très long sur Manet doit nous intéresser puisqu'on sera peut-être amené à se demander: qu'est-ce qu'il pouvait bien y avoir dans ce manuscrit? Et, le fait est que, ce manuscrit, il semble bien que ce manuscrit ait été détruit, que Foucault ait détruit ce manuscrit à la fin de sa vie. D'autre part, je crois que le testament est formel et exclut toute publication d'œuvre posthume. Ce qui, pour nous, a de la conséquence, puisque le moment où il a arrêté la publication de *L'histoire de la sexualité* n'empêchait pas qu'il y avait un quatrième tome sous le titre *Les aveux de la chair*, qui envisageait les Pères de l'Eglise et la période de la formation du christianisme quant à la formation de la sexualité, donc un moment essentiel, un moment fondamental et que ce livre, jusqu'à maintenant, semble... semble ne pas devoir être édité, s'il est vrai que le testament porte cette injonction définitive».

riferimento alla totalità dei testi allora inediti di Foucault, fornisca preziose chiavi di lettura che un confronto ora possibile fra i tre blocchi di testi conferma: che era l'ipotesi da cui ero partito nell'intraprendere il lavoro, ma che non era detto trovasse conferma.

Ma anche alla fine del secondo strato di problemi mi attendeva una sorpresa: la constatazione che quasi tutta la produzione deleuzeana che viene citata, in modo esplicito o implicito, si è trasformata nella consapevolezza che, attraverso l'esegesi dell'opera di Foucault, Deleuze, che era al penultimo anno di insegnamento, abbia ripercorso anche la propria opera. E che questo lavoro sia stato produttivo di nuovi concetti proprio perché parlava anche a se stesso. Non è casuale, e lo si vede bene nelle lezioni, che due dei concetti sui quali Deleuze insiste siano per un verso quello di *resistenza*, e per un altro quello di un (non-)rapporto con la morte che è anch'esso resistenza: la vita, ripeterà Deluze con Bichat, *«c'est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort»*, vivere è resistenza, è *franchir la ligne*. Qui il pensiero non può non andare al personale rapporto che lo stesso Deleuze intratteneva con la morte, sin dalla manifestazione, in forma grave, della sua malattia: che Deleuze, costretto a letto per lunghi periodi, trasformò in sforzo produttivo scrivendo quel *Logique di sens* nel quale emergeva con assoluta chiarezza e consapevolezza l'accettazione stoica del proprio destino, nelle figure del saggio stoico, attore dei propri eventi e capace di volere l'evento, fosse anche quello della propria morte:[18] «C'est en ce sens que *l'Amor fati* ne fait qu'un avec le combat des hommes libres. Qu'il y ait dans tout événement mon malheur, mais aussi une splendeur et un éclat qui sèche le malheur, et qui fait que, voulu, l'événement s'effectue sur sa pointe la plus resserrée, au tranchant d'une opération, tel est l'effet de la genèse statique ou de l'immaculée conception».
Deleuze aveva assistito alle sofferenze di François Châtelet, malato della sua stessa malattia: aveva, in altri termini, visto nella morte di Châtelet *la propria morte*. Eppure, poco tempo dopo, parlando di un'intervista nella quale Foucault a un certo punto scherza *à la* Dorothy Parker sul suicidio – «L'une des choses qui me préoccupe depuis un certain temps, c'est que je me rends compte combien il est difficile de se suicider. Réfléchissons et énumérons le petit nombre de moyens de suicides que nous avons à notre disposition, tous plus dégoûtants les uns que les autres: le gaz, qui est dangereux pour le voisin, la pendaison, c'est quand même désagréable pour la femme de ménage qui découvre le corps le lendemain matin, se jeter par la fenêtre, ça salit le trottoir. En plus, le suicide est tout de même considéré de la manière la plus négative qui soit par la société. Non seulement on dit que ce n'est pas bien de se suicider, mais on considère que si quelqu'un se suicide, c'est qu'il allait très mal»[19] – Deleuze ha solo parole di ammirazione per l'amico:[20]

> Que Foucault existe, avec cette personalité si forte et si mystérieuse, qu'il ait écrit de si beaux livres, avec un tel style, je n'en ai jamais éprouvé que de la joie. Dan un texte extraordinaire, qui est un simple conversation publié, Foucault oppose la passion à l'amour. Tel qu'il le définit, j'étais dans un certain état de passion à son égard. [...] Comment aurais-je eu rivalité ou jalousie, puisque je l'admirais?

Un'ammirazione che è il segno – siamo forse alla quarta matrioska – di uno stile filosofico, di un modo di stare al mondo: di non essere indegni dell'evento che accade, sia esso un'amicizia o una morte.

Così come è venuto fuori, il testo della curatela, pur costretto nelle note a pie' di pagina, è costituito nella maggior parte da un montaggio di citazioni di Foucault e Deleuze, nelle quali, mi pare, la mano del curatore spesso si intravede appena, più o meno come le cuciture di un vestito si

18 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p. 175.
19 *Conversation avec Werner Schroeter*, DEII n. 308, pp. 1075-1076.
20 Gilles Deleuze, *Fendre les choses, fendre les mots*, un *Pourparlers*, Minuit, Paris, pp. 115-128, pp. 117-118.

intuiscono solo per il fatto che una mano deve pur averle cucite. Apparisse tale anche al lettore, alla luce di un'antica fedeltà benjaminiana lo considererei un buon risultato.

Nel tentare questa curatela, mi sono prefisso i seguenti obiettivi:
a) dare una forma tipografica coerente al testo, uniformando la punteggiatura, i segni di interpunzione e le abbreviazioni;
b) reperire tutti i testi letti da Deleuze durante le lezioni nella versione utilizzata da Deleuze, e integrarli all'interno del testo delle lezioni;
c) individuare, nei limiti del possibile, tutte le citazioni implicite, i rimandi e i riferimenti ai testi di Foucault, riportandoli in nota.

I testi delle lezioni sono riportati nello loro integralità, fatta eccezione per alcuni passaggi di stretta attinenza alle questioni pratiche del corso – la pausa fra un'ora e l'altra, la consegna delle *fiches* di frequenza, ecc.
Ho corretto, laddove ne ho incontrati, alcuni errori di trascrizione, e cercato in qualche caso di integrare il testo, laddove la trascrizione presentava incertezze dovute alla cattiva qualità dell'audio; solo nella lezione 24, per ragioni che spiego in nota, ho azzardato qualche interpretazione per ridurre il numero delle lacune. Anche Deleuze, essendo umano, ogni tanto si confonde, fa dei lapsus, cita a mente: dove sono riuscito ad accorgermene, ho segnalato l'errore e la correzione in nota.
Laddove erano presenti tagli della registrazione dovuti a ragioni meccaniche, ho inserito la dicitura *[coupure]*; dove erano segnalate incertezze che non è stato possibile sciogliere con un nuovo ascolto, ho inserito *[inaudible]* o, più raramente, *[?]*. Purtroppo la posizione dei registratori rende quasi sempre inaudibili gli interventi degli astanti, e talvolta anche di coloro (George Comtesse, Félix Guattari, Eric Alliez) che Deleuze invita a relazionare.
Per il lavoro svolto mi sono stati utili alcuni repertori, senza i quali questo lavoro non avrebbe la forma e la qualità attuali: in particolare,
– gli apparati in appendice ai *Dits et écrits* realizzati da Jacques Lagrange (per i complementi bibliografici) e François Ewald, Frédéric Gros ed Évelyne Meunier (per gli indici): *Dits et écrits*, vol. II, Gallimard, Paris 2001, pp. 1648-1723;
– gli apparato in appendice ai diversi volumi dei Corsi al Collège de France;
– il *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores* di Edgardo Castro, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires 2011;
– *Le vocabulaire de Foucault* di Judith Revel, Ellipses éditions, Paris 2009.
Data l'importanza che per questo lavoro rivestono i testi di Foucault raccolti come *Dits et écrits*, ho ritenuto utile riportare l'elenco completo di quelli utilizzati o comunque citati in appendice, in forma più abbreviata ma comunque esaustiva rispetto ai volumi dei *Dits et écrits*. Nel testo, invece, essi sono citati col solo titolo, il numero e il volume di appartenenza, e le pagine.
In tre casi è stato possibile reperire gli schemi che Deleuze era solito disegnare alla lavagna, e inserirli all'interno della lezione (in due casi, nell'esatto punto corrispondente, in un terzo in calce alla lezione).
Il corso, nella sua pubblicazione sul sito *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, risulta ripartito in due parti, che corrispondono alla scansione accademica: da ottobre all'interruzione natalizia (corrispondente alle prime 8 lezioni), dalla ripresa di gennaio fino a maggio (dalla lezione 9 alla 25). Questa suddivisione, oltre alla sproporzione delle parti, ha l'evidente inconveniente di inglobare il terzo asse tematico nel secondo, laddove Deleuze sottolinea a più riprese – ed è un elemento centrale della sua interpretazione – che il terzo asse della soggettivazione costituisce un vero e proprio *décrochage* rispetto ai primi due. È in ogni caso *tranchant* l'inizio della lezione del 22 aprile 1986: «C'est aujourd'hui que nous commençons la tentative de déterminer ce qui nous a paru être nécessairement un troisième axe dans la pensée de Foucault». Ho quindi deciso di operare una

suddivisione in tre parti, mantenendo il titolo delle prime due – *Les formations historiques* (1-8); *Le pouvoir* (9-19) – e attribuendo alla terza il titolo *La subjectivation* (20-25).
Sulla falsariga delle edizioni critiche dei Corsi al Collège de France – ma con molta più modestia rispetto all'encomiabile lavoro dei curatori dei *Courses* foucaultiani –, ho aggiunto una *Situazione del corso*, che costituisce una sorta di introduzione; e un *Commento*, per il quale mi sono permesso il vezzo di riprendere il titolo con cui, nel 1998, curai un fascicolo monografico su Deleuze per la rivista "Discipline filosofiche": *Una piccola officina di concetti*.
Il confronto fra quel lontano fascicolo e questo lavoro segna, in tutta evidenza, un percorso non solo di studi, del quale posso essere soddisfatto per quel che è stato, e insoddisfatto per quel che ancora c'è da fare: una condizione forse migliore del viaggiatore brechtiano che, insoddisfatto anche del suo provenire e non solo della destinazione, pure attende il cambio della ruota con impazienza.

Situazione del corso

1. L'estate del 1985

Il 18 giugno 1985, concludendo il corso su *L'image-pensée*,[21] Deleuze annuncia l'argomento dell'anno successivo:

> Jusque maintenant depuis que je suis à Paris VIII, et c'est très normal, j'ai changé de sujet tous les ans. Et j'y avait pas tellement de mérite puisque j'ai jamais fait cours sur du travail que j'avais déjà fait, j'ai toujours fait cours sur du travail sur lequel j'étais. Donc pour moi les cours et le travail se conciliaient, se conciliaient à merveille. Et ça me permettait de changer de sujet. Donc c'était bon, c'était bon pour moi parce que l'épreuve d'un cours ça ne pardonne pas. Ça fait voir, pour celui qui fait le cours, ça fait voir ce qui manque, ce qui tient, ce qui tient pas, il y a une épreuve du cours qui est impardonnable. Alors bon! Mais voilà que l'année prochaine, d'une part, l'année prochaine je peux pas, j'ai besoin de un an calme. Parce que moi je voudrais, je voudrais arriver à ce qui est pour moi le sujet suprême de ma vie, ce serait de faire un cours sur: *Qu'est-ce que la philosophie?*. Alors ce cours dont je rêve je suis, je ne me sens pas capable de le faire l'année prochaine. Il me faut un an, il me faut un an de travail. Peut-être deux ans. Alors je suis coincé pour l'année prochaine vous comprenez? Je suis coincé si bien, qu'à la limite, je concevrais l'année prochaine une année sur la forme presque à la demande, où on ferait des séances séparées.

Deleuze non nasconde agli studenti e agli uditori la sua stanchezza per i corsi, che durano in media tre ore per lezione; ma sottolinea l'importanza di intrecciare le lezioni universitarie con le ricerche in corso. Quello che viene annunciato è un progetto conclusivo: gli restano due anni d'insegnamento, e un corso biennale su *Qu'est-ce que la philosophie?* sembra, nel giugno 1985, la giusta conclusione di una carriera d'insegnamento.
Invece, il 22 ottobre 1985, Deleuze si ripresenta agli studenti proponendo un corso su Michel Foucault. Al corso seguirà un libro, *Foucault*, pubblicato nel giugno 1986: dunque, in coerenza con la pratica di una vita, scritto nel corso delle lezioni, che terminano il 27 maggio.[22] Questo libro, in un'intervista con Didier Eribon, Deleuze dirà di averlo scritto «par nécessité pour moi, par admiration pour lui, par émotion de sa mort, de cette oeuvre interrompue»[23]. E aggiunge: «auparavant, j'avais fait des articles, sur des points déterminés (l'énoncé, le pouvoir). Mais là, je cherche la logique de cette pensée, qui me semble une des plus grandes philosophies modernes. La logique d'une pensée, ce n'est pas un système rationel en équilibre. [...] La logique d'une pensée est comme un vent qui nous pousse dans le dos, une série de rafales et de secousses. On se croyait au port, et l'on se trouve rejeté en pleine mer, suivant une formule de Leibniz. C'est éminemment le cas de Foucault».
Queste considerazioni valgono, in tutta evidenza, anche per il corso del 1985-1986. Alla morte di Foucault, Deleuze aveva redatto un testo, *Sur les principaux concepts de Michel Foucault*[24], nel quale aveva provato a rintracciare la logica del pensiero di Foucault. Nondimeno, pur contenendo

21 Gilles Deleuze, *Sur le cinéma. L'image-pensée*, oct. 1984-juin 1985 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=80].

22 Nella lezione del 20 maggio Deleuze annuncia tre ultime lezioni: quella del giorno, quella del 27 maggio, e una lezione di discussione generale del corso da tenersi il 3 giugno. Tuttavia non risultano registrazioni di quest'ultima lezione: la lezione del 27 sembra essere stata l'ultima del corso.

23 *Gilles Deleuze, La vie comme oeuvre d'art*, in *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, pp. 129-138, p. 129. L'intervista è pubblicata su "Le Nouvel Observateur" del 23 agosto 1986.

24 In *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris 2003, pp. 226-243. Questo dattiloscritto è l'unico inedito incluso nelle due raccolte dei *textes et entretiens* preparate, seguendo le indicazioni di Deleuze, da David Lapoujade. Deleuze lo aveva dedicato, come poi il libro, a Daniel Defert.

sue importanti indicazioni – la scansione in tre movimenti della sua opera, e il riconoscimento che le sue interviste «font pleinement partie de son oeuvre», in questo primo tentativo il movimento di soggettivazione è ricondotto al concetto di *désir* – una lettura che Foucault non avrebbe condiviso, e che lo stesso Deleuze lascerà progressivamente cadere nel corso e nel libro del 1986. Quelle *rafales et secousses* di cui Deleuze racconta lo colgono in un lasso di tempo molto breve – appena tre mesi: ritrovatosi *en pleine mer*, Deleuze intraprende una rilettura di Foucault che non sarebbe stata possibile se non avesse avuto alle spalle una frequentazione continua e ininterrotta con le sue opere, e che produrrà effetti, sotto forma di nuovi concetti, negli anni a venire.

2. L'amicizia filosofica di Deleuze e Foucault

Il rapporto Deleuze-Foucault è stato descritto come *amitié philosophique*[25], e almeno fino al 1976 a giusta ragione. Il loro primo, significativo incontro, avviene nel 1962: Deleuze ha appena pubblicato il suo *Nietzsche et la philosophie*, Foucault sta lavorando alla *Naissance de la clinique*. In quel frangente, Jules Vuillemin, appena nominato al Collège de France (dove, otto anni dopo, patrocinerà la catedra per Foucault) cerca invano di far assegnare a Deleuze il posto da lui lasciato libero all'università di Clermont-Ferrand. Deleuze e Foucault, entrambi in relazione con Pierre Klossowski, collaboreranno all'avvio delle *Œuvres Completes* di Nietzsche[26] e alla realizzazione dei due convegni di Royaumont (1964)[27] e Cerisy-la-Salle (1972)[28].
Nel frattempo Deleuze pubblica le sue grandi opere della fine degli anni Sessanta, che gli valgono la cattedra a Paris VIII-Vincennes: *Spinoza et le probléme de l'expression*, e soprattutto *Différence et répétition* e *Logique du sens*, che Foucault recensisce con entusiasmo: «Le livre de Deleuze [*Différence et répétition*], c'est le théâtre merveilleux où se jouent, toujours nouvelles, ces différences que nous sommes, ces différences que nous faisons, ces différences entre lesquelles nous errons. De tous les livres qui sont écrits depuis bien longtemps, le plus singulier, le plus différent, et celui qui répète le mieux les différences qui nous traversent et nous dispersent»[29], e soprattuto con un affilato testo – del quale la "recensione" è un pre/testo) su "Critique"; nel quale, dopo aver introdotto i due libri dicendoli «grands parmi les grands», fa un'affermazione rimasta

25 Così François Dosse intitola il capitolo dedicato a Deluze e Foucault (*Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte/Poche, Paris 2009, pp. 364-393), riprendendo il titolo della recensione di Robert Maggiori al *Foucault* di Deleuze: *Gilles Deleuze - Michel Foucault: une amitié philosophique*, in "Libération", 2 sept. 1986. Si veda quanto dice Deleuze di Foucault alla voce "Fidélité" in *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, regia di Pierre-André Boutang, Vidéo Editions Montparnasse, 1996, ed. it. Derive e approdi, Roma 2005 (min. 13:10): «Sicuramente è stato il più misterioso per me. Forse era troppo tardi... Foucault per me è stato un grande rammarico. Posso solo dire come lo percepivo, è una di quelle persone che quando entrava in una stanza trasformava l'atmosfera. Foucault non è semplicemente una persona, tra l'altro nessuno di noi è una persona, era veramente come se arrivasse un'aria diversa. Come se fosse una ventata speciale. Le cose cambiavano. Era veramente *atmosferico*. Aveva un'emanazione Foucault, o un'irradiazione... Ma è quello che dicevamo prima. Non c'era nessun bisogno di parlare. Abbiamo parlato solo di cose che ci facevano ridere. Essere amici significa quasi vedere qualcuno e dirsi, o anche senza dirselo: che cos'è che oggi ci fa ridere? Qualsiasi cosa succeda, cosa ci fa ridere fra tutte queste catastrofi... Quando parlo di fascino, parlo del gesto di qualcuno. Il gesto di Foucault era impressionante. Era come gesti di metallo e di legno, gesti *secchi*. Gesti profondamente strani, affascinanti, molto belli». Sul rapporto Deleuze-Foucault, vedi anche Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris 1989, tr. it. *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1991, pp. 304-309; Nicolae Morar, Thomas Nail, Daniel W. Smith, *Introduction*, in "Foucault Studies" n. 17, 2014, pp. 4-10.

26 I due scrivono a quattro mani la *Introduction générale* aux *Oeuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche, Gallimard, Paris 1967, t. V: *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, hors-texte, pp I-IV (DEI n. 45, pp. 589-592).

27 Foucault vi contribuisce con *Nietzsche, Freud, Marx* (DEI n. 46, pp. 592-607), Deleuze con le *Conclusions: Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, in *L'île déserte et eutres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris 2002, pp. 162-177.

28 Deleuze interviene con il testo *Pensée nomade*, in *L'île déserte et eutres textes*, cit., pp. 351-364.

29 *Ariane s'est pendue*, DEI n°64, p. 799.

celebre: «un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien»[30]. Su queste parole ritorneranno in seguito ambedue; nel 1978, Foucault spiegherà: «Permettez une petite rectification. Il faut imaginer dans quel climat de polémique on vit à Paris. Je me souviens très bien dans quel sens j'ai employé cette phrase. Mais la phrase est celle-ci: actuellement – c'était en 1970 – très peu de gens connaissent Deleuze, quelques initiés comprennent son importance, mais un jour viendra peut-être où "le siècle sera deleuzien", c'est-à-dire le "siècle" au sens chrétien du terme, l'opinion commune opposée à l'élite, et je dirais que ça n'empêchera pas que Deleuze est un philosophe important»[31]. Deleuze, con modestia, dirà nel 1986: «Je ne sais pas ce que voulait dire Foucault, je ne lui ai jamais demandé. Il avait un humour diabolique. Peut-être voulait-il dire ceci: que j'était le plus naïf parmi les philosophes de notre génération»[32].
Da parte sua, Deleuze aveva recensito con pari entusiasmo il libro su Raymond Roussel («Le livre de Michel Foucault n'est pas seulement décisif en fonction de Roussel; il marque une étape importante dans les recherches personnelles de l'auteur, concernant avant tout les relations entre le langage, le regard, la mort et la folie»[33]) e *Les mots et les choses*: «Une nouvelle image de la pensée, une nouvelle conception de ce que signifie penser est aujourd'hui la tâche de la philosophie. C'est là qu'elle peut montrer sa capacité de mutations et de nouveaux "espaces" non moindre que celle des sciences ou des arts. À la question: qu'est-ce qui se passe de nouveau en philosophie? les livres de Foucault apportent par eux-mêmes une réponse profonde, la plus vivante, la plus probante aussi. Nous croyons que *Les Mots et les Choses* sont un grand livre, sur de nouvelles pensées»[34]. A queste recensioni si aggiungeranno i due testi su *L'Archéologie du savoir*[35] e *Sourveiller et punir*,[36] che costituiranno – soprattutto la seconda – l'ur-text del libro del 1986.
Ma non è solo con questi reciproci, seppur sinceri, favori che prende sostanza la relazione fra i due filosofi: si tratta di due macchine di pensiero che prelevano ed elaborano ciascuna concetti e intuizioni dall'altra. Così, se in *L'Anti-Oedipe* Foucault è ripetutamente citato non solo dall'*Histoire de la folie* e da *Les mots et les choses*, ma anche dal corso al Collège de France del 1970-1971 Foucault fa propri almeno due rilevanti temi deleuziani. Nella lezione su *L'ordre du discours*, Foucault riprende i modo evidente la lezione stoica sugli incorporei e sull'evento attualizzata in *Logique du sens*:[37]

> Si les discours doivent être traités d'abord comme des ensembles d'événements discursifs, quel statut faut-il donner à cette notion d'événement qui fut si rarement prise en considération par les philosophes? Bien sûr l'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus; l'événement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel; c'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps; il se produit comme effet de et dans une dispersion matérielle. Disons que la philosophie de l'événement devrait s'avancer dans la direction paradoxale au premier regard d'un matérialisme de l'incorporel.

Il tema della filosofia dell'evento viene ripreso e approfondito nel successivo *Theatrum*

30 *Theatrum philosophicum*, DEI n. 80, p. 943.
31 *La scène de la philosophie*, DEII n. 234, p. 589.
32 Gilles Deleuze, *Fendre les choses, fendre les mots*, in *Pourparlers*, cit., pp. 115-128, p. 122.
33 Gilles Deleuze, *Raymond Roussel ou l'horreur du vide*, "Arts" 23-29 oct. 1963, p. 4, in *L'île déserte et eutres textes*, cit., pp. 102-104, p. 104.
34 Gilles Deleuze, *L'homme, une existence douteuse*, "Le Nouvel Observateur", 1 juin 1966, pp. 32-34, in *L'île déserte et eutres textes*, cit., pp. 125-130, p. 130.
35 Gilles Deleuze, *Un nouvel archiviste*, in "Critique" n. 274, 1970, pp. 195-209.
36 Gilles Deleuze, *Écrivain non: un nouveau cartographe*, "Critique" n. 343, 1975, pp. 1207-1227.
37 OD, pp. 59-60.

philosophicum:[38]

> C'est tout ce foisonnement de l'impalpable qu'il faut penser aujourd'hui: énoncer une philosophie du fantasme qui ne soit pas, par l'intermédiaire de la perception ou de l'image, à l'ordre d'un donné originaire, mais qui le laisse valoir entre les surfaces auxquelles il se rapporte, dans le retournement qui fait passer tout l'intérieur au-dehors et tout l'extérieur au-dedans, dans l'oscillation temporelle qui le fait toujours se précéder et se suivre, bref, dans ce que Deleuze ne permettrait peut-être pas qu'on appelle sa "matérialité incorporelle". Inutile en tout cas d'aller chercher derrière le fantasme une vérité plus vraie que lui et dont il serait comme le signe brouillé (inutile donc de le "symptomatologiser"); inutile aussi de le nouer selon des figures stables et de constituer des noyaux solides de convergence auxquels on pourrait apporter, comme à des objets identiques à eux-mêmes, tous ces angles, éclats, pellicules, vapeurs (pas de "phénoménologisation").

Questo richiamo ha il senso di un vero e proprio programma comune che Foucault registra nell'intersezione dei due percorsi di ricerca. *Theatrum philosophicum* si rivela una vera e propria ricognizione sul terreno delle ricerche a venire, delle quali si possono ipotizzare punti programmatici. Uno di questi è quel rifiuto della personologia e delle filosofie del soggetto che, attraverso l'attacco alla fenomenologia e all'esistenzialismo, colpisce altresì linguistica (Benveniste) e psicoanalisi:[39]

> La phénoménologie, elle, a déplacé l'événement par rapport au sens: ou bien elle mettait en avant et à part l'événement brut – rocher de la facticité, inertie muette de ce qui arrive –, puis elle le livrait à l'agile travail du sens qui creuse et élabore; ou bien elle supposait une signification préalable qui tout autour de moi aurait déjà disposé le monde, traçant des voies et des lieux privilégiés, indiquant par avance où l'événement pourrait se produire, et quel visage il prendrait. Ou bien le chat qui, avec bon sens, précède le sourire; ou bien le sens commun du sourire, qui anticipe sur le chat. Ou bien Sartre, ou bien Merleau-Ponty. Le sens, pour eux, n'était jamais à l'heure de l'événement. De là, en tout cas, une logique de la signification, une grammaire de la première personne, une métaphysique de la conscience.

Su questo terreno, Foucault condivide la mossa di liberare Edipo dal cono d'ombra lettura freudiana e psicoanalitica. Nelle conferenze brasiliane su *La vérité et les formes juridiques*, Foucault annuncia: «Je parlerai de la naissance de l'enquête dans la pensée grecque, dans quelque chose qui n'est ni totalement un mythe ni entièrement une tragédie: l'histoire d'Oedipe. Je parlerai de l'histoire d'Oedipe non pas comme point d'origine, de formulation du désir ou des formes du désir de l'homme, mais, au contraire, comme épisode assez curieux de l'histoire du savoir et point d'émergence de l'enquête»[40]. Di questa impostazione, che rimarrà costante fino alla sua ultima elaborazione del 1981[41], Foucault non nasconde la vicinanza con *L'Anti-Oedipe*: «Je pense également, et plus précisément encore, à l'efficacité de quelque chose – je n'ose même pas dire d'un livre – comme *L'Anti-Oedipe*, qui n'est pratiquement référé à presque rien d'autre qu'à sa propre et prodigieuse inventivité théorique, livre ou, plutôt chose, événement, qui est parvenu à faire s'enrouer jusque dans la pratique la plus quotidienne ce murmure pourtant longtemps ininterrompu qui a filé du divan au fauteuil»[42].
Infine, ed è forse l'*agencement* di maggior rilievo, Foucault, muovendosi su uno spazio teorico

38 *Theatrum philosophicum*, DEI n. 80, pp. 946-947.
39 Ibidem, p. 951
40 DEI n. 139, p. 1451.
41 All'interno del corso sulla *Fonction de l'aveu en justice* tenuto a Louvain nell'inverno 1981 [=MFDV], la prima parte è per l'appunto dedicata al tema del "sapere di Edipo".
42 *Cours du 7 janvier 1976* [=FDS], DEII n. 193, pp. 162-163.

indistinguibile fra quello proprio e quello deleuzeano, vale a dire quello nietzscheano, imposta in filigrana – o in negativo, tematizzando l'*être dans le faux* –, il tema della verità come differenza fra *dire vrai* ed *être dans le vrai*:[43]

> Être dans le faux, c'est prendre une cause pour une autre; c'est ne pas prévoir les accidents; c'est mal connaître les substances, c'est confondre l'éventuel avec le nécessaire; on se trompe quand, distrait dans l'usage des catégories, on les applique à contretemps. Rater, tout rater, c'est bien autre chose; c'est laisser échapper toute l'armature des catégories (et non pas seulement leur point d'application). Si Bouvard et Pécuchet prennent pour certain ce qui est peu probable, ce n'est pas qu'ils se trompent dans l'usage distinctif du possible, c'est qu'ils confondent tout le réel avec tout le possible [...]. Telle est leur grande bêtise pathétique, incomparable avec la maigre sottise de ceux qui les entourent, qui se trompent et qu'ils ont bien raison de mépriser. Dans les catégories, on erre; hors d'elles, au-dessus d'elles, en deçà d'elles, on est bête. Bouvard et Pécuchet sont des êtres a-catégoriques. Cela permet de repérer un usage peu apparent des catégories; en faisant naître un espace du vrai et du faux, en donnant place au libre supplément de l'erreur, elles rejettent silencieusement la bêtise. À haute voix, les catégories nous disent comment connaître, et elles alertent solennellement sur les possibilités de se tromper; mais, à voix basse, elles vous garantissent que vous êtes intelligent; elles forment l'a priori de la bêtise exclue. Il est donc périlleux de vouloir s'affranchir des catégories; à peine leur échappe-t-on qu'on affronte le magma de la bêtise et qu'on risque une fois abolis ces principes de distribution de voir monter tout autour de soi, non pas la multiplicité merveilleuse des différences, mais l'équivalent, le confus, le "tout revient au même", le nivellement uniforme et le thermodynamisme de tous les efforts ratés. Penser dans la forme des catégories, c'est connaître le vrai pour le distinguer d'avec le faux; penser d'une pensée "a-catégorique", c'est faire face à la noire bêtise, et, le temps d'un éclair, s'en distinguer.

Si vede bene come qui si apra quello spazio nel quale si inserirà l'*être dans le vrai* del parresiasta stoico-cinico che esercita il *courage de la vérité* senza pretendere alcuna riaffermazione o rifondazione del "Vero" come valore o universalità. Al tempi stesso, Foucault pone, attraverso la riflessione sul categoriale e l'introduzione dell'a-categoriale, con un solo gesto la propria genealogica filiazione kantiana, e il limite di tale genealogia, criticando *ex ante* tanta parte degli interpreti successivi che crederanno di trovare in un'acritica constatazione di un qualche neo-kantismo la chiave di lettura del pensiero foucaultiano. Difficile trovare casuale il fatto che lo stesso Deleuze troverà in una disgiunzione fra *un certo* Kant e i neo-kantiani il punto d'arrivo di una propria riflessione ventennale sul filosofo di Königsberg.[44]

Questo *agencement* Foucault-Deleuze – essendo a sua volta Deleuze interno a un *agencement* Deleuze-Guattari – non sarebbe stato possibile, se non fosse espressione di una nuova figura intellettuale che rompe col modello dell'"intellettuale universale" che si incarnava in modo eminente nella figura di Sartre: «Pendant longtemps, l'intellectuel dit "de gauche" a pris la parole et s'est vu

43 *Theatrum philosophicum*, DEI n. 80, pp. 960-961. Cfr. Judith Revel, *Foucault lecteur de Deleuze. De l'écart à la différence*, in "Critique" n. 591-592, 1996: «S'il revient à Foucault d'avoir pensé la vérité non plus comme l'adéquation de la pensée à son objet mais comme le produit historique de jeux de pouvoirs et de savoirs, alors la fonction du dire vrai se réduit à la correspondance d'un discours à l'ordre catégoriel qui le sous-tend; tout au plus, comme le remarque Foucault, il arrive qu'on erre dans les catégories, mais on ne sort pas du champ de la vérité et de l'erreur, c'est-à-dire de la normativité discursive. En revanche, on peut fort bien *être dans le vrai* sans *dire vrai*: merveille du simulacre, qui n'est pas l'erreur mais ce qui se met, avec autant de force, à la place de l'objet convoité».

44 Gilles Deleuze, *Sur quatre formule poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*, in *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993, pp. 40-49 (versione accresciuta del testo omonimo pubblicato in in "Philosophie" n. 9, 1985, pp. 29-34): «C'est l'aspect shakespearian de Kant, qui commence comme Hamlet et finit en roi Lear, dont le post-kantiens seraient les filles» (p. 49).

reconnaître le droit de parler en tant que maître de vérité et de justice. On l'écoutait, ou il prétendait se faire écouter comme représentant de l'universel. Être intellectuel, c'était être un peu la conscience de tous. Je crois qu'on retrouvait là une idée transposée à partir du marxisme, et d'un marxisme affadi: de même que le prolétariat, par la nécessité de sa position historique, est porteur de l'universel (mais porteur immédiat, non réfléchi, peu conscient de lui-même), l'intellectuel, par son choix moral, théorique et politique, veut être porteur de cette universalité, mais dans sa forme consciente et élaborée. L'intellectuel serait la figure claire et individuelle d'une universalité dont le prolétariat serait la forme sombre et collective»[45]. Il maggio '68 (che Deleuze vive a Parigi, e Foucault in Tunisia, dove la contestazione era iniziata già nel 1967) e la comparsa di nuove forme di lotta che, sulla scorta di Guattari, sia Deleuze che Foucault definiranno "lotte trasversali", mostra l'incedere sul proscenio di una nuova figura intellettuale, nella quale ambedue si riconoscono:[46]

> Pour nous – afferma Deleuze – l'intellectuel théoricien a cessé d'être un sujet, une conscience représentante ou représentative. Ceux qui agissent et qui luttent ont cessé d'être représentés, fût-ce par un parti, un syndicat qui s'arrogeraient à leur tour le droit d'être leur conscience. Qui parle et qui agit? C'est toujours une multiplicité, même dans la personne qui parle ou qui agit. Nous sommes tous des groupuscules. Il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux.
>
> Il me semble – ribadisce Foucault – que la politisation d'un intellectuel se faisait traditionnellement à partir de deux choses: sa position d'intellectuel dans la société bourgeoise, dans le système de la production capitaliste, dans l'idéologie qu'elle produit ou impose (être exploité, réduit à la misère, rejeté, "maudit", accusé de subversion, d'immoralité, etc.); son propre discours en tant qu'il révélait une certaine vérité, qu'il découvrait des rapports politiques là où l'on n'en percevait pas. Ces deux formes de politisation n'étaient pas étrangères l'une à l'autre, mais ne coïncidaient pas non plus forcément. Il y avait le type du "maudit" et le type du "socialiste". Ces deux politisations se confondirent facilement en certains moments de réaction violente de la part du pouvoir, après 1848, après la Commune, après 1940: l'intellectuel était rejeté, persécuté au moment même où les "choses" apparaissaient dans leur "vérité", au moment où il ne fallait pas dire que le roi était nu. L'intellectuel disait le vrai à ceux qui ne le voyaient pas encore et au nom de ceux qui ne pouvaient pas le dire: conscience et éloquence. Or ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux; et elles le disent fort bien. Mais il existe un système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir. Pouvoir qui n'est pas seulement dans les instances supérieures de la censure, mais qui s'enfonce très profondément, très subtilement dans tout le réseau de la société. Eux-mêmes, intellectuels, font partie de ce système de pouvoir, l'idée qu'ils sont les agents de la "conscience" et du discours fait elle-même partie de ce système. Le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer "un peu en avant ou un peu à côté" pour dire la vérité muette de tous; c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir là où il en est à la fois l'objet et l'instrument: dans l'ordre du "savoir", de la "vérité", de la "conscience", du "discours". C'est en cela que la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique. Mais locale et régionale, comme vous le dites: non totalisatrice. Lutte contre le pouvoir, lutte pour le faire apparaître et l'entamer là où il est le plus invisible et le plus insidieux. Lutte non pour une "prise de conscience" (il y a longtemps que la conscience comme savoir est acquise par les masses, et que la conscience comme sujet est prise, occupée par la bourgeoisie), mais pour la sape et la prise du pouvoir, à côté, avec tous ceux qui luttent pour elle, et non en

45 *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, p. 154.

46 *Les intellectuels et le pouvoir*, DEI n. 106, pp. 1175-1177.

retrait pour les éclairer. Une "théorie", c'est le système régional de cette lutte.
C'est ça – conclude Deleuze – une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne.

Questo nuovo modo di incarnare il ruolo dell'intellettuale, che Foucault ribadirà nell'inteervista a Fontana e Pasquino del 1976[47], sarà ripreso e rivendicato da Deleuze nel corso del 1986.

3. Foucault critico de *L'Anti-Œdipe*?

Nel 1977 Foucault scrive la prefazione all'edizione americana de *L'Anti-Edipo*, da lui definito «un livre d'éthique, le premier livre d'éthique qu'on ait écrit en France depuis assez longtemps»[48]. L'anno precedente, come abbiamo visto, il libro di Deleuze e Guattari era stato definito «livre ou, plutôt chose, événement, qui est parvenu à faire s'enrouer jusque dans la pratique la plus quotidienne ce murmure pourtant longtemps ininterrompu qui a filé du divan au fauteuil». Nondimeno, è proprio in questo lasso di tempo che matura il contrasto fra Deleuze e Foucault sul concetto di *désir*: una dissonanza che rende problematico il favore palesato da Foucault davanti ai propri studenti,e nella prefazione del 1977.
Secondo François Dosse, che riporta una dichiarazione di Jacques Donzelot, Foucault sarebbe rimasto perplesso davanti al libro di Deleuze e Guattari, definito in privato come «un effet de langage, du Céline».[49] Il ricordo di Donzelot appare troppo *tranchant*, soprattutto perché non supportato da alcuna altra dichiarazione di Foucault in tal senso; nondimeno, è proprio la prefazione del 1977 a consentire di fare il punto su una questione che preannuncia, in parte, il dissenso che va maturando. Se è infatti fuor di dubbio, come apparirà chiaro alla pubblicazione della lettera di Deleuze a Foucault del 1976,[50] che Foucault non può accettare un punto chiave della teoria schizoanalitica , è altrettanto evidente che ciò che lo lega a quest'opera è la definizione critica di un campo di battaglia, una vera e propria ricognizione del comune terreno di lotta, dei nemici contro cui combattere, e dello stile con cui condurre la battaglia culturale.
In prima battuta, Foucault sintetizza quel quadro di nuove lotte trasversali dalla cui esperienza proviene *L'Anti-Edipo*. Cos'è successo a cavallo fra gli anni Sessanta e Settanta? «Ce qui s'est passé? Était-ce bien une reprise du projet utopique des années trente, à l'échelle, cette fois, de la pratique historique? Ou y a-t-il eu, au contraire, un mouvement vers des luttes politiques qui ne se conformaient plus au modèle prescrit par la tradition marxiste? Vers une expérience et une technologie du désir qui n'étaient plus freudiennes? On a certes brandi les vieux étendards, mais le combat s'est déplacé et a gagné de nouvelle zones. *L'Anti-Œdipe* montre, tout d'abord, l'étendue du

47 *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, pp. 154-155: «Il y a bien des années maintenant qu'on ne demande plus à l'intellectuel de jouer ce rôle. Un nouveau mode de "liaison entre la théorie et la pratique" s'est établi. Les intellectuels ont pris l'habitude de travailler non pas dans l'"universel", l'"exemplaire", le "juste-et-le-vrai pour tous", mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions professionnelles de travail, soit leurs conditions de vie (le logement, l'hôpital, l'asile, le laboratoire, l'université, les rapports familiaux ou sexuels). Ils y ont gagné à coup sûr une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes. Et ils ont rencontré là des problèmes qui étaient spécifiques, "non universels", différents souvent de ceux du prolétariat ou des masses. Et, cependant, ils s'en sont réellement rapprochés, je crois, pour deux raisons: parce qu'il s'agissait de luttes réelles, matérielles, quotidiennes, et parce qu'ils rencontraient souvent, mais dans une autre forme, le même adversaire que le prolétariat, la paysannerie ou les masses: les multinationales, l'appareil judiciaire et policier, la spéculation immobilière, etc. C'est ce que j'appellerais l'intellectuel "spécifique" par opposition à l'intellectuel "universel". Cette figure nouvelle a une autre signification politique: elle a permis, sinon de souder, du moins de réarticuler des catégories assez voisines qui étaient restées séparées. L'intellectuel, jusque-là, était par excellence l'écrivain: conscience universelle, sujet libre, il s'opposait à ceux qui n'étaient que des *compétences* au service de l'État ou du Capital (ingénieurs, magistrats, professeurs)».
48 *Préface* in DEII n. 189, pp. 133-136.
49 François Dossa, *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, cit., p. 376.
50 Gilles Deleuze, *Désir et* plaisir (1977), in "Magazine littéraire" n. 325, ottobre 1994, pp. 59-65, ora in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 112-122.

terrain couvert. Mais il fait beaucoup plus [:] il nous incite à aller plus loin».
In secondo luogo, Foucault mette in evidenza

> Les trois adversaires auxquels *L'Anti-Œdipe* se trouve confronté. Trois adversaires qui n'ont pas la même force, qui représentent des degrés divers de menace, et que ce livre combat par des moyens différents.
> 1. Les ascètes politiques, les militants moroses, les terroristes de la théorie, ceux qui voudraient préserver l'ordre pur de la politique et du discours politique. Les bureaucrates de la révolution et les fonctionnaires de la Vérité.
> 2. Les pitoyables techniciens du désir, les psychanalystes et les sémiologues qui enregistrent chaque signe et chaque symptôme, et qui voudraient réduire l'organisation multiple du désir à la loi binaire de la structure et du manque.
> 3. Enfin, l'ennemi majeur, l'adversaire stratégique (alors que l'opposition de *L'Anti-Œdipe* à ses autres ennemis constitue plutôt un engagement tactique): le fascisme. Et non seulement le fascisme historique de Hitler et de Mussolini qui a su si bien mobiliser et utiliser le désir des masses, mais aussi le fascisme qui est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite.

Non è certo un caso che mentre Foucault parla del «fascisme qui est en nous tous», Deleuze formula il concetto di micro-fascismo nel quadro di una politica – meglio, un governo – della paura: «Le vieux fascisme si actuel et puissant qu'il soit dans beaucoup de pays, n'est pas le nouveau problème actuel. On nous prépare d'autre fascismes. [...] Au lieu d'être une politique et une économie de guerre, le néo-fascisme est une entente mondiale pour la sécurité, pou la gestion d'une "paix" non moins terrible, avec organisation concertée de toutes les petites peurs, de toutes les petites angoisses qui font de nous autant de micro-fascistes, chargés d'étouffer chaque chose, chaque visage, chaque parole un peu forte, dans sa rue, son quartier, sa salle de cinéma».[51]
Infine, Foucault deduceva da *L'Anti*-Edipo un vero e proprio stile di militanza non solo politica, ma anche filosofica: un'*art de vie* che è al tempo stesso una *introduction à la vie non fasciste* in forma di breviario:[52]

> – libérez l'action politique de toute forme de paranoïa unitaire et totalisante;
> – faites croître l'action, la pensée et les désirs par prolifération, juxtaposition et disjonction, plutôt que par subdivision et hiérarchisation pyramidale;
> – affranchissez-vous des vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la lacune), que la pensée occidentale a si longtemps sacralisées comme forme du pouvoir et mode d'accès à la réalité. Préférez ce qui est positif et multiple, la différence à l'uniforme, le flux aux unités, les agencements mobiles aux systèmes. Considérez que ce qui est productif n'est pas sédentaire, mais nomade;
> – n'imaginez pas qu'il faille être triste pour être militant, même si la chose qu'on combat est abominable. C'est le lien du désir à la réalité (et non sa fuite dans les formes de la représentation) qui possède une force révolutionnaire;
> – n'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité; ni l'action politique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était que pure spéculation. Utilisez la pratique politique comme un intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique;
> – n'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse des "droits" de l'individu tels que la

51 Gilles Deleuze, *Le juif riche*, "Le Monde", 18 febb. 1977, poi in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 123-126. Deleuze interveniva in difesa del film di Daniel Schmidt *L'ombre des anges*, accusato di antisemitismo.
52 *Préface* in DEII n. 189, p. 136.

> philosophie les a définis. L'individu est le produit du pouvoir. Ce qu'il faut, c'est "désindividualiser" par la multiplication et le déplacement des divers agencements. Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit des individus hiérarchisés, mais un constant générateur de "désindividualisation";
> – ne tombez pas amoureux du pouvoir.

Questo breviario, a distanza dalle passioni politiche del tempo – parafrasando George Steiner, *non ogni le passioni è spenta* –, è anche un evidente elenco di ciò che, al di là di ogni dissidio filosofico e personale, attraversava, e continua ad attraversare, le opere di Deleuze e Foucault.

4. Gli anni del *grande freddo*

a. le ragioni della separazione

È noto che, a partire da un imprecisato momento del 1977, Deleuze e Foucault hanno smesso di parlarsi, e non si sono più incontrati.[53] A tutt'oggi, non è chiaro se ci sia stato un evento decisivo, o se si debba parlare di un concerto di accadimenti che indussero Foucault a misurare una distanza personale che lo separerà da Deleuze fino alla morte.
Un primo possibile motivo è la lunga lettera, *Désir et plaisir*, che Deleuze scrisse a Foucault all'indomani della pubblicazione della *Volonté de savoir*, nella quale Deleuze esprimeva, assieme al riconoscimento che *La volonté de savoir* produce un avanzamento della ricerca rispetto al *Sourveiller et punir*, e alla conferma di alcuni punti fermi comuni ai due filosofi – uno per tutti, il simultaneo rifiuto della coppia ideologia-repressione – alcune perplessità rispetto ai risultati, i tutta evidenza provvisori, della ricerca che Foucault aveva intrapreso, e che a Deleuze appare ancora oscura: «certains problèmes se posent pour moi, qui ne se posent pas pour Michel parce qu'ils sont d'avance résolus par ses recherches à lui».[54] Schematizzando, Deleuze confessa di non riuscire a leggere il rapporto fra le nuove forme di resistenza e il biopotere con i propri strumenti delle linee di fuga e dell'organizzazione del Corpo senza Organi, e non comprende «cette nouvelle conception de la vérité, au niveau de sa micro-analyse».[55] Infine, riconosce un franco dissidio sulle reciproche nozioni di *désir* e *plaisir*:[56]

> La dernière fois que nous nous sommes vu, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et affection, à peu près: je ne peux pas supporter le mot désir; même si vous l'employez autrement, je ne peux pas m'empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou que désir se dit réprimé. Michel ajoute: alors moi, ce que j'appelle "plaisir", c'est peut-être ce que vous appelez "désir"; mais, de toute façon, j'ai besoin d'un autre mot que désir.

Dal canto suo, aggiunge Deleuze:

> Je ne peux donner au plaisir aucune valeur positive, parce que le plaisir me paraît interrompre le procès immanent du désir; le plaisir me paraît du côté des strates et de l'organisation; et c'est dans le même mouvement que le désir est présenté comme soumis du dedans à la loi et scandé du dehors par les plaisir; dans les deux cas, il y à négation d'un champ d'immanence propre au désir.

---

53 Se non, forse, al convegno "TUNIX" a Berlino, nell'inverno 1978, al quale entrambi – assieme, fra gli altri, a Félix Guattari, André Glucksmann, David Cooper – parteciparono. Non ci sono però testimonianze, né pro né contro l'eventualità che i due si siano incontrati di persona.
54 *Désir et plaisir*, cit., p. 118.
55 *Ivi*.
56 Ibidem, pp. 118-119.

Al di là degli aspetti terminologici, una delle ragioni per cui Deleuze non può rinunciare agli "agencements de désir", per lui primi rispetto ai "dispositifs de pouvoir", è che essi gli permettono di rispondere «à la question, nécessaire pour moi, pas nécessaire pour Michel: comment le pouvoir peut-il être désiré?»[57]. A sua volta, Foucault nega che il tema della "servitù volontaria" sia il problema centrale del potere: «au cœur de la relation de pouvoir, la "provoquant" sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un «antagonisme» essentiel, il vaudrait mieux parler d'un "agonisme" – d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente».[58] Dieci anni dopo, Deleuze rinuncerà a descrivere i processi di soggettivazione in termini di desiderio, comprenderà l'iscrizione del concetto foucaultiano di "*verité*" all'interno della nietzscheana *volonté de verité* che Foucault prolungherà (ma questo Deleuze non poteva saperlo) fino alla dottrina stoico-cinica della *parrhesia* come forma di militanza filosofica e genealogia di un *altro* nichilismo, e giungerà attraverso Blanchot a una diversa, più complessa relazione non fra un *dedans* e un *dehors* assoluti, ma fra stadi relativi dei due concetti: si trattava dunque di questioni che andavano poste, al costo della rottura, proprio in nome di quella volontà di dire il vero come "dire tutto" che Foucault eleverà – e Deleuze esalterà nelle lezioni – come stile di vita.

Ma si sbaglierebbe a leggere, come pure è stato fatto, *Désir et plaisir* come la semplice registrazione delle reciproche differenze: questo testo è anche, e forse soprattutto, un tentativo di pensare a due, nello stile di Deleuze, i nuovi concetti che dall'una e dall'altra macchina di pensiero vengono elaborati. Lo si vede bene nelle pagine finali, dove Deleuze ritorna sul concetto di *diagramme* che aveva già attirato la sua attenzione nella recensione del 1975: «*un diagramme ne fonctionne jamais pour représenter un monde objectivé*; au contraire il organise un nouveau type de réalité. Le diagramme n'est pas une science, il est toujours affaire de politique. Il n'est pas un sujet de l'histoire, ni qui surplombe l'histoire. Il fait de l'histoire en défaisant les réalités et les significations précédentes, constituant autant de points d'émergence ou de créationnisme, de conjonctions inattendues, de continuums improbables»[59]. Deleuze comincia col constatare come funzione del diagramma può essere prolungata in direzione dei processi biopolitici:[60] «Le point de vue de *S et P* [= *Surveiller et punir*] suggérait que le diagramme, irréductible à l'instance globale de l'État, opérait peut-être une micro-unification des petits dispositifs. Faut-il comprendre maintenant que ce seront les processus bio-politiques qui auront cette fonction?»; poi, quasi rivolgendosi allo stesso Foucault, aggiunge: «J'avoue que la notion de diagramme me parait très riche: est-ce que Michel la retrouvera sur ce nouveau terrain?». Sembrerebbe la giusta chiusa della riflessione – e invece è il la per una vera e propria riflessione a voce alta su due linee di ricerca, per comprendere la quale bisogna ricordare che in quel frangente Deleuze e Guattari si interrogavano su come impedire che il concetto di *ligne de fuite* venisse frainteso in una sorta di irresponsabile "elogio della fuga",[61] e stavano lavorando su quella *machine de guerre* alla quale Deleuze dedicherà il corso del 1979-1980, in preparazione di un importante capitolo di *Mille plateaux*:

57 Ibidem, p. 114.

58 Michel Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1057.

59 Gilles Deleuze, *Écrivain non: un nouveau cartographe*, cit., p. 1223.

60 Gilles Deleuze, *Désir et plaisir*, cit., pp. 121-122.

61 Cfr. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996: «Mais même quand on distingue la fuite et le voyage, la fuite reste encore une opération ambiguë. Qu'est-ce qui nous dit que, sur une ligne de fuite, nous n'allons pas retrouver tout ce que nous fuyons? Fuyant l'éternel père-mère, n'allons-nous pas retrouver toutes les formations oedipiennes sur la ligne de fuite? Fuyant le fascisme, nous retrouvons des concrétions fascistes sur la ligne de fuite. Fuyant tout, comment ne pas reconstituer et notre pays natal, et nos formations de pouvoir, nos alcools, nos psychanalyses et nos papans-mamans? Comment faire pour que la ligne de fuite ne se confonde pas avec un pur et simple mouvement d'autodestruction, alcoolisme de Fitzgerald, découragement de Lawrence, suicide de Virginia Woolf, triste fin de Kérouac», pp. 49-50; «La grande erreur, la seule erreur, serait de croire qu'une ligne de fuite consiste à fuir la vie; la fuite dans l'imaginaire, ou dans l'art. Mais fuir au contraire, c'est produire du réel, créer de la vie, trouver une arme», p. 60.

> Mais du côté des lignes de résistance, ou de ce que j'appelle lignes de fuite, comment concevoir les rapports ou les conjugaisons, les conjonctions, les processus d'unification? Je dirais que le champ d'immanence collectif où se font à un moment donné les agencements, et où ils tracent leurs lignes de fuite, ont aussi un véritable diagramme. Il faut alors trouver l'agencement complexe capable d'effectuer ce diagramme, en opérant la conjonction des lignes ou des points de déterritorialisation. C'est en ce sens que je parlais d'une machine de guerre, tout à fait différente et de l'appareil d'État et des institutions militaires, mais aussi des dispositifs de pouvoir. On aurait donc d'une part: État – diagramme du pouvoir (l'État étant l'appareil molaire qui effectue les micro-données du diagramme comme plan d'organisation); d'autre part machine de guerre – diagramme des lignes de fuite (la machine de guerre étant l'agencement qui effectue les micro-données du diagramme comme plan d'immanence). Je m'arrête à ce point, puisque ça mettrait en jeu deux types de plans très différent, une espèce de plan transcendant d'organisation contre le plan immanent des agencements, et qu'on retomberait sur les problèmes précédents. Et là, je ne sais plus comment me situer par rapport aux recherches actuelles de Michel.

Una seconda ragione della rottura è stata rintracciata nell'*affaire*-Croissant, dal nome dell'avvocato della Rote Armee Fraktion Klaus Croissant, che l'11 luglio 1977 giunge a Parigi inseguito da un mandato di cattura della Repubblica Federale tedesca come membro effettivo della RAF. Nel breve periodo della sua permanenza in Francia – la richiesta d'asilo sarà rifiutata, Croissant arrestato il 30 settembre, e la domanda di estradizione accolta dalla Court d'Appel di Parigi il 16 novembre – numerosi intellettuali francesi – fra loro, oltre a Foucault, Deleuze e Guattari, anche Sartre, Simone de Beauvoir, Marguerite Duras – si mobilitano in difesa del diritto d'asilo per Croissant. In occasione del picchetto simbolico davanti alla prigione della Santé, il giorno in cui Croissant viene prelevato dal carcere per essere condotto alla frontiera franco-tedesca, Foucault viene brutalmente percosso dai gendarmi che caricano il presidio, e riporta una frattura alle costole.[62] Nondimeno, Foucault rifiuta di firmare l'appello proposto da Guattari, nel quale si accusa lo Stato tedesco di scivolare verso un autoritarismo di stampo dittatoriale, facendo proprio un concetto politico – la "germanizzazione dello Stato" – allora diffuso nella *gauche* europea[63]. Diversi interpreti, facendo propria la versione di Claude Muriac, leggono il rifiuto di Foucault come una presa di distanza dall'estremismo della cosiddetta Banda Baader-Meinhof, per mantenersi su un piano di stretto garantismo[64]. Questa lettura "garantista" della posizione foucaultiana contrasta però con l'evidenza

62 Con le parole dello stesso Foucault: «C'est alors qu'une quarantaine de policiers nous ont chargés. Les choses devaient se passer calmement, j'allais dire administrativement. Or les flics nous ont immédiatement assené des coups avec une rare brutalité comme s'ils avaient affaire à une foule hurlante», *Michel Foucault: «Désormais, la sécurité est au-dessus des lois»*, DEII n. 211, pp. 366-368, p. 366; cfr. Didier Eribon, *Michel Foucault*, cit., p. 307.

63 Sulla posizione di Deleuze e Guattari si veda il testo pubblicato su "Le Monde" il 2 novembre 1977: *Le pire moyen de faire l'Europe*, in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 135-137.

64 Ad esempio François Dosse, *Gilles Deleuze Félix Guattari*, cit., pp. 273-274; Didier Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 306-308; Eleanor Kaufman, *Madness and Repetition: The Absence of Work in Deleuze, Foucault, and Jacques Martin*, in E. Kaufman and K. J. Heller (eds.), *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, pp. 230-50 1998 («Foucault's support was on legal grounds, and he did not sign the petition that expressed a more vehement condemnation of West Germany's totalitarianising tendencies. The clash between Foucault's position and Deleuze's more extreme one seems to have been the principal ground for their falling-out», p. 248); David Machey, *The Lives of Michel Foucault*, Vintage, London 1994 («Foucault was prepared to fight for Croissants right to asylum, but he would not lend his name to any statement which lent support to a thesis associated with the Red Army Faction itself», p. 394).
Da queste interpretazioni si stacca nel modo più netto Sandro Chignola, *Prefazione* a Sandro Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre Corte, Verona 2006, pp. 5-12. Infine, più cauti Morar, Nail, Smith, op. cit., («Foucault refused to sign the petition because he wanted to more carefully define his support for Croissant», p. 9), che rimandano a Paul Patton, *Activism, Philosophy, and Actuality in Deleuze and Foucault*, "Deleuze Studies", vol. 4, 2010, supplement, pp. 84-103 («In

delle dichiarazioni di Foucault:[65]

> Je l'appelle réalité parce qu'un homme y a joué son existence libre et, par conséquent, peut-être sa vie. Réalité parce que des avocats se sont battus, et admirablement, avec des armes qui ne sont pas fictives: la loi, la vérité. Réalité encore parce qu'une part de notre histoire toute récente y était en jeu et, avec elle, le risque de ce qui peut nous arriver. Dans une affaire comme celle-là, la bataille juridique est une bataille bien réelle; et le tribunal n'est pas un théâtre d'ombres. Ce qui s'y trouve engagé? Un droit qui est celui de Croissant, qui est celui des avocats, lequel n'est qu'une partie, essentielle sans doute mais subordonnée, du droit de ceux qu'ils défendent; un droit qui est, plus généralement, celui des "gouvernés". Ce droit est plus précis, plus historiquement déterminé que les droits de l'homme: il est plus large que celui des administrés et des citoyens; on n'en a guère formulé la théorie. Notre histoire récente en a fait une réalité encore fragile mais précieuse pour un avenir qui porte partout la menace d'un État où les fonctions de gouvernement seraient hypertrophiées jusqu'à la gestion quotidienne des individus.[66]

Ancora più esplicito nelle due interviste immediatamente successive agli eventi del 16 novembre;[67] l'intervista a J.-P. Kauffmann, Foucault riconosce che «Toute la campagne sur la sécurité publique doit être appuyée – pour être crédible et rentable politiquement – par des mesures spectaculaires qui prouvent que le gouvernement peut agir vite et fort par-dessus la légalité. Désormais, la sécurité est au-dessus des lois. Le pouvoir a voulu montrer que l'arsenal juridique est incapable de protéger les citoyen»[68]. Nella successiva intervista a R. Lefort, dopo aver riconosciuto una *ratio* e una giustificazione morale nell'uso della violenza politica[69], Foucault centra il proprio discorso sulle

---

Foucault's case, [...] the political differences that emerged in 1977 carried over into his 1978 lectures on neoliberal governmentality», p. 85).

65 *Va-t-on extrader Klaus Croissant?*, DEII n. 210, pp. 361-364.

66 Nell'esplicitare i diritti dei governati, Foucault precisa: «Et, parmi ces droits des gouvernés que lentement et par des voies tortueuses on est en train de reconnaître, il en est un qui est essentiel: celui d'être défendu en justice. Or ce droit ne se limite pas à la possibilité d'avoir un avocat qui parle de vous, de façon plus ou moins contradictoire, avec le procureur comme si vous étiez absent ou comme si vous étiez, dans la procédure, un objet inerte à qui on ne demande guère que d'avouer ou de se taire. C'est un droit des gouvernés d'avoir des avocats qui ne sont pas, comme dans les pays de l'Est, de ces gens qui vous défendent en montrant bien qu'ils vous condamneraient si leur bonheur et votre malheur voulaient qu'ils soient vos juges. C'est un droit d'avoir un avocat qui parle pour vous, avec vous, qui vous permette de vous faire entendre et de garder votre vie, votre identité, et la force de votre refus. Droit d'autant plus indispensable que le détenu, du fait même de son emprisonnement, est toujours dans un état d'infériorité juridique, dans une situation de "moindre droit"; et que les autorités disposent, avec les médias, d'une autre scène où elles font jouer un procès qui est souvent sans réplique possible ou du moins sans réponse proportionnée. C'est ce droit qu'on a voulu retirer, en Allemagne, au groupe Baader en persécutant ses avocats: il y a actuellement soixante-dix avocats allemands qui le sont», ibidem, p. 365.

67 È significativo che siano cronologicamente intercalate dall'importante *Le pouvoir, une bête magnifique*, DEII n. 212, pp. 368-382.

68 *Michel Foucault: «Désormais, la sécurité est au-dessus des lois»*, DEII n. 211, pp. 367.

69 *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, DEII n. 213, pp. 383-384: «À partir du moment où il peut s'ancrer dans un mouvement national, un terrorisme est jusqu'à un certain point accepté. […] Il est moralement justifié. Les mouvements révolutionnaires ne réussissent et ne prennent leur plein effet historiqueque dans la mesure où ils sont liés à des mouvements nationalistes: cette loi fait du nationalisme la condition d'une dynamique historique de masse au XXe siècle; elle vaut pour le terrorisme comme pour tout autre forme d'action. [...] En revanche, ce qui est fondamentalement récusé, c'est un mouvement de terrorisme où l'on dit, au nom de la classe, au nom d'un groupe politique, au nom d'une avant-garde, au nom d'un groupe marginal: "Je me lève, je pose une bombe et je menace de tuer quelqu'un pour obtenir tel ou tel truc". Ça, ça ne marche pas. Je ne dis pas qu'on a tort ou raison. Je décris ce qui se passe». Si noti, sulla specifica questione del confine fra terrorismo e pratica politica, come le parole di Foucault siano del tutto coerenti con quelle di Deleuze e Guattari: «La question de la violence, et même du terrorisme, n'a pas cessé d'agiter le mouvement révolutionnaire et ouvrier depuis le siècle dernier, sous des formes très diverses, comme réponse à la violence impérialiste. Les mêmes question se posent aujourd'hui en rapport avec les peuples du tiers-monde, dont Baader et son groupe se réclamaient, considérant l'Allemagne comme un agent essentiel de leur

società sicuritarie:

> La vocation de l'État, c'est d'être totalitaire, c'est-à-dire finalement de faire un contrôle précis de tout. Mais je pense tout de même qu'un État totalitaire au sens strict est un État dans lequel les partis politiques, les appareils d'État, les systèmes institutionnels, l'idéologie font corps en une espèce d'unité qui est contrôlée de haut en bas, sans fissures, sans lacunes et sans déviations possibles. […] Les sociétés de sécurité qui sont en train de se mettre en place tolèrent, elles, toute une série de comportements différents, variés, à la limite déviants, antagonistes même les uns avec les autres; à condition, c'est vrai, que ceux-ci se trouvent dans une certaine enveloppe qui éliminera des choses, des gens, des comportements considérés comme accidentels et dangereux. [...] Dans cette enveloppe, il y a une marge de manoeuvre et un pluralisme tolérés infiniment plus grands que dans les totalitarismes. C'est un pouvoir plus habile, plus subtil que celui du totalitarisme. Que la désignation du danger soit l'effet d'un pouvoir n'autorise pas à parler d'un pouvoir de type totalitaire. C'est un pouvoir de type nouveau. Le problème n'est pas de recoder les phénomènes actuels avec des vieux concepts historiques. Il faut désigner, dans ce qui se passe actuellement, ce qu'il y a de spécifique, s'adresser à cette spécificité et lutter contre elle, en essayant de l'analyser et de lui trouver les mots et les descriptions qui lui conviennent.

L'appello che Foucault non firmerà manca, insomma, di quella piena comprensione delle società neo-liberali del quale Foucault sta tracciando la genealogia e descrivendo l'analitica delle istituzione, delle tecniche di *governance* e dei processi di soggettivazione, e che non per caso vengono comprese sotto lo stigma di *società sicuritarie*:[70]

> Sono società tolleranti, vocazionalmente aperte, *proprio perché sono* società liberali; accettano comportamenti devianti, accolgono identità collettive anche contrapposte le une alle altre, accettano tassi ineliminabili di illegalità, e tuttavia, anzi, proprio per questo, si dimostrano essere ininterrottamente percorse da meccanismi sempre più sottili, elastici e pervasivi di sorveglianza volti a "governare" i rischi che quella stessa libertà comporta.

È solo rimuovendo alla radice questa comprensione delle società neo-liberali – non certo la sola intenzionale rimozione, peraltro[71] – che si è potuta costruire un'immagine accomodante di un

---

oppression», *Le pire moyen de faire l'Europe*, in *Deux régimes de fous*, cit., p. 137.

70 Sandro Chignola, *Prefazione*, cit., p. 10.

71 Si pensi al rapporto Foucault-Marx, sul quale per il momento basti il richiamo all'uso marxiano e foucaultiano della nozione di "popolazione"; cfr. Alessandro Pandolfi, *La "natura" della popolazione*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita*, cit., pp. 91-116: «Destrutturando la nozione di popolazione e mostrandone la tendenza antagonista che la costituisce e la pervade, per Foucault, Marx ne sopprime la problematica biopolitica per ritrovare la stessa popolazione "sotto forma non più di bio-economica, bensì storico politica di classe, di confronto e di lotta di classe" [STP, p.]. […] Sopprimendo la problematica biopolitica della popolazione, Marx fornisce un'alternativa che, se valgono le implicazioni articolate da Foucault, vale come alternativa alla stessa politica moderna» (p. 111). Sull'*agencement* Marx-Foucault si veda il recente, importante Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan, *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015.

Foucault "post-rivoluzionario"[72] attratto da una "tentazione neo-liberale"[73].
In definitiva, l'*affaire*-Croissant ha meno a che fare con una pretesa fascistizzazione (o, come usava dire al tempo, "germanizzazione") dello Stato, e più con «*ce qui se passe actuellement*». Ovvero, col *décalage* di tecniche disciplinari e pratiche governamentali che Foucault comincia ad analizzare nei Corsi: «l'urgenza di Foucault è l'attualità. Il modo di affrontarla […], il tracciare la diagonale genealogica tra il presente e la sua storia»[74]. La stessa urgenza che coglierà Deleuze quando, riprendendo in mano i testi foucaultiani disponibili alla morte dell'amico, formulerà il concetto di "*société de contrôle*".
Si vede bene come le stesse (possibili) ragioni di un dissidio abbiano operato in modo sotterraneo verso quella *fiction* filosofica che Deleuze produrrà nel 1986:[75] «Dans ce livre, je [essaie] de tracer une transversale, une diagonale qui irait forcément de lui à moi, et qui dirait quelque chose de ses buts et de ses combats comme je les ai perçus». Vale allora la pena di ricordare le parole con le quali, con grande modestia e pudore, Deleuze ricorderà quella separazione, alludendo a una più profonda e personale causa:[76]

> Comme chez tous les grandes penseurs, sa pensée a toujours procédé par crises et secousses

72 Come sostiene Michael C. Behrent, *Accidents Happen: François Ewald, the "Antirevolutionary" Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State*, in "The Journal of Modern History" n. 82, sept. 2010, pp. 585-624, secondo il quale «an examination of Ewald's career suggests that Foucault's philosophy of power might have other implications than denunciation and resistance. […] A newfound appreciation of the complexity of modern governmental techniques led Ewald to see them not merely as repressive and disciplinary but also as "open and playable". Thus, in addition to defining a fresh research agenda, Foucault and his circle in the late seventies nurtured a political outlook that, without succumbing to complacency, renounced the temptation of revolutionary politics once and for all» (p. 587); Behrent riporta, abbreviandolo, un giudizio di Antonio Negri sul "foucaultismo di destra" di Ewald – «François Ewald doit faire son autocritique, lui qui, comme tous les foucaldiens de droite, a considéré que la loi du marché pouvait fonctionner sans la garantie de l'Etat. Aujourd'hui c'est le vrai Foucault qui gagne, celui qui continue Marx dans l'analyse du contrôle. Le marché libre n'a jamais existé, cela a toujours été une mystification. Comme Foucault l'avait très bien dit, ce n'est pas la guerre qui est la continuation de la politique mais la politique qui est la continuation de la guerre» (Antonio Negri, *C'est la lutte des talibans du dollar contre les talibans du pétrole*, "Le Monde", 4 oct. 2001) e commenta: «Negri's characterization of the "true Foucault" rests on a plausible and pervasive view of Foucault's significance. Perhaps Foucault's most enduring achievement was his single-minded insistence on the centrality of power to any serious analysis of history and society. He challenged traditional conceptions of power through a number of bracing displacements. Rather than asserting the primacy of economic structures (as did his Marxist contemporaries), he argued for the irreducibility of power relations» (op. cit., p. 586); cfr. altresì Gary Becker, François Ewald et Bernard E. Harcourt, *Gary Becker dialogue avec Michel Foucault*, in "Socio. La nouvelle revue des sciences sociales", n. 3, 2014, pp. 265-288. Fondato sulle stesse equivoche basi delle interpretazioni "neo-liberali" mi sembra essere quella di Jacques Michel Donzelot, *Foucault et l'intelligence du libéralisme*, in "Esprit" nov. 2005, pp. 60-82 (anche in trad. ingl. *Michel Foucault and liberal intelligence*, in "Economy and Society" n. 1 2008, pp. 115-134), che sulla «démonstration que le néolibéralisme est tout sauf la reprise des vieilles théories libérales, parce qu'il opère un glissement décisif quant au rôle de l'État et la conception de l'échange» cerca di fondare «entre cette voie rétroactive, chère à la gauche traditionnelle, et celle du néolibéralisme, une voie médiane, la troisième voie justement, représentée en son temps par Bill Clinton et adaptée à l'Europe par Tony Blair».

73 Da ultimo il volume collettivo curato da Daniel Zamora *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, éd. Aden, Paris 2014, con contributi, fra gli altri, dello stesso Zamora, Michael C. Behrent, Michael Scott Christofferson.

74 Sandro Chignola, *Prefazione*, cit., p. 10. Concorde su questo specifico punto Paul Patton, *Activism, Philosophy, and Actuality in Deleuze and Foucault*, cit., p. 92: «Foucault's increasing distance from the views of his former friends is apparent in his own comments on "the German model" in lectures delivered in the first half of the following year [...]. They make it clear that the role of "the German model" in the immediate political context is part of the reason for undertaking these historical analyses of neoliberal governmentality, even as they develop an account of this model very different from that put forward by Deleuze and Guattari». Cfr. anche STP, p. 270 dove Foucault cita l'articolo scritto da Jean Genet, *Violence et brutalité,* "Le Monde", 2 sept. 1977, in difesa dei metodi usati da Andreas Baader in parallelo con un testo anonimo del XVII secolo a sostegno della legittimità pretesa dalla ragion di Stato nell'uso della brutalità e della violenza.

75 Gilles Deleuze, *Fendre les choses, fendre les mots*, in *Pourparlers*, cit., p. 121.

76 Ibidem, p. 115.

> comme condition de création, comme condition d'une cohérence ultime. J'ai eu l'impression qu'il voulait être seul, aller là où on ne pourrait pas le suivre, sauf quelques intimes. J'avais beaucoup plus besoin de lui que lui de moi.

b. sguardi a distanza

Deleuze e Foucault non si rincontreranno più. Poco prima di morire, Foucault, benché stremato dalla malattia, accetterà la richiesta d'intervista di un'allieva di Deleuze, André Scala: un gesto che sembrava preludere a un successivo incontro, che la brusca accelerazione della malattia impedirà.
Nondimeno, è corretto dire che la rottura fa cessare anche il reciproco interesse dell'uno verso l'opera dell'altro? Deleuze afferma, ripensando a quel periodo: «On travaillait séparément, chacun de notre côté. Je suis sûr qu'il lisait ce que je faisais, je lisais avec passion ce qu'il faisait, mais on ne parlait pas beaucoup».[77] In effetti, le reciproche occorrenze sembrano confermare che i due filosofi, nel *big chill* di questi anni, continuano a tenersi d'occhio.
Mille plateaux, il secondo grande libro di Deleuze e Guattari del 1980, è non solo ricco di citazioni foucaultiane, ma costituisce di fatto un primo tentativo di sistematizzare la riflessione di/su Foucault. Esemplare, ad esempio, questa sintesi della teoria degli enunciati, nella quale appare con evidenza la politicità del discorso foucaultiano sul linguaggio e la sua continuità con le opere successive:[78]

> Michel Foucault a développé une théorie des énoncés, suivant des niveaux successifs et qui recoupent l'ensemble de ces problèmes. 1. Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault distingue deux sortes de "multiplicités", de contenu et d'expression, qui ne se laissent pas réduire à des rapports de correspondance ou de causalité, mais sont en présupposition réciproque; 2. Dans *Surveiller et punir*, il cherche une instance capable de rendre compte des deux formes hétérogènes imbriquées l'une dans l'autre, et la trouve dans des agencements de pouvoir ou micro-pouvoirs; 3. Mais aussi la série de ces agencements collectifs (école, armée, usine, hôpital, prison, etc.) ne sont que des degrés ou singularités dans un "diagramme" abstrait, qui comporte uniquement pour son compte matière et fonction (multiplicité humaine quelconque à contrôler); 4. L'*Histoire de la sexualité* va encore dans une autre direction, puisque les agencements n'y sont plus rapportés et confrontés à un diagramme, mais à une "biopolitique de la population" comme machine abstraite. – Nos seules différences avec Foucault porteraient sur les points suivants; 1. les agencements ne nous paraissent pas avant tout de pouvoir, mais de désir, le désir étant toujours agencé, et le pouvoir une dimension stratifiée de l'agencement; 2. le diagramme ou la machine abstraite ont des lignes de fuite qui sont premières, et qui ne sont pas, dans un agencement, des phénomènes de résistance ou de riposte, mais des pointes de création et de déterritorialisation.

Deleuze e Guattari attribuiscono alla ricerca di Foucault, nella quale *Sourveiller et punir* è in relazione di continuità fra i testi precedenti e quelli successivi, il principio fondamentale che «il ne faut jamais confronter des mots et des choses supposés correspondants, ni des signifiants et des signifiés supposés conformes, mais des formalisations distinctes, en état d'équilibre instable ou de présupposition réciproque», che deducono dalla constatazione che «pour ajuster les deux types de formes, les segments de contenu et les segments d'expression, il faut tout un agencement concret à double pince ou plutôt double tête, qui tienne compte de leur distinction réelle. Il faut toute une organisation qui articule les formations de puissance et les régimes de signes, et qui travaille au niveau moléculaire (ce que Foucault appelle les sociétés à pouvoir disciplinaire»:[79]

77 Gilles Deleuze, *Foucault et les prisons*, in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 254-262, p. 262.
78 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980, pp. 175-176, n. 36.
79 Ibidem, pp. 85-86.

> Empruntons à Foucault une analyse exemplaire, et qui concerne d'autant plus la linguistique qu'elle n'en a pas l'air: soit une chose comme la prison. La prison, c'est une forme, la "forme-prison", une forme de contenu sur une strate, en rapport avec d'autres formes de contenus (école, caserme, hôpital, usine). Or cette chose ou cette forme ne renvoient pas au mot "prison", mais à de tout autres mots et concepts, tels que "délinquant, délinquance", qui expriment une nouvelle manière de classer, d'énoncer, de traduire et même de faire des actes criminels. "Délinquance" est la forme d'expression en présupposition réciproque avec la forme de contenu "prison". Ce n'est pas du tout un signifiant, même juridique, dont la prison serait le signifie.

Più avanti, a proposito dei regimi dei segni, Deleuze e Guattari riprendono la teoria dell'enunciato di Foucault, richiamando quella pagina sugli incorporei che Foucault a sua volta riprendeva da *Logique du sens* – una ripresa che fa da ponte fra le prime produzioni deleuziane sugli stoici, e le pagine sugli stoici in *Le pli*:[80]

> Comme Foucault le montre bien, les régimes de signes sont seulement des fonctions d'existence du langage, qui tantôt passent par des langues diverses, tantôt se distribuent dans une même langue, et qui ne se confondent ni avec une structure ni avec des unités de tel ou tel ordre, mais les croise et les faits apparaître dans l'espace et dans le temps. C'est en ce sens que les régimes de signes sont des agencements d'énonciation, dont aucune catégorie linguistique ne suffit à rendre compte: *ce qui fait d'une proposition ou même d'un simple mot un "énoncé"* renvoie à des présupposés implicites, non explicitables, qui mobilisent des variables pragmatiques propres à l'énonciation (transformations incorporelles). Il est donc exclu que l'agencement puisse s'expliquer par le signifiant, ou bien par le sujet, puisque ceux-ci renvoient au contraire à des variables d'énonciation dans l'agencement.

A sua volta, Foucault farà il punto, quantomeno rispetto alla comune origine nietzscheana delle rispettive linee di ricerca, dei suoi rapporti con Deleuze in una intervista del 1983:[81]

> Je suis en train de parler de moi, il faudrait parler aussi de Deleuze. Deleuze a écrit son livre sur Nietzsche dans les années soixante. Je suis à peu près sûr qu'il a dû, lui qui s'intéressait à l'empirisme, à Hume, et justement aussi à cette même question: est-ce que la théorie du sujet dont on dispose avec la phénoménologie, est-ce que cette théorie du sujet est satisfaisante? – question à laquelle il échappait par le biais de l'empirisme de Hume –, je suis persuadé qu'il a rencontré Nietzsche dans les mêmes conditions. Donc, je dirais que tout ce qui s'est passé autour des années soixante venait bien de cette insatisfaction devant la théorie phénoménologique du sujet, avec différentes échappées, différentes échappatoires, différentes percées, selon qu'on prend un terme négatif ou positif, vers la linguistique, vers la psychanalyse, vers Nietzsche. […] En tout cas, si Deleuze a écrit un superbe livre sur Nietzsche, dans le reste de son oeuvre, la présence de Nietzsche est certes sensible, mais sans qu'il y ait aucune référence bruyante ni aucune volonté de lever bien haut le drapeau nietzschéen pour quelques effets de rhétorique ou quelques effets politiques. Ce qui est frappant, c'est que quelqu'un comme Deleuze a simplement pris Nietzsche sérieusement et il l'a pris au sérieux. Moi aussi, c'est ce que j'ai voulu faire...

Da questa comune insoddisfazione che conduceva a (ri)leggere Nietzsche, due percorsi di ricerca

80 Ibidem, p. 174.
81 *Structuralisme et poststructuralisme*, DEII n. 330, pp. 1255-1256, 1263.

che Foucault vede differenziarsi senza che l'uno costituisca la negazione o l'avversario dell'altro:[82]

> Il me semble que son problème a bien été, en effet, au moins pendant longtemps, de poser ce problème du désir; et c'est vraisemblablement dans la théorie du désir qu'on voit chez lui les effets de la relation à Nietzsche, alors que mon problème n'a pas cessé d'être toujours la vérité, le dire vrai, le *wahr-sagen* – ce que c'est que dire vrai – et le rapport entre dire vrai et formes de réflexivité, réflexivité de soi sur soi.

Chiarita con grande franchezza e senza alcuna acrimonia questa divergenza teorica, Foucault può redigere una vera e propria messa a punto della questione del desiderio e del soggetto desiderante, in testo che, scritto per introdurre il secondo volume dell'*Histoire de la sexualité*, viene pubblicato a se stante nel novembre 1983.[83] Anche se Deleuze non viene esplicitamente nominato, è evidente quale sia il destinatario di questa pacata volontà di chiarire quello che a Foucault sembra essere stato un malinteso. In anni nei quali «la notion de désir ou celle de sujet désirant» sembravano comunemente accettate, Foucault si era venuto a trovare in difficoltà rispetto a queste nozioni:

> Cette acceptation même était étrange: c'est ce thème en effet qu'on retrouvait, selon certaines variantes, au coeur même de la théorie classique de la sexualité, mais aussi bien dans les conceptions qui cherchaient à s'en déprendre; c'était lui aussi qui semblait avoir été hérité, au XIXe et au XXe siècle, d'une longue tradition chrétienne. L'expérience de la sexualité peut bien se distinguer, comme une figure historique singulière, de l'expérience chrétienne de la "chair": elles semblent hantées toutes deux par la présence de l'"homme de désir". En tout cas, il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIIIe siècle, sans faire, à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre une "généalogie"; mais par là, je ne veux pas dire faire une histoire des conceptions successives du désir, de la concupiscence ou de la libido, mais analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu.

Questa genealogia, come Foucault per altri versi spiega nella conferenza americana sull'origine dell'ermeneutica del sé, porta allo studio di come gli individui si relazionano con sé e con gli altri – «Si tratta di cercare un altro tipo di filosofia critica: non una filosofia critica che cerchi di determinare le condizioni e i limiti della nostra possibile conoscenza dell'oggetto, ma una filosofia critica che ricerchi le condizioni e le indefinite possibilità per trasformare il soggetto, per trasformare noi stessi»[84] –, e in definitiva all'analisi di un'*ermeneutica del desiderio* all'interno della quale il comportamento sessuale non ha il ruolo di oggetto di studio esclusivo:[85] «En somme, pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une "sexualité", il était utile de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme

82 Ibidem, p. 1264.

83 *Usage des plaisirs et techniques de soi*, DEII n. 338, pp. 1359-1360.

84 Michel Foucault, *Sogettività e verità,* in *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di Materiali Foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012 (ed. or. *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*, in "Political Theory" n. 2, 1993, pp. 198-227), p. 38; prosegue Foucault: «Fino ad oggi ho proceduto con questo progetto generale in due modi. Da una parte, ho trattato le moderne costruzioni teoriche relative al soggetto in generale: in un libro precedente ho provato ad analizzare le teorie del soggetto concepito come essere che parla, vive e lavora. Dall'altra, ho preso in esame anche quelle conoscenze più pratiche che si sono formate all'interno di istituzioni come gli ospedali, i manicomi e le prigioni, dove alcuni soggetti divenivano oggeti di sapere e, al contempo, oggetti di dominio. Adesso vorrei studiare quelle forme di conoscenza [*understanding*] che il soggetto ha creato a proposito di sé stesso».

85 *Usage des plaisirs et techniques de soi*, DEII n. 338, pp. 1360.

occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir».
Da qui la necessità di un *déplacement théorique* che lo ha condotto «à s'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir»:[86]

> Il avait fallu aussi un déplacement théorique pour analyser ce qu'on décrit souvent comme les manifestations du "pouvoir": il avait conduit à s'interroger plutôt sur les relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs. Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le "sujet"; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres – sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au XVIIe et au XVIIIe siècle –, puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer: étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'"histoire de l'homme de désir". Mais il était clair qu'entreprendre cette généalogie m'entraînait très loin de mon projet primitif. Je devais choisir: ou bien maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi.

Foucault ha scelto la seconda via, «en réfléchissant qu'après tout, ce à quoi je suis tenu, ce à quoi j'ai voulu me tenir depuis bien des années, c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoirede la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances; mais une analyse des "jeux de vérité", des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé». Una linea di ricerca che Deleuze leggerà come processo di soggettivazione – ma di cui riuscirà a venire a capo solo attraverso la creazione di un nuovo strumento concettuale: *le pli*.

5. "Sur les principaux concepts de Michel Foucault"

Come attesta David Lapoujade, alla morte di Foucault Deleuze redige un testo che «est vraisemblablement une première version de ce qui devait donner lieu à la rédaction de *Foucault*. Le texte dactylographié porte des corrections éditoriales qui témoignent de la volonté qu'avait eu Deleuze de le voir publié. Le cours consacré à Foucault à l'université de Saint-Denis en 1985-86, ainsi que l'ouvrage qu'il rédige simultanément, le dissuaderont de publier l'article»[87]. Di questo lavoro è interessante sottolineare affinità e differenze rispetto alla lettura che Deleuze ci darà nel corso (e nel successivo libro).
Il testo presenta una suddivisione in tre parti, che Deleuze manterrà nello svolgimento del corso:

> *1. Les strates ou formations historiques: le visible et l'énonçable (Savoir)*
> *2. Les stratégies ou le non-stratifié (Pouvoir)*: *la pensée du dehors*
> *3. Les plissements ou le dedans de la pensée (Désir)*

La prima parte riprende la distinzione, già enunciata nella recensione a *Surveiller et punir*, fra le due forme del visibile e dell'enunciabile:

86 *Ivi*.
87 *Sur les principaux concepts de Michel Foucault*, cit., p. 226 nota. In questo paragrafo sarà citato direttamente nel testo con la sigla PPF, con il numero di pagina corrispondente fra parentesi quadre.

> Les énoncés ne sont jamais directement lisibles ou même dicibles, bien qu'ils ne soient pas cachés. Ils ne deviennent lisibles, dicibles, qu'en rapport avec des conditions qui les rendent tels, et qui constituent leur inscription sur un "socle énonciatif". La condition, c'est "il y a du langage", c'est-à-dire un mode d'être du langage sur chaque strate, une manière variable dont le langage est, est plein et se rassemble *(Les Mots et les choses)*. Il faut donc fendre, ouvrir les mots, les phrases ou les propositions, pour appréhender la manière dont le langage apparaît dans telle strate, la dimension qui donne *du* langage et conditionne les énoncés [PPF, p. 229].

In sintesi, «chaque strate, formation historique ou positivité, est faite de l'entrelacement des énoncés déterminants et des visibilités déterminables, en tant qu'ils sont hétérogènes, mais que cette hétérogénéité n'empêche pas leur mutuelle insertion» [PPF, p. 232].

La ricerca delle condizioni di leggibilità e visibilità – *il y a du langage*, e *il y a de la lumière* – costituisce, secondo Deleuze, il tratto neo-kantiano di Foucault, «parce que les visibilités forment avec leurs conditions une Réceptivité, et les énonçables, avec les leurs, une Spontanéité». Nondimeno, Deleuze sottolinea due differenze:

> Cette recherche des conditions constitue une sorte de néo-kantisme chez Foucault. A deux différences près, que Foucault formule dans *Les Mots et les choses*: les conditions sont celles de l'expérience réelle et non de l'expérience possible, elles sont donc du côté de l'"objet" et non d'un "sujet" universel; elles portent sur les formations historiques ou les synthèses *a posteriori* comme strates, et non sur la synthèse *a priori* de toute expérience possible [PPF, p. 230].

Il neo-kantismo di Foucault si presenta come «transformation du kantisme» [PPF, p. 230], al cui interno Deleuze individua una delle «thèses essentielles de Foucault»: «dès le début, *différence de nature* entre le visible et l'énonçable, bien qu'ils s'insèrent l'un dans l'autre, et ne cessent de se pénétrer pour composer chaque strate ou chaque savoir» [PPF, pp. 230-231].
Ma al rapporto Kant-Foucaut, nel quale si legge in filigrana un rapporto Kant-Deleuze, manca ancora quello che sarà il *pivot* dell'interpretazione del corso: quel concetto di *finitude constituante*[88] che Deleuze rintraccerà nella parte finale di *Les mots et les choses*, e che deriva dal grande libro su Kant e il neo-kantismo di Jules Vuillemin *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*.[89]
Compare invece già qui il concatenamento Foucault-Blanchot, incentrato sull'affermazione blanchottiana «parler n'est pas voir», e già problematizzata: «tandis que Blanchot insistait sur le primat du parler comme déterminant, Foucault (malgré des impressions trop rapides) maintient la spécificité du voir, l'irréductibilité du voir comme déterminable» [PPF, p. 231]. Su questo

88 Concetto sul quale Deleuze aveva peraltro già riflettuto sia nel suo libro su Kant (*La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris 1963, p. 98), sia in una lezione del 14 marzo 1978: cfr. la lezione n. 14 del 4 marzo 1986.

89 Jules Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, Paris 1955. La tesi generale del libro, svolta attraverso un esame di quelli che Vuillemin considera i tre "neo-kantiani" Fichte, Cohen ed Heidegger, è che il post-kantismo (Fichte, Cohen, Heidegger) è segnato dal tentativo di restituire alla "*finitude constituante*" il suo primato ed esorcizzare il ritorno dell'Assoluto (Hegel), una volta che la critica hegeliana ha messo in luce l'aspetto problematico, o ambivalente, della rivoluzione copernicana e della sua "*métaphysique de la finitude*": «La nouvelle métaphysique kantienne est-ellle une métaphysique de l'infini ou de la finitude? La Révolution copernicienne est-elle un acte authentique de libération de l'homme ou un bavardage ambigu? [...] La Révolution copernicienne reste en réalité hésitantee entre deux positions existentielles contradictoires [la prédestination luthérienne ou l'humanisme d'Érasme]. [...] Tel est le problème qu'evoquent quelques paragraphes de la *Phénomenologie de l'Esprit*: la philosophie transcendentale réalise-t-elle le programme de la Révolution copernicienne et atteint-elle la source dernière d'une vérité désormais libre, coupée des "arrière-mondes": *la finitude constituante*?» (J. Vuillemin, op. cit., p. 11).

concatenamento Deleuze ritornerà in una importante lezione del corso del 1984-1985[90], la cui ripresa nel corso su Foucault attesta la presenza di Foucault all'interno della produzione del libro su *L'image-temps*.[91]

Accanto all'asse del sapere, Deleuze pone un secondo asse – quello del potere. Non si tratta di una pedissequa constatazione derivata dalla successione degli studi foucaultiani, ma di una precisa esigenza teorica: la «coadaptation» del visibile e dell'enunciabile non si dà in natura, dev'essere prodotta: «il faut qu'elle soit positivement engendrée, par une nouvelle instance comparable à ce que Kant appelait "schématisme"». L'analogo dello schematismo kantiano sarà la nozione di *diagramma*, uno strumento del quale, come vedremo, è davvero arduo stabilire la paternità fra Deleuze-Guattari e Foucault.
Torniamo alla pagina del 1984: «Mais il s'agit maintenant d'un *rapport de forces,* et non plus d'un rapport entre deux formes comme dans le savoir»:

> Les classes et l'Etat ne sont pas des forces, mais des sujets qui les alignent, les intègrent globalement et en effectuent les rapports, sur et dans les strates. Ce sont des agents de stratification, qui supposent les rapports de forces avant tout sujet et objet. C'est pourquoi le pouvoir s'exerce avant de se posséder: affaire de stratégie, "stratégies anonymes presque muettes" et aveugles. [...]. C'est pourquoi aussi le pouvoir nous fait entrer dans une "microphysique", ou se présente comme un ensemble de micropouvoirs [PPF, p. 233].

Questo passo su microfisica e micropoteri si prolunga in una considerazione all'apparenza banale: «Si Foucault s'oppose plus tard à toute conception répressive du pouvoir, jugée facile et hâtive, c'est parce que le rapport de forces ne se laisse pas déterminer comme une simple violence». E invece questo passo è di grande importanza, perché le linee successive rivelano la lettura della fondamentale conferenza *Le sujet et le pouvoir*, che Deleuze cita sempre nella versione francese del 1984:

> Le rapport de la force avec la force consiste dans la manière dont une force en affecte d'autres, et est affectée par d'autres; on peut à cet égard faire des listes de "fonctions": prélever et soustraire, dénombrer et contrôler, composer et faire croître, etc. La force elle-même se définit par un double pouvoir, d'affecter et d'être affectée, ce pourquoi elle n'est pas séparable du rapport avec d'autres forces qui, chaque fois, détermine ou remplit ces pouvoirs.

È chiaro che Deleuze ha davanti a sé questo passo della conferenza americana di Foucault:[92]

> En fait, ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses: elle force, elle plie, elle brise, elle détruit: elle referme toutes les possibilités; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la

90 Si tratta della lezione del 20 novembre 1984 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=196; http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=368; http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=369]: «C'est des penseurs comme Blanchot, comme Foucault, qui nous disent que la pensée vient du dehors. En d'autres termes, la pensée sera définie comme puissance du dehors, force du dehors. Et Foucault lâche cette formule – comme répondant et qu'il présente comme répondant à la fois à sa propre pensée et à celle de Blanchot, quand le dehors se creuse et attire l'intériorité. Quand le dehors se creuse et attire l'intériorité, il dit: "C'est ça la pensée, ou du moins c'est ça "notre" pensée". Notre pensée c'est quand le dehors se creuse et attire l'intériorité».

91 Gilles Deleuze, *L'image-temps. Cinéma 2*, Minuit, Paris 1985.

92 *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1055.

> passivité; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir que "l'autre" (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles».

Nondimeno, nell'elencare le funzioni di potere – «prélever et soustraire, dénombrer et contrôler, composer et faire croître» – Deleuze si attiene a un elenco dedotto da *Surveiller et punir* e dalle pagine sull'economia politica di *Les mots et les choses* (la spia è la funzione del *prélever*), e non a quell'elenco che Foucault enuncia subito dopo:

> [Le pouvoir] incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable; à la limite, il contraint ou empêche absolument; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions.

Questa pagina permette quindi non solo di approssimare la composizione del testo del 1984[93], ma anche di affermare l'esistenza di una prima lettura, alla quale ne seguirà una seconda, che sarà esplicitata nella lezione del 7 gennaio 1986.[94]

Poco oltre, incontriamo un altro dei concetti-chiave della lettura deleuziana: l'espace du Dehors. Vale a dire, un nuovo concatenamento concettuale che Deleuze, a partire dall'affermazione che «penser appartient au Dehors, pour autant que celui-ci, "orage abstrait", s'engouffre dans l'interstice entre voir et parler»[95] [PPF, p. 237], opera fra Blanchot e Foucault:

> Si la force est toujours en rapport avec d'autres forces, les forces renvoient nécessairement à un Dehors irréductible, fait de distances indécomposables, par lequel une force agit sur une autre, ou est agie par une autre. C'est toujous du dehors qu'une force confère à d'autres, ou reçoit des autres, l'affectation variable qui n'existe qu'à telle distance ou sous tel rapport. Il y a donc un perpétuel devenir des forces, qui double l'histoire ou plutôt l'enveloppe, suivant une conception nietzschéenne [PPF, p. 236].

Anche qui, a un tema che prelude al corso, ne corrisponde uno ancora assente: il rapporto Foucault-Heidegger. Proprio dal concatenamento Blanchot-Foucault, mediato dalla grande definizione di Bichat della vita come «ciò che resiste alla morte», Deleuze trarrà un *essere per la morte* come resistenza, come *franchir la ligne*, come produzione di soggettivazione, opposto e incompatibile con Heidegger, marcando in modo netto – cioè facendo critica filosofica – la distanza fra i due.
Per ora, il *dehors* è utile a tracciare quel diagramma che costituisce, in senso lato, lo schematismo dell'analitica delle forze:

> C'est ainsi que le dehors est toujours ouverture d'un avenir, avec lequel rien ne finit, puisque

93 Hubert Dreyfuss, Paul Robinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, avec un entretien et deux essais de Michel Foucault, Gallimard, Paris. Il libro è stato pubblicato il 23 ottobre 1984: il testo di Deleuze è stato quindi redatto non più tardi di due mesi dopo la lettura dei due testi foucaultiani.

94 Si tratta di una delle lezioni più dense e meglio riuscite dell'intero corso. Poiché la lezione si apre con un omaggio a François Châtelet, morto durante la pausa natalizia del corso, viene spontaneo pensare che l'alta qualità di questa lezione sia stata prodotta dalla passione per l'amico perduto.

95 Cfr. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Conversations*, cit., p. 89: «Sortir de la philosophie, faire n'importe quoi, pour pouvoir la produire du dehors. Les philosophe sont toujours été autre chose, ils sont nés d'autre chose».

> rien n'a commencé, mais tout se métamorphose. *Le diagramme comme détermination d'un ensemble de rapports de force* n'épuise pas la force, qui peut entrer sous d'autres rapports et dans d'autres compositions. Le diagramme est issu du dehors, mais le dehors ne se confond avec aucun diagramme, ne cessant d'en "tirer" de nouveaux. La force en ce sens dispose d'un potentiel par rapport au diagramme dans lequel elle est prise, comme d'un troisième pouvoir qui ne se confond pas avec son pouvoir d'affecter, ni d'être affecté. C'est la *résistance* [PPF, p. 238].

Infine, una prima approssimazione al concetto di *subjectivation* come rapporto con l'altro, ma anche come rapporto con sé – un'ermeneutica del sé che, in certo senso, invera la previsione di Enzo Melandri[96] sull'ermeneutica – ermeneutica affatto originale, *ça va sans dire* – come direzione della ricerca di Foucault all'indomani della riflessione archeologica:

> D'où la sexualité comme matière et épreuve du rapport à soi. De ce point de vue le rapport à soi s'effectue sous trois formes: un rapport simple, avec le corps, comme Diététique des plaisirs ou des affects (se gouverner sexuellement pour être apte à gouverner les autres); un rapport développé, avec l'épouse, comme Economie de la maison (se gouverner pour être apte à gouverner l'épouse, et que la femme atteigne à une bonne réceptivité); enfin un rapport lui-même *dédoublé,* avec le jeune garçon, comme Erotique d'homosexualité ou pédérastie [PPF, p. 241].

Ciò che ancora manca, è quel concetto comprendente in grado di rendere ragione di questa triplice declinazione della soggettivazione, e al tempo stesso del rapporto con la *ligne du dehors*, val a dire con la morte. In sua assenza, Deleuze continua a far ricorso al soggetto desiderante: «c'est une longue histoire, celle des modes de subjectivation, en tant qu'ils constituent la généalogie toujours reprise d'un sujet désirant» [PPF, p. 241]. La ragione è, tutto sommato, comprensibile: se non si desidera mai da soli un solo oggetto, se desiderare è sempre desiderare un insieme,[97] e se, d'altro canto, il molteplice è un a*gencement* che deve essere prodotto, il desiderio è produzione (di soggettività), dunque soggettivazione.
La *piega* sarà, più che il concetto, il "nome della bestia" che permetterà a Deleuze di uscire da questo impasse nominalistico alla sua maniera: prolungando un concetto altrui in uno proprio.

---

96 Secondo Enzo Melandri, in una complessa relazione fra semiologia ed ermeneutica, *Les mots et les choses* si teneva in una posizione media, «in bilico fra *strutturalismo* (semiologico) e *archeologia* (ermeneutica)». Una concezione semiologica dell'episteme richiede la riduzione della scienza al solo aspetto strutturale della sintassi logica e della semantica referenziale del linguaggio che la esprime; è determinante il principio di coerenza e non-contraddittorietà, poiché la sua contraddizione ne fa collassare la struttura. Per contro, «nella concezione ermeneutica ci si muove nel medio dell'*interpretazione* e non del segno, e perciò la legalità degli usi segnici può al massimo costituire un ostacolo, ma non il criterio per lo sviluppo di nuovi codici di lettura»; in essa possiamo stemperare il rigore del principio di non-contraddizione «parlando di una pluralità di livelli interpretativi, ciascuno subordinato a diversi principi e quindi sovraordinato a una diversa semiologia». La conclusione di Melandri era che Foucault, con *L'Archéologie du savoir*, faceva della ragione un'ermeneutica: ma si tenga presente che per Melandri l'ermeneutica era uno strumento per il cambiamento del mondo, non per la sua descrizione; cfr. Enzo Melandri, *Note in margine all'«episteme» di Foucault*, in "Lingua e Stile", 1970, pp. 145-156.

97 Gilles Deleuze, Claire Panet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977, nouv. éd. 1996, p. 115: «On nous [Deleuze et Guattari] objecte qu'en soustrayantte désir au manque et à la loi, nous ne pouvons plus invoquer qu'un état de nature, un désir qui serait réalité naturelle et spontanée. Nous disons tout au contraire: îl n'y a de désir qu'agencé ou machiné. Vous ne pouvez pas saisir ou concevoir un désir hors d'un agencement déterminé, sur un plan qui ne préexiste pas, mais qui doit lui-même être construit. Que chacun, groupe ou individu, construise le plan d'immanence où il mène sa vie et son entreprise, c'est la seule affaire importante. Hors de ces conditions, vous manquez en effet de quelque chose, mais vous manquez précisément des conditions qui rendent un désir possible»; Gilles Deleuze, "D comme Désir", in *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Vidéo Editions Montparnasse, 1996: «Nous on disait une chose très simple: vous ne désirez jamais quelqu'un ou quelque chose, vous désirez toujours un ensemble».

Gilles Deleuze
Sur Foucault
Université Paris VIII - Année universitaire 1985-1986 (2eme Cours)

I. Les formations historiques.

Capitolo 1. Cours du 22/10/1985[98]

[*Histoire de la folie*]. Une version a paru dans 10/18. Je signale que cette édition est abrégée.
De quoi est-ce qu'il s'agit dans l'*Histoire de la folie*[99]? Il s'agit de deux choses. Vaut mieux attendre. Ouais. Ouais! Ah. Il s'agit de quoi ? Il s'agit pour Foucault de savoir comment s'est formé un mode, mais un mode de quoi? Mettons, pour le moment – quitte à avoir ensuite des surprises – un mode d'enfermement des fous[100]; dans quoi? Dans ce qu'on appelle, à l'époque, l'"hôpital général" ou les maisons de corrections. Et cet enfermement des fous, ou cette constitution d'un hôpital général qui comprend, entre autres les fous, apparaît au XVIIème siècle, c'est-à-dire à l'âge classique. Et, parallèlement, où en est la médecine? Quelle médecine? La médecine, est-ce que je peux dire la psychiatrie? Evidemment pas, la psychiatrie n'existe pas, elle n'existe pas comme discipline. Et l'on nous parle ou de maladie des nerfs ou de maladie des humeurs ou de maladie de la tête. Il n'y a aucune raison de dire: c'est la préfiguration de la psychiatrie. C'est une branche de la médecine au XVIIème siècle. Et puis, ce que Foucault étudie, c'est comment a évolué l'hôpital général et l'asile et la médecine aussi, de telle manière que, à la fin du XVIIIème et au début du XIXème siècle se produit, ce qu'on présente souvent comme une espèce de libération des fous, à savoir: faire tomber les chaînes. Et de quoi il s'agit dans cette libération apparente? Voilà en gros, mais vraiment superficiellement, voilà les grandes rubriques de *L'histoire de la folie*.
1963: un livre sur un poète, sur un poète du début du XXème: Raymond Roussel[101]. Raymond Roussel. De quoi s'agit-il? Il s'agit d'une œuvre en apparence insolite et cette œuvre insolite, elle semble s'ancrer ou elle semble envelopper ce que Roussel appelle lui-même "un procédé de langage", procédé de langage que Roussel essaie d'expliquer dans un livre intitulé *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, et où il donne l'exemple suivant: voici deux propositions, «Les bandes du vieux billard» et «les bandes du vieux pillard». Entre les deux propositions toute une histoire insolite va se dérouler. Et, dans le courant de son analyse, on s'aperçoit vite que Foucault attache une importance essentielle à un thème qui est très fréquent chez Roussel et qui est celui du double et de la doublure. Le double ou la doublure.
Voilà. Je caractérise ainsi, aussi superficiellement que ce soit les... ces livres de Foucault pour que ceux qui n'en ont pas lu puissent choisir celui qu'ils prendront, puisqu'encore une fois, je vous conseille vivement de prendre un livre, si vous n'en avez pas lu. Pour ceux qui s'intéresserait à cet aspect, l'analyse de la poésie de Roussel par exemple et du thème du double, ceux-là, vous pourriez joindre une préface ultérieure de Foucault à un autre inventeur de langage insolite, cette fois il s'agit d'une préface qu'il a fait à la réédition d'un livre bizarre, Jean-Pierre Brisset, auteur également du début du XXème siècle, inventeur du langage et d'une interprétation du langage très très bizarre,

---

98 Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=403
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=404
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=405

99 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1961, 1972.

100 HF, pp. 66-67: «Mais ce qui n'est pour nous que sensibilité indifférenciée, était, à coup sur, chez l'homme classique, une perception clairement articulée. C'est ce mode de perception qu'il faut interroger pour savoir quelle fut la forme de sensibilité à la folie d'une époque qu'on a coutume de définir par les privilèges de la Raison. [...] Obscurément, ces thèmes sont présents à la construction des cités de l'internement et à leur organisation. Ce sont eux qui donnent sens à ce rituel, et qui expliquent en partie sur quel mode la folie fut perçue, et vécue, par l'âge classique»

101 Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris 1963.

livre intitulé *Grammaire logique*, la Grammaire logique de Brisset[102]. Foucault le préface..., édition Tchou, Foucault le préface et revient sur Roussel et essaie d'analyser ce qu'il présente comme des procédés de langage. Il considère trois, trois procédés de langage à la frontière d'une littérature insolite et de ce qu'il appelle, de ce que Foucault appelle une incertaine folie, c'est-à-dire: est-il fou, est-il pas fou? Les trois procédés, c'est le procédé de Roussel, dont il reprend l'analyse, le procédé de Brisset, qu'il analyse, et le procédé d'un américain, là, tout à fait actuel, d'un américain contemporain qui s'appelle Wolfson et qui s'était inventé un traitement spécial du langage. Voilà. Donc *Raymond Roussel*, c'est 1963.

La même année Foucault publiait, en 1963, *Naissance de la clinique*, aux Presses Universitaires de France[103]. Et *Naissance de la clinique*, c'est quoi? C'est la considération de deux choses. Comment les maladies se groupent en symptômes et, en même temps, à quels énoncés médicaux, ces symptômes renvoient? Ceci considéré sur deux périodes, XVIIIème et XIXème siècles, XVIIIème et début XIXème, la période de la clinique, la naissance de la clinique. Vous voyez que le thème des lieux est constamment présent dans l'œuvre de Foucault. L'asile, l'hôpital général, la clinique et, ensuite, l'anatomie pathologique.

1966, Gallimard, *Les mots et les choses*[104]. Il s'agit de quoi dans *Les mots et les choses*? Est-ce qu'il s'agit des mots et des choses? Peut-être, on verra tout ça. Et il s'agit, plutôt, d'une analyse très poussée de la représentation à l'âge classique, c'est-à-dire au XVIIème et au XVIIIème siècles. Puis comment, à la fin du XVIIIème et au XIXème siècle, la présentation est soumise à une critique d'où vont se dégager des puissances hors-représentation qui seront la vie, le travail et le langage. Ça c'est 1966.

1969, *L'archéologie du* savoir[105]. L'archéologie du savoir, c'est une théorie des énoncés et c'est la grande théorie des énoncés chez Foucault, une fois dit que Foucault donne au mot "énoncé" un sens et un statut que personne ne lui avait donnés auparavant.

Avec *L'archéologie du savoir*, s'enchaîne bien *L'ordre du discours* de 1971, chez Gallimard aussi[106]. Mais en 1971 également, avait paru un article sur Nietzsche dont on aura beaucoup à s'occuper sous le titre *Nietzsche, la généalogie de l'histoire*, qui a paru dans un recueil collectif: *Hommage à Jean Hippolyte* aux PUF[107].

En 1973 avait paru, dans une petite maison d'édition, Fata morgana, un texte très curieux de Foucault qui irait bien... que vous pourriez grouper avec Roussel et Brisset et qui est, cette fois-ci, un commentaire sur un peintre, Magritte et qui paraît sous le titre *Ceci n'est pas une pipe*[108]. Pourquoi? Parce que *Ceci n'est pas une pipe* était le titre d'un tableau de Magritte. Et ce qu'il y a de curieux, c'est que le tableau de Magritte se contentait de représenter une pipe, très bien dessinée, et, d'une écriture appliquée, en dessous, il y avait: *Ceci n'est pas une pipe*, c'était le titre du tableau. Comment un tableau représentant une pure et simple pipe en toute clarté peut-il s'intituler *Ceci n'est pas une pipe*? Bon, ça intéresse beaucoup Foucault. Pourquoi? Parce que vous comprenez que..., sans doute vous pouvez pressentir qu'il y a le problème d'un rapport entre un dessin et un énoncé. Quel rapport y a-t-il entre un dessin et un énoncé? Il faut croire que le rapport est complexe, puisque l'énoncé qui désigne la pipe dessinée tourne immédiatement en «Ceci n'est pas» et non pas en «ceci est». Qu'est-ce qui se passe dans cette tournure?

1975, *Surveiller et punir*[109]. Là encore il s'agit d'un lieu: la prison. Et non plus l'asile. En effet il est très frappant que, à 14 ans de distance, *Surveiller et punir* soit construit d'une manière comparable à

102Michel Foucault, *Sept propos sur le septe ange*, DEI n. 73, pp. 881-893.

103Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, P.U.F., Paris 1963.

104Michel Foucault, *Les mots et cles choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.

105Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

106Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.

107Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DEI n. 84, pp. 1004-1024.

108Michel Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, Paris 1973; version augmentée de *Ceci n'est pas une pipe*, in DEI n. 53, pp. 663-678.

109Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.

L'histoire de la folie. Dans *L'histoire de la folie*, il s'agissait d'un lieu, l'asile ou l'hôpital général et d'un ensemble d'énoncés médicaux. Dans *Surveiller et punir*, il s'agit d'un lieu: la prison, comment naît la prison? Comment se forme la prison? Comment s'impose un régime qui est le régime de la prison? Et, en même temps, étude d'un régime d'énoncés, les énoncés de droit pénal. A quelle époque? Au XVIIIème siècle. Donc c'était de 1975.
1976, apparaît le premier tome de l'entreprise où Foucault se lance, à partir de ce moment-là: *L'histoire de la sexualité*. Et dont il a une certaine conception en '76, quand il publie le premier tome de cette histoire sous le titre: *La volonté de savoir*[110]. C'est donc '76, ça. On doit constater que, là-dessus, alors que, si vous avez suivi les dates, le rythme de Foucault est assez régulier, il y a un grand silence. Un grand et long silence. Puisque le tome II de *L'histoire de la sexualité* ne paraîtra qu'en 1984. Foucault n'a pas caché, il a dit formellement, qu'il avait été amené à remanier son premier plan, il avait trouvé quelque chose qui entraînait un remaniement total. Qu'est-ce qu'il s'est passé dans ces années de silence? Qu'est-ce qu'il avait trouvé? Comment il a remanié son projet?
En tout cas, c'est en 1984 que paraissent deux tomes suivants, *L'usage des plaisirs*, où il s'explique sur le remaniement du projet de *L'histoire de la sexualité* et pourquoi il a été amené à ce remaniement, et le tome III. Le tome II: *L'usage des plaisirs*, 1984 et, la même année, *Le souci de soi*, '84 également[111]. Bien, on aura à se débrouiller dans tout ça.

Il faut signaler, parce qu'on aura à réfléchir, hein, sur ce point que Foucault a détruit des manuscrits déjà très entamés. Notamment il y a un Manet ou plutôt il y avait un Manet, un livre sur Manet. Ça nous importe puisque *Ceci n'est pas une pipe* est un livre sur Magritte et qui comprend quelques pages extrêmement intéressantes, on le verra, sur Paul Klee. *Les mots et les choses* commence par une description célèbre qui fait partie des pages les plus connues de Foucault qui est la description d'un tableau de Vélasquez, *Les Ménines ou les suivantes*. Donc qu'il y ait existé ou qu'il ait fait un manuscrit déjà très long sur Manet doit nous intéresser puisqu'on sera peut-être amené à se demander: qu'est-ce qu'il pouvait bien y avoir dans ce manuscrit? Et, le fait est que, ce manuscrit, il semble bien que ce manuscrit ait été détruit, que Foucault ait détruit ce manuscrit à la fin de sa vie. D'autre part, je crois que le testament est formel et exclut toute publication d'œuvre posthume. Ce qui, pour nous, a de la conséquence, puisque le moment où il a arrêté la publication de *L'histoire de la sexualité* n'empêchait pas qu'il y avait un quatrième tome sous le titre *Les aveux de la chair*, qui envisageait les Pères de l'Eglise et la période de la formation du christianisme quant à la formation de la sexualité, donc un moment essentiel, un moment fondamental et que ce livre, jusqu'à maintenant, semble... semble ne pas devoir être édité, s'il est vrai que le testament porte cette injonction définitive. Voilà.

Alors, en fonction de ça, tout ça je l'ai dit uniquement pour que, encore une fois, si vous n'avez pas lu du Foucault, vous voyiez dans quelle direction vous orienter. Moi, ce que je souhaiterais, c'est que certains d'entre vous prennent *Surveiller et punir*, mais si vous ne connaissez pas du tout Foucault, ou très peu, il vaut mieux prendre un livre complètement que sauter d'un livre à un autre. Voilà. Là-dessus, ben on va commencer.
Alors je voudrais bien marquer les découpages. Aujourd'hui je voudrais commencer par une espèce de tâtonnement. Je vous lance un appel. Cet appel, ça consiste à faire confiance à l'auteur que vous étudiez. Mais qu'est-ce que signifie "faire confiance à un auteur"? Ça veut dire, ça veut dire la même chose que tâtonner, que procéder par une espèce de tâtonnement. Avant de bien comprendre le problème que pose quelqu'un ou les problèmes que pose quelqu'un, il faut beaucoup..., je sais pas quoi, il faut beaucoup ruminer. Il faut beaucoup grouper, regrouper, il faut euh... les notions qu'il est en train d'inventer. Il faut faire taire en soi, à tout prix les voix de l'objection. Les voix de

110Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.
111Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984; *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984.

l'objection, c'est celles qui diraient trop vite: "oh, mais, là, il y a quelque chose qui ne va pas". Et faire confiance à l'auteur, c'est se dire, ne parlons pas trop vite, laisser... euh... il faut le laisser parler. Il faut le laisser parler, lui. Mais, tout ça, ça consiste... avant de savoir le sens qu'il donne aux mots, il faut faire une espèce d'analyse de fréquence. Etre sensible aux fréquences de mots. Etre sensible à son style même. Etre sensible à ses obsessions à lui. Aujourd'hui, je voudrais bien diviser, pour que ce soit clair, parce que, ça, c'est pas simple... en effet c'est pas simple la pensée de Foucault, pourquoi ? Parce que je crois que c'est une pensée qui invente des coordonnées, c'est une pensée qui se développe d'après des axes.

Et il y a un de ces axes, et à mon avis, c'est le premier, c'est le premier que Foucault développe dans son œuvre et, ce premier axe, il l'appellera "l'archéologie". Et, l'archéologie, c'est la discipline des archives. Seulement, qu'est-ce que Foucault appelle une archive? Il essaiera de le dire dans un livre précis, *L'archéologie du savoir*[112], mais, nous, on ne cherche pas à prendre à la lettre tout de suite, qu'est-ce que... On va pas... On va se dire, presque: mais, voyons, ça tourne autour de quoi? Toute la première période de Foucault, presque, je dirais, de *L'histoire de la folie* à *Surveiller et punir*, ça tourne autour de quoi? Ce autour de quoi ça tourne, nous permettrait peut-être de définir l'archive. Et il n'y a pas de doute que l'archive a quelque chose à voir avec l'histoire. L'archive a pour objet la formation historique[113]. Les archives renvoient à des formations historiques. Ça ne nous avance pas, à première vue on tourne..., vous comprenez, c'est ça que je veux faire aujourd'hui, on tourne dans des mots. Bien, l'archive renvoie à des formations historiques. L'archive est toujours l'archive d'une formation. Ça ne nous dit pas du tout: qu'est-ce qu'une formation historique? Ni qu'est-ce qu'une archive? Et voilà que Foucault nous dit, dans *L'usage des plaisirs*, livre donc très tardif, voilà que Foucault nous dit: «mes livres ont été des études d'histoire, mais non pas un travail d'historien»[114].

---

112 AS, pp. 169-170: «Au lieu de voir s'aligner, sur le grand livre mythique de l'histoire, des mots qui traduisent en caractères visibles des pensées constituées avant et ailleurs, on a, dans l'épaisseur des pratiques discursives, des systèmes qui instaurent les énoncés comme des événements (ayant leurs conditions et leur domaine d'apparition) et des choses (comportant leur possibilité et leur champ d'utilisation). Ce sont tous ces systèmes d'énoncés (événements pour une part, et choses pour une autre) que je propose d'appeler *archive.* Par ce terme, je n'entends pas la somme de tous les textes qu'une culture a gardés par-devers elle comme documents de son propre passé, ou comme témoignage de son identité maintenue; je n'entends pas non plus les institutions qui, dans une société donnée, permettent d'enregistrer et de conserver les discours dont on veut garder la mémoire et maintenir la libre disposition. C'est plutôt, c'est au contraire ce qui fait que tant de choses dites, par tant d'hommes depuis tant de millénaires, n'ont pas surgi selon les seules lois de la pensée, ou d'après le seul jeu des circonstances, qu'elles ne sont pas simplement la signalisation, au niveau des performances verbales, de ce qui a pu se dérouler dans l'ordre de l'esprit ou dans l'ordre des choses; mais qu'elles sont apparues grâce à tout un jeu de relations qui caractérisent en propre le niveau discursif; qu'au lieu d'être des figures adventices et comme greffées un peu au hasard sur des processus muets, elles naissent selon des régularités spécifiques; bref, que s'il y a des choses dites – et celles-là seulement –, il ne faut pas en demander la raison immédiate aux choses qui s'y trouvent dites ou aux hommes qui les ont dites, mais au système de la discursivité, aux possibilités et aux impossibilités énonciatives qu'il ménage. L'archive, c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers».

113 Nell'autopresentazione in occasione della sua candidatura all'insegnamento al Collège de France (*Titres et travaux*, DEI n. 71, pp. 870-874), Foucault concludeva: «Entre une tradition réflexive de la conscience pure et un empirisme de la sensation, la philosophie s'était donné pour tâche de trouver non pas la genèse, non pas le lien, non pas même la surface de contact, mais une tierce dimension: celle de la perception et du corps. L'histoire de la pensée exige peut-être aujourd'hui un réajustement du même ordre; entre les sciences constituées (dont on a fait souvent l'histoire) et les phénomènes d'opinion (que les historiens savent traiter), il faudrait entreprendre l'histoire des systèmes de pensée. Mais en dégageant ainsi la spécificité du savoir, on ne définit pas seulement un niveau d'analyse historique jusqu'ici négligé; on pourrait bien être contraint de ré interroger la connaissance, ses conditions et le statut du sujet qui connaît» (p. 874).

114 UP, p. 15: «Les études qui suivent, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des études d'"histoire", par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent; mais ce ne sont pas des travaux d'"historien". [...] Elles sont le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoi souvent de se reprendre et de se corriger». Cfr. la *Table ronde du 20 mai 1978*, DEII n. 278, pp. 839-853: «Mes livres ne sont pas des traités de philosophie ni des études historiques; tout au plus, de fragments philosophiques dans des chantiers historiques» (p.

Etudes d'histoire et non travail d'historien. Tout le monde sait que Foucault a un rapport très étroit avec les tenants de ce qu'on a appelé la nouvelle histoire, en gros, les élèves de Braudel, l'"Ecole des annales", mais un rapport peut être très complexe. Il nous dit formellement: je ne suis pas historien. Il nous dit formellement: je suis et je reste philosophe. Et pourtant, toute une partie de son œuvre considère les formations historiques. Il nous redit: d'accord, ce sont des études d'histoire, ce n'est pas un travail d'historien. Qu'est-ce qu'il veut dire? Il précise un peu. Il précise un peu lorsqu'il dit: n'attendez pas de moi, toujours dans *L'usage des plaisirs*, n'attendez pas de moi une histoire des comportements ni des mentalités[115]. Là, l'allusion est claire. Il est vrai que l'Ecole des annales, au moins en partie, nous propose une histoire des comportements et des mentalités. Exemple: qu'est-ce que c'est une histoire de comportements? Là aussi on tourne autour de signes très gros, très sommaire. Je me dis, je pense à un livre d'histoire très très intéressant: *Comment on meurt en Anjou au XVIIème siècle*[116]. Comment on meurt en Anjou? On peut pas dire mieux: ça c'est une histoire de comportement, je peux faire l'histoire d'un comportement, comportement de la mort. Je pourrais faire aussi: comment on naît. Comment on naît en Picardie à tel moment. Vous voyez bien que ça mobilise des archives. Or Foucault nous dit: je ne fais pas une histoire des comportements. On peut concevoir une histoire de l'instinct maternel, ça a été fait. Bref, le domaine d'une histoire des comportements est infini. Comment on mange? Comment on meurt? Comment on se marie? Comment on naît? Comment on élève ses enfants? Comment on accouche? Etc. etc. et ça peut être tantôt une histoire des comportements, tantôt une histoire des mentalités. Et je crois que beaucoup de gens ont pris l'œuvre de Foucault à ses débuts comme de ce type. C'est pourquoi on l'a tant rapprochée de la "nouvelle histoire". Or Foucault nous dit formellement: non, j'ai rien à faire avec ça. C'est pas du tout qu'il nous dise que c'est pas intéressant, il dit que ça n'est pas son problème. Et pourquoi c'est pas son problème? Qu'est-ce qui l'intéresse alors? Tout d'un coup on a une lumière. On a une lumière si vous avez lu un peu de Foucault ou même, à plus forte raison, beaucoup. Ce qui l'intéresse, c'est, non pas les comportements, mais quoi? Voir. Voir. Ça tourne toujours autour de voir, les histoires de Foucault. Vous me direz: mais, voir, mais qu'est-ce que c'est? Il n'y a qu'à l'ajouter aux comportements. Il y a des comportements visuels. Non, pas pour Foucault. Là, il va falloir attendre, ça va être très compliqué. Mais, voir, pour lui, c'est d'un autre ordre que le comportement. Et qu'est-ce qui l'intéresse encore? Parler. Parler. Bien. Et parler, on peut toujours dire: parler traduit une mentalité? Ben non, pour Foucault. C'est même l'inverse. Voir – et il faut déjà se faire à cette idée, mais ça va pas être facile – voir n'est pas un comportement parmi les autres, c'est la condition de tout comportement à une époque. Parler n'est pas une expression de la mentalité, c'est une condition de la mentalité à une époque. Bien. En d'autres termes, en nous parlant de voir et de parler, Foucault prétend déborder une histoire des comportements et des mentalités pour s'élever aux conditions des comportements historiques et des mentalités historiques. Qu'est-ce qui peut justifier une telle ambition? Ce sera à nous d'essayer de le trouver. On a juste l'impression que c'est ainsi. Foucault ne traite pas voir et parler comme des variables de comportements ou de mentalités, il les traite comme des conditions. Il y a une recherche des

840); *Vérité, pouvoir et soi*, DEII n. 362, pp. 1596-1602: «Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de savoir exactement qui je suis. Ce qui fait l'intérêt principal de la vie et du travail est qu'ils vous permettent de devenir quelqu'un de différent de ce que vous étiez au départ Si vous saviez, lorsque vous commencez à écrire un livre, ce que vous allez dire à la fin, croyez-vous que vous auriez le courage de l'écrire? Ce qui vaut pour l'écriture et pour une relation amoureuse vaut aussi pour la vie. Le jeu ne vaut la chandelle que dans la mesure où l'on ignore comment il finira. Mon domaine est l'histoire de la pensée. L'homme est un être pensant. La manière dont il pense est liée à la société, à la politique, à l'économie et à l'histoire; elle est aussi liée à des catégories très générales, voire universelles, et à des structures formelles» (p. 1596).

115UP, p. 17: «Analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni meur "idéologies", mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment». Ma già in VS, p. 200: «Non pas donc "histoire des mentalités" qui ne tiendrait compte des corps que par la manière dont on les a per çus ou dont on leur a donné sens et valeur; mais "histoire des corps" et de la manière dont on a investi ce qu'il y a de plus matériel, de plus vivant en eux».

116François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou, aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Mouton, Paris-La Haye 1971.

conditions de la formation historique et ces conditions d'une formation historique, c'est quoi? Qu'est-ce qu'on "dit" à une époque? Qu'est-ce qu'on "voit" à une époque? Chaque époque se définirait, pour le moment – ça va changer tout ça, je veux dire, à mesure que nous avancerons – mais on emploie des mots, pour le moment, très inexacts.
C'est comme si chaque époque se définissait avant tout par ce qu'elle voit et fait voir et par ce qu'elle dit. Bon. C'est dire que voir et faire voir et dire ne sont pas de même niveau que se comporter et avoir telle ou telle idée: un régime de dire est la condition de toutes les idées d'une époque; un régime de voir est une condition de tout ce que fait une époque.

Bien, alors, là, je reprends mon thème. Vous comprenez, avant même qu'on ait compris, dix ou douze objections nous viennent à l'esprit. C'est le moment ou jamais de se dire: calmons-nous! Attendons. C'est déjà insolite. Si vous m'avez suivi, C'est très insolite cette espèce d'érection de voir et de parler comme condition. Cherchons, alors, cherchons. Après tout, je me trompe peut-être. Si je me trompe, je n'aurai pas de confirmation. Cherchons des confirmations. Du coup, j'essaie de faire un tableau. Je mets d'un côté mon tableau "voir", de l'autre côté "parler". Je fais un trait et je me dis: qu'est-ce qui me vient? Bon, alors je vais compléter mon tableau? Voir, parler. Et j'essaie de remplir mon tableau pour être sûr que, avant d'avoir commencé, je n'ai pas trahi Foucault. Bien. Et je tombe immédiatement – je ne prends pas l'ordre chronologique – je tombe immédiatement sur le livre intitulé *Les mots et les choses*. Bien, vous me direz: mais, les choses, c'est pas seulement du visible? Attendons. *Les mots et les choses*: quel curieux dualisme. Hein, c'est pas seulement du visible, non, mais, enfin, les choses, c'est visible, les mots, c'est du dicible. Voir, parler. Evidemment ça ne suffit pas. Là-dessus, objection: Foucault sera le premier à dénoncer le titre. Il dira: on n'a pas compris, on n'a pas du tout compris ce que je veux dire par *Les mots et les choses* parce que ça ne veut pas dire les mots et ça ne veut pas dire les choses. Le titre doit s'entendre ironiquement[117]. Bon, pourtant, à première vue, l'ironie échappe. Pourquoi est-ce que *Les mots et les choses* c'est ironique? Attendons. Les mots, les choses.

Un pas de plus: la leçon de choses. Vous savez ce que c'est, à l'école primaire, hein? À l'école primaire, dans le temps, il y avait deux disciplines fondamentales: "la leçon de choses"... A l'école primaire, il y avait ça, la leçon de choses, qui se distinguait de quoi? Ben de la "leçon de mots", la leçon de grammaire. Leçon de choses, leçon de grammaire et c'était les deux têtes de l'école primaire. Bon. Il y avait l'heure sur le marais salant, on nous montrait un marais salant, c'est-à-dire – je fais un pas, je fais un pas en avant – une image de marais salant, une figure de marais salant, le marais salant visible ou le parapluie visible, ou – disons tout – la pipe visible. C'était la leçon de choses. Le maître disait: ceci est une pipe. Ceci est un marais salant. Voilà. Et puis venait, l'heure suivante, c'était la grammaire. Cette fois-ci, c'était l'ordre du dire et non pas l'ordre du dessin. Et, l'ordre du dire, c'est autre chose que l'ordre du dessin. Et, si dire c'est autre chose que voir, à ce moment-là, le dire «ceci est une pipe» s'énonce nécessairement comme «ceci n'est pas une pipe», c'est-à-dire: le dire n'est pas un voir.

117 *Michel Foucault explique son dernier livre*, DEI n. 66, pp. 799-807: «Mon titre *Les Mots et les Choses* était parfaitement ironique. Personne ne l'a vu clairement, et c'était sans doute qu'il n'y avait pas assez de jeu dans mon texte, que l'ironie n'était pas suffisamment visible. Il y a un problème: comment peut-il se faire que des choses réelles, et perçues, puissent venir s'articuler par des mots à l'intérieur d'un discours? Est-ce que ce sont les mots qui nous imposent le découpage en choses, ou est-ce que ce sont les choses qui, par quelque opération du sujet, viendraient à se transcrire à la surface des mots ? Ce n'est pas du tout ce vieux problème que j'ai voulu traiter dans *Les Mots et les Choses*. J'ai voulu le déplacer: analyser les discours eux-mêmes, c'est-à-dire ces pratiques discursives qui sont intermédiaires entre les mots et les choses. Ces pratiques discursives à partir desquelles on peut définir ce que sont les choses et repérer l'usage des mots» (p. 805). Ma già in AS (pubblicato nel 1969, ma scritto l'anno prima), p. 74: «Tout à l'heure, on a montré que ce n'était ni par les "mots" ni par les "choses" qu'il fallait définir le régime des objets propres à une formation discursive; de la même façon, il faut reconnaître maintenant que ce n'est ni par le recours à un sujet transcendantal ni par le recours à une subjectivité psychologique qu'il faut définir le régime de ses énonciations».

La leçon de choses et la leçon de grammaire renvoient cette fois-ci au petit livre, dont je parlais, de Foucault commentant Magritte, le tableau de Magritte étant leçon de choses, dessin appliqué d'une pipe, titre du tableau: *Ceci n'est pas une pipe*. Et forcément: «ceci est une pipe» devient «ceci n'est pas une pipe» dans la mesure où dire n'est pas voir. Dès lors, si ce que je vois est une pipe, ce que je dis, nécessairement, n'est pas une pipe. Bien. On verra ce que ça veut dire. Pour le moment je voudrais juste que vous soyez persuadés de ceci: qu'avant de comprendre quoi que ce soit, il faut que les choses vous tournent dans la tête. Et, si vous les laissez pas vous tourner dans la tête, à ce moment-là vous aurez des objections toutes droites. Vous aurez des objections toutes droites, mais en même temps que vous aurez des objections toutes droites, vous ne comprendrez rien à rien. Donc: gardez-vous de toute objection. Voilà.

Moi j'en suis à ma seconde rubrique. De choses et mots nous avons glissé à: leçon de choses, leçon de grammaire. Ou, si vous préférez, le dessin, le texte. Comme il nous le dira dans *Ceci n'est pas une pipe*. Ce qui me donne mon troisième couple: dessin-texte *[il écrit au tableau]*. Pour le moment, j'ai fait allusion, donc, à deux livres de Foucault: *Les mots et les choses* et *Ceci n'est pas une pipe*.
Troisième thème, qui revient très constamment chez Foucault dans un livre précis: *Naissance de la clinique*. Le visible et l'énonçable. Le visible et l'énonçable, c'est un couple de notions que *Naissance de la clinique* invoque constamment. Sous quelle forme? De quelle manière une maladie est-elle visible à telle époque? Qu'est-ce qui la fait voir? Le symptôme, c'est ce qui fait voir une maladie. Comment se définit la clinique quand elle se forme au XVIIIème siècle? La clinique est avant tout une nouvelle manière de faire voir la maladie. Mais, en même temps, la maladie n'est pas seulement ensemble de symptômes, c'est-à-dire visible, elle est aussi énonçable. Elle est une combinaison de signes. Et, autant le symptôme est visible, autant le signe est lisible. Le visible et le lisible, ce n'est pas la même chose. Le visible et l'énonçable, au niveau des maladies, aussi bien dans la formation clinique que dans la formation anatomie pathologique, va faire l'objet de *Naissance de la clinique*. Un pas de plus alors? Est-ce qu'on ne pourrait pas dire: voilà, ce qui intéresse fondamentalement Foucault suivant ce premier axe qui va nous permettre de définir l'archéologie, ce qui intéresse fondamentalement Foucault, c'est le couple – ça me fait un couple de plus... *[Il écrit au tableau]*.

Troisième: visible et énonçable. Eh bien, quatrième : les visibilités et les énoncés. Ah bon, qu'est-ce que ça implique? Cette progression, ce passage à ce nouveau couple: les visibilités et les énoncés? Ça implique que ce qui est énonçable, c'est l'énoncé, ce qui est visible, c'est la visibilité. Vous me direz: c'est piteux. Pas du tout! Pas du tout. Ça complique. Si cette formule a un sens : «ce qui est visible, c'est la visibilité, ce qui est énonçable, c'est l'énoncé», ça veut simplement dire que les énoncés ne seront pas donnés tout faits.
[coupure]
Les visibilités ne se confondent pas avec les objets ou les qualités vus. Ça va se compliquer. Bon, mais c'est bien ce que veut dire: les énoncés sont énonçables et les visibilités sont visibles.
Donc j'ai fait un petit progrès en passant à ce cinquième couple. Mais, là, je m'emballe. Faut pas! Là encore, il faut se calmer. Et pourquoi? Ben oui, visibilité et énoncé, en quoi c'est constant dans toute cette première période de Foucault? Visibilité, énoncé. Et bien, cherchons. *Histoire de la folie*. Je prends les deux livres qui m'ont paru déjà avoir une espèce de parallélisme: *Histoire de la folie*, à propos de l'asile, et *Surveiller et punir*, à propos de la prison. Qu'est-ce qui se passe?
L'*Histoire de la folie* nous dit: bon, au XVIIème siècle apparaît l'hôpital général, la maison de correction, l'asile. Or, qu'est-ce que c'est? C'est une architecture. Une architecture. De même, la prison, c'est une architecture. Une architecture, c'est quoi? C'est un agrégat de pierres, mettons: c'est un agrégat de choses, c'est un agrégat matériel. Bon. Est-ce que c'est ça? Oui, oui, bien sûr, que c'est ça. Mais, si je le définis, si je définis l'hôpital général ou la prison de cette manière-là, est-ce que ça

me dit réellement quelque chose? Pas grand-chose. Pas grand-chose. Je pourrais toujours parler d'un "style prison". Quand je dis: oh! cet immeuble, on dirait une prison, je veux bien dire quelque chose. Il y a un "style prison", il y a un "style hôpital"... Qu'est-ce que ça pourrait être d'autre? L'hôpital, c'est un lieu où l'on voit. Ou, si vous préférez, c'est un lieu qui fait voir. La prison, c'est un lieu où l'on voit, c'est un lieu qui fait voir. Qu'est-ce que ça veut dire? Ça veut dire plusieurs choses. Ça veut dire plusieurs choses. Ça veut dire que l'asile implique, ou l'hôpital général implique une certaine manière de voir la folie. Est-ce qu'il suppose cette manière de voir? Non, l'inverse aussi est vrai, il suppose lui-même cette manière de voir. Dans l'asile, les fous sont vus. Ils sont vus à la lettre. Ils sont vus à la lettre puisque au XVIIème siècle, il y a des visites, on montre les fous. Remarquez: aujourd'hui encore, on montre les fous. Ce ne sera pas, sûrement, de la même manière. Il y a des visites où les gens, au XVIIème siècle, vont voir les fous derrière les barreaux. L'hôpital général est un lieu de visibilité. Pas simplement parce qu'il y a des visites. Evidemment pour une raison plus profonde.

L'hôpital général implique une nouvelle manière de voir la folie. Qu'est-ce que ça veut dire? Ça veut dire que c'est pas la même que celle de la Renaissance, que c'est pas la même que celle du Moyen Âge. Est-ce qu'à la Renaissance et au Moyen-âge on voyait la folie? Evidemment on la voyait, pas de la même façon. Il n'y avait pas la même visibilité de la folie. Bon. Sans doute, cette visibilité, elle couvre, y compris, la façon dont le fou se voit lui-même. Bien. Une certaine manière de voir. En effet, voilà un des thèmes essentiels de L'*Histoire de la folie*, c'est que l'hôpital général réunit et groupe dans un ensemble les fous, mais aussi les vagabonds, les mendiants, les chômeurs et aussi les libertins, les dépravés... tout ça dans un même ensemble, l'ensemble de l'hôpital général. Bien, comprenez. On avance tout doucement. Assez vite, dès le XVIIIème siècle et dès la fin du XVIIème, des voix s'élèveront. Des voix s'élèveront pour dénoncer ce mélange et tantôt pour dire, ce qui ne revient pas au même, il faut séparer les vagabonds des fous, les vagabonds, les chômeurs n'ont pas mérité d'être assimilés à des fous; tantôt pour dire: les fous méritent des soins spéciaux, il ne faut pas les mélanger avec les vagabonds. Bon, lorsque ces voix s'élèvent pour dénoncer le mélange des vagabonds et des fous, le mélange des chômeurs et des fous dans l'hôpital général, lorsque des voix s'élèvent ainsi, on a l'impression, du coup, que le XVIIème siècle n'avait pas fait la différence. Par une espèce de manque ou par une espèce de cécité. Par une espèce d'aveuglement.

Ce que Foucault montre, c'est que c'est pas du tout ça. C'est que si le XVIIème siècle mélangeait les fous avec les vagabonds et les chômeurs, c'était au nom de sa propre perception de la folie, ce n'était pas au nom d'une cécité, c'était au nom d'une perception parfaitement articulée qui, simplement, dans une autre formation historique, sera articulée tout autrement. C'est, nous dit-il dans *L'histoire de la folie*, au nom d'une "sensibilité collective", voilà l'idée de perception collective... Il y a une perception collective de la folie au XVIIème siècle qui fonde son assimilation avec «vagabonds, mendiants, libertins, chômeurs». Donc je pourrais essayer de définir une manière de voir la folie au XVIIème siècle qui ne sera pas la même que celle d'avant, Moyen-âge, Renaissance, et qui ne sera pas la même que celle d'après. Ce sera la visibilité et, en effet, qu'est-ce que c'est qu'une architecture? Ben une architecture, bien sûr c'est un agrégat de pierres, mais c'est avant tout et bien plus un lieu de visibilité. Avant de sculpter des pierres, ce qu'on sculpte, c'est la lumière. C'est ça l'idée de Foucault.

Or ça devient, à ce moment-là, une grande idée. Je sais pas si c'est vrai, si c'est pas vrai, mais son point de départ c'est que l'architecture, est un lieu de visibilité. L'architecture aménage des visibilités. L'architecture c'est l'instauration d'un champ de visibilités. Vous voyez: toujours cette montée vers la visibilité comme une montée vers la condition.

Ce qui conditionne l'architecture, c'est la visibilité qu'on prétend effectuer. Une manière de voir. Voir la folie de telle ou telle manière. Et bien, c'est en fonction de la manière dont le XVIIème siècle voit la folie et non pas en fonction d'un aveuglement, que l'on mélange les fous avec les vagabonds, les... etc. Vous me direz: pourquoi? On verra tout ça, là on cherche uniquement des points de repère pour le moment.

Et la prison? Est-ce qu'il ne faut pas dire la même chose, bien que, elle, elle surgisse dans le XVIIIème siècle? C'est une architecture, c'est des pierres plus dures que toute pierre. Et bien non. Avant d'être des pierres plus dures que toute pierre, la prison a pour condition un régime de luminosité. C'est est une sculpture de lumière et il n'y a pas d'autre définition de la prison. "Lumière", "voir", mais voir quoi? Évidemment pas voir n'importe quoi. Voir ceux qui sont dans la prison, c'est-à-dire voir le crime. Voir le crime. La prison est le lieu de visibilité du crime, tout comme l'asile est le lieu de visibilité de la folie. Déjà ça devrait nous faire réfléchir sur un point. On a dit que – et sur ce point il faudra revenir aussi, mais, là, on groupe des notions – on a dit que Foucault s'intéressait particulièrement et presque exclusivement aux milieux d'enfermement, l'asile, la prison. On lui a fait même des objections consistant par exemple. Il y a une page très intéressante de Paul Virilio, qui consiste à dire: mais Foucault, c'est... euh, c'est ennuyeux parce que c'est très daté l'enfermement et, aujourd'hui, les formes dans lesquelles nous vivons ne sont plus des formes d'enfermement, mais c'est encore pire. Si bien que Virilio pensait que Foucault laissait échapper quelque chose de fondamental quant à nos sociétés modernes qui ne procèdent plus par enfermement. C'est intéressant la page de Virilio, elle est très intéressante, mais elle est, évidemment, comme toute objection – ça ne retire rien à la page de Virilio – elle ne porte absolument pas. Pourquoi? Parce que s'il y a quelqu'un qui a dit, avant Virilio, que le problème n'était pas celui de l'enfermement, c'est Foucault. Il l'a dit déjà au niveau des milieux d'enfermement; en quel sens? En ce sens que l'hôpital général et la prison ne sont que secondairement des milieux d'enfermement: primairement ce sont des lieux de visibilité.

C'est-à-dire des lieux de quadrillage visuel. Et, dans *Surveiller et punir*, Foucault le développera beaucoup pour et à propos de la prison. Il dira: qu'est-ce que c'est une prison? Quelle est la fonction de la prison? La fonction de la prison et il va chercher un texte très fascinant d'un auteur de la fin du XVIIIème, d'un réformisme de la fin du XVIIIème, à savoir Bentham, qui avait écrit un livre intitulé *Panopticon*[118]. Le *Panopticon*: le panoptique. Et, le panoptique, qui était la prison modèle, c'était quoi? Le panoptique, c'était un lieu dont les habitants, nommés "les prisonniers", devaient être vus à chaque instant sans voir eux-mêmes. Et ils seraient vus à chaque instant par des gens nommés "surveillants", sur-veillants, qui, eux, les verraient sans être vus eux-mêmes; voilà une répartition de la lumière et de l'ombre. Comment se ferait cette répartition ? C'est pas difficile, le panoptique, c'était, en gros *[il dessine au tableau]* une circonférence. Circonférence épaisse avec creusée de fenêtre à la périphérie extérieure et à la périphérie intérieure de telle manière que la lumière traverse. Au centre: une tour, une tour à volets. Là, à la périphérie, avec fenêtre extérieure, fenêtre intérieure, il y a les cellules. Les cellules sont traversées de lumière. La tour centrale, la tour de contrôle a des volets de telle manière que le prisonnier ne puisse rien voir de ce qui se passe dans la tour. En revanche de la tour on voit tout ce qui se passe dans les cellules. En revanche les prisonniers ne voient pas la cellule d'à côté. D'un côté vous avez: être vu sans voir. De l'autre côté vous avez: voir sans être vu, c'est le panoptique. En d'autres termes la prison est une forme de lumière, est une distribution de lumières et d'ombres avant d'être un tas de pierres.

Est-ce que ça engage chez Foucault une conception de la peinture? Peut-être, où la lumière elle-aussi serait condition de la peinture, condition de l'acte de peindre. On aura à se le demander. Un tableau c'est une visibilité. Je peux dire de la peinture qu'elle est l'art des visibilités. Peut-être est-ce qu'il y a là une des raisons pour lesquelles elle a avec l'architecture un rapport essentiel, un rapport intime.
Donc j'ai justifié l'idée de visibilité aussi bien au niveau de *L'histoire de la folie* qu'au niveau de

118Jeremy Bentham, *Panopticon*, Dublin et Londres, 1791, tr. fr. *Le panoptique. Mémoir sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection et nommément des maisons de force*, Imprimerie nationale, Paris 1791, ripubblicato nel 1977, con in appendice *L'oeil du pouvoir*, DEII n. 195, pp. 190-207.

Surveiller et punir. Et je redis : la prison c'est la visibilité du crime, le crime mis en lumière, tout comme l'hôpital général c'est la visibilité de la folie au XVIIème siècle. La manière dont le XVIIème siècle voit la folie, la porte à la lumière. Mais, de l'autre côté, il y a l'énoncé. Pourquoi «de l'autre côté» ? Pourquoi? Le fait est..., le fait est... Qu'est-ce que ça veut dire? En même temps que l'hist... En même temps que l'asile au XVIIème siècle, il y a un certain état de la médecine qui comporte une catégorie de maladies, encore une fois: maladies des humeurs, maladies de la tête, maladies des nerfs. Il n'est pas question de maladies mentales. Les analyses de Foucault sont définitives: le XVIIème siècle ignore la catégorie de maladie mentale, pour des raisons simples qu'on verra qui est que au niveau de la médecine, il n'a jamais distingué l'âme et le corps et il n'y a pas de psychologie, donc il n'y a pas de maladie mentale. Mais il y a des maladies de la tête, il y a des maladies des humeurs, il y a des maladies de nerf, à savoir les névroses – le mot apparaissant dès le XVIIIème siècle, ça s'appelle une névrose qui sont des maladies de nerf. D'accord. Il y a donc un certain nombre, un certain corps d'énoncés, un certain ensemble d'énoncés sur un groupe de maladies. Ces maladies sont des énonçables. Mais voilà le fait brut, comme un fait historique: la médecine ne pénètre pas l'hôpital général. L'hôpital général n'a pas pour origine la médecine. Bien plus: l'hôpital général, l'asile, la maison de correction n'a rien à voir avec la médecine. On ne soigne pas dans l'hôpital général. Ahh, on ne soigne pas dans l'hôpital général mais alors d'où il vient l'hôpital général? La réponse de Foucault – je résume beaucoup cette analyse très simple – il vient de la police absolument pas de la médecine. Et la médecine qui soigne, elle soigne, mais elle soigne hors de l'hôpital général. Bon. Tout se passe comme s'il y avait hétérogénéité entre l'hôpital général, lieu de visibilité de la folie, et la médecine, lieu d'énonçabilité des maladies de la tête.
Est-ce qu'il y aura des rencontres? Oui il y aura des rencontres, une fois que les deux se constituent. Mais la généalogie est indépendante. Il y aura rencontre, mais c'est pas la même formation. Et, quand je parlais d'un parallélisme avec *Surveiller et punir*, vous trouverez un thème, vous trouverez le même thème approfondi dans *Surveiller et punir*.
J'en viens un court instant à l'*Histoire de la folie*. Alors, les énoncés, les énoncés médicaux, ils concernent quoi? Puisqu'ils ne pénètrent pas, ils ne visent pas ce qu'on voit à l'hôpital général? Qu'est-ce qu'ils visent, eux? Qu'est-ce que c'est l'objet de ces énoncés? C'est – et sans doute est-ce là l'intérêt puissant du XVIIème siècle ou de l'âge classique d'avoir formé cette notion – les énoncés médicaux portent sur une notion spécifique du XVIIème siècle: la déraison. La déraison. L'hôpital général contient les fous et les fait voir, mais la médecine énonce la déraison. Encore une fois la question n'est pas de savoir s'il y a rencontre entre les deux, la question c'est d'abord de dire et de montrer que la formation des deux est tout à fait différente. Bien.

Je reviens à *Surveiller et punir*. La prison c'est une manière de voir le crime, c'est un lieu de visibilité du crime, du crime puni, du crime en tant que crime puni. Faire voir le crime puni. Et, en effet, c'est un lieu de lumière, qui distribue la lumière et l'ombre. En même temps quel est le régime d'énoncé, à la même époque? Ben, à la même époque, il y a un droit pénal. Bien plus, il y a tout un mouvement de la réforme du droit pénal, au XVIIIème siècle, mouvement très intéressant. D'autant plus intéressant que quoi? D'autant plus intéressant que, dès qu'on étudie ce grand mouvement du droit pénal et de sa réforme, on s'aperçoit que ce mouvement ne concerne pas la prison et que la prison est étrangère au droit pénal. Alors il va de soi qu'il y aura rencontre, mais c'est pas la question. C'est que, du point de vue du droit pénal, la prison n'est qu'une sanction particulière dans certains cas très précis de crime, mais que toutes sortes d'autres sanctions sont prévues. Et que, bien plus, le droit pénal ne considère la prison qu'avec une espèce de malaise fondamental, comme si le droit pénal ne cessait, devant la prison, de formuler l'énoncé: "ceci n'est pas une prison"; ceci n'est pas une pipe, ceci n'est pas une prison. Le droit pénal pense tout un régime de sanctions sans se référer à la prison ou avec une référence minimale à la prison. La prison est, dans le droit pénal, un véritable corps étranger. Mais alors d'où vient la prison puisqu'elle ne vient pas du droit? Elle vient de tout à fait autre chose, elle vient de ce que Foucault appellera les "techniques disciplinaires".

Techniques disciplinaires du travail, de l'armée, de l'école. Et c'est d'un ensemble non pas juridique mais d'un ensemble disciplinaire extra-juridique, que la prison va naître. Et, en effet, les énoncés du droit, ils portent sur quoi? Tout comme le XVIIème siècle avait des énoncés médicaux qui portaient sur la déraison et inventaient cette notion, les énoncés du droit, au XVIIIème siècle, portent sur la délinquance et inventent cette notion. Entre les énoncés de délinquance et la prison comme lieu de visibilité, il y a hétérogénéité. Il y aura rencontre, il y aura toutes sortes de rapports, mais il y a hétérogénéité, c'est pas la même formation archéologique. Tout comme entre l'hôpital général et les énoncés de la médecine; donc, voilà un nouveau couple: les visibilités, les énoncés.
Il faudra faire une analyse comparée de la prison comme lieu de visibilité du crime, et le droit pénal comme énoncé de délinquance; de même analyse comparée entre l'hôpital général comme visibilité de la folie et les énoncés médicaux comme énoncés de déraison.

Chacun a sa ligne, a sa ligne propre, indépendante de l'autre. Continuons dans notre recherche de couple. Là on va essayer de penser comment est fondé, chez Foucault, le couple visibilités-énoncés. Vous voyez que le visible et l'énonçable de la *Naissance de la clinique* s'est comme transformé en visibilité-énoncé. Encore une fois, l'architecture doit être prise comme ça, l'architecture comme régime de lumière. Nouveau couple. Je peux dire aussi bien que, dans la prison... et dans *Surveiller et punir* il arrive à plusieurs reprises à Foucault de dire, de s'exprimer ainsi: «la prison est une évidence»[119]. Comme l'hôpital général est une évidence. C'est intéressant, cet emploi du mot "évidence" puisque l'évidence est une visibilité. Foucault se fait donc de l'évidence une conception historique. Chaque formation historique a des évidences. Ses évidences. Et, à l'époque suivante, ce qui était une évidence cesse de l'être. Que les fous puissent et même doivent être réunis aux vagabonds, etc. etc., c'est une "évidence" pour le XVIIème siècle, c'est pas un aveuglement. En d'autres termes se dessine, il me semble, le grand principe historique de Foucault: toute formation historique voit tout ce qu'elle est capable de voir, toute formation historique voit tout ce qu'elle peut voir. Et le corrélat: toute formation historique dit tout ce qu'elle peut dire.

Une formation historique se définira par ses évidences, c'est-à-dire son régime de lumière, et quoi? Ses discursivités, un régime d'énoncé sera nommé par Foucault une discursivité. Evidence et discursivité. Dans *L'archéologie du savoir*, nous allons, là, alors, être troublés à nouveau parce que le couple évolue, mais il évolue de telle manière qu'on court un grand danger. Le grand danger, c'est quoi? C'est qu'on risque de ne plus voir qu'un terme du couple. Et pourtant l'autre est là, mais il n'est plus désigné que négativement. Et l'on trouvera les expressions: formation non discursive/formation discursive. Voilà que le "voir", les visibilités ne sont plus désignées que négativement sous le nom de formations non-discursives. Pourquoi? Qu'est-ce qui s'est passé? La première réponse, mais insuffisante, elle est simple, consiste à dire que *L'archéologie du savoir* est un livre tout entier consacré à «que faut-il entendre par énoncé? ». Donc, comme il ne considère pas l'autre pôle, l'autre tête, les visibilités – pour autant qu'il y fait allusion, il y fait allusion d'une manière seulement négative. Seulement la question ne ferait que rebondir, elle rebondit, je la laisse intacte, à savoir: pourquoi Foucault éprouve-t-il le besoin de consacrer un livre aux énoncés séparés des visibilités?
Je continue mes recherches uniquement de terminologie et je vois que, encore, le couple va se déplacer mais toujours sous les rubriques voir/parler. Dans le livre sur Raymond Roussel, Foucault nous dit que, selon lui, il y a deux sortes d'œuvres chez ce poète, deux sortes de... En fait le livre s'apercevra même, mais, ça, je ne peux pas en tenir compte encore, qu'il y a trois sortes d'œuvres chez Roussel, mais on se tient aux deux les plus faciles. Il nous dit: tantôt il y a des livres qui décrivent des machines, des machines extraordinaires, et ces machines font quoi? Elles nous

119SP, pp. 334-335: «On peut comprendre le caractère d'évidence que la prison-châtiment a pris très tôt. [...] Cette "évidence" de la prison dont nous nous détachons si mal se fonde d'abord sur la forme simple de la "privation de liberté". [...] Mais l'évidence de la prison se fonde aussi sur son rôle, supposé ou exigé, d'appareil à transformer les individus».

donnent à voir un spectacle insolite. Des machines qui vous donnent à voir un spectacle insolite. Bien. Qu'est-ce que ça veut dire, ça, alors, des machines...? Et en effet on verra... plus tard, on parlera de Raymond Roussel, tel que le voit Foucault et de Raymond Roussel pour lui-même... En effet il y a d'extraordinaires machines qui font voir des spectacles, des spectacles insensés. Et tout le livre de Roussel décrit ces spectacles issus de machines mystérieuses où, par exemple, des morts récapitulent le dernier moment de leur vie, et ne cessent de le récapituler dans des cages de verre. C'est intéressant, ça, cette idée de la machine; sentez qu'on va avoir une confirmation, ce qu'on cherche c'est des confirmations de ce qu'on disait tout à l'heure pour l'architecture. Bien sûr toutes les machines ne sont pas optiques. Ce serait bête de dire: toute machine est optique. En revanche, ce qui est moins bête, c'est de dire: toute machine, quelle qu'elle soit, donne à voir quelque chose.
Toute machine fait voir, en plus de ce qu'elle fait. La machine à vapeur, elle fait voir quelque chose. Donc... Les machines optiques à plus forte raison, elles font voir. Mais dire: la machine fait voir nécessairement quelque chose, c'est la même chose que dire: l'architecture est une sculpture de lumière. Donc des machines qui font voir quelque chose qu'on ne pourrait pas voir hors de la machine. En d'autres termes, la visibilité est inséparable d'une espèce de processus qu'il faudra bien appeler – enfin c'est pas... peu importe là – une espèce de processus qu'il faut appeler "processus machinique". Et des descriptions de machines ou de processus machinique définissent une première sorte d'œuvre chez *Raymond Roussel*. La deuxième sorte d'œuvre c'est quoi? C'est les livres, cette fois-ci, qui ne reposent pas sur des descriptions de machines en tant qu'elles font voir un spectacle, mais qui reposent sur un procédé linguistique. Non plus sur un processus, mais sur un procédé. Et qu'est-ce que c'est qu'un procédé linguistique, c'est un régime énonciatif. Le processus est machinique, mais le procédé est énonciatif.
La seconde sorte d'œuvres de Raymond Roussel concernera des procédés énonciatifs. Bien. Voilà un nouveau couple: processus machinique/procédé énonciatif.

Bien. Si j'essayais de résumer tout ça. Je fais appel à, alors, des termes qui ne sont pas de Foucault, pour essayer d'englober tout... vous voyez on a suivi, quoi, une espèce de dualisme, un très curieux dualisme qui se déplace suivant les livres de Foucault, qui se nuance, qui prend telle ou telle apparence. Ben, je pense à une terminologie qu'emploie un linguiste, à savoir le linguiste Hjelmslev. Hjelmslev parle de... – je retiens les mots uniquement, parce qu'ils me paraissent pouvoir peut-être nous aider - il parle de forme de contenu et forme d'expression. Il dit : il y a des formes de contenu et il y a des formes d'expression. J'arrête là mon invocation de Hjelmslev, pourquoi, parce que, chez lui, c'est un linguiste, un pur linguiste, chez lui, "la forme d'expression" est une manière de rebaptiser ce que les linguistes appellent le signifiant – il a des raisons pour vouloir ce nouveau baptême – et "la forme de contenu" une manière de rebaptiser ce que les linguistes appelaient le signifié. Ça, on sait que c'est ainsi, chez Hjelmslev. J'emprunte les mots à Hjelmslev, mais je dis immédiatement: bon, supposons que forme de contenu n'ait rien à voir avec signifié, supposons que forme d'expression n'ait rien à voir avec signifiant. Et, d'une certaine manière, c'est bien ce que montrera Foucault. Qu'est-ce que c'est que la forme d'expression dans une formation historique donnée? C'est le régime des énoncés. Qu'est-ce que c'est que la forme de contenu? Je dirais, par exemple que la prison est une forme de contenu. L'hôpital général est une forme de contenu.
Et, pour moi, en effet, on rencontre plusieurs fois dans *Surveiller et punir*, l'expression, avec un tiret entre les deux mots, la "forme-prison". La forme-prison, c'est une forme de contenu, car c'est pas une forme d'expression, la forme d'expression, c'est: droit pénal. Le droit pénal est une forme d'expression, et la prison une forme de contenu. La médecine est une forme d'expression, avec ses énoncés, l'hôpital général ou l'asile est une forme de contenu. Simplement, chez Foucault, et on verra pourquoi, la forme d'expression n'a plus rien à voir avec un signifiant, la forme de contenu n'a plus rien à voir avec un signifié. Pourquoi? Parce que les visibilités sont irréductibles a un signifié, de même que les énoncés sont irréductibles à du signifiant.
Foucault ne cessera de dire: les discursivités s'annulent à se mettre sous l'ordre du signifiant. Or les

visibilités ne sont pas plus du signifié. Pourquoi? Ça il faudra le chercher. Mais voilà qu'on a avancé. Il faut que vous m'accordiez, il faut que vous m'accordiez, là, toute cette liste, autour de voir et de parler, mais on est au moins arrivé à une expression, à une formulation du couple de base beaucoup plus rigoureuse: champ de visibilités, régime d'énoncés. Ou, si vous préférez, visibilités et énoncés.

Le très curieux dualisme de Foucault est fondé sur ceci: irréductibilité d'une forme à l'autre. Voir et parler. Une fois dit que, voir, c'est, pas simplement l'exercice empirique de l'œil, c'est constituer des visibilités. Voir ou faire voir. Enoncer, c'est pas l'exercice empirique du langage, c'est constituer des énoncés. Or c'est pas facile, constituer des visibilités, constituer des énoncés, c'est pas facile du tout. Ça n'existe pas tout fait puisque ça varie avec les époques. Et comment s'est constitué tel régime d'énoncé? Comment s'est formé tel lieu de visibilité?
Alors, peut-être est-ce qu'on a fait un tout petit progrès parce que... Première question: est-ce que n'est pas devenue plus claire la manière dont Foucault prétend déborder une histoire des comportements et des mentalités? Est-ce que... il ne s'agit pas encore de tout justifier, mais est-ce que ne deviennent pas un peu plus claires les formules suivantes: les visibilités ne sont pas des choses parmi les autres et les visions, les évidences ne sont pas des actions parmi les autres. Voir. Mais c'est une condition sous laquelle surgit toute action, passion, etc. Tout ce qui se fait à une époque ne peut se faire que s'il surgit à la lumière. Le faire et le subir d'une époque supposent son régime de lumière. Et, de même: tout ce qui se pense à une époque, toutes les idées d'une époque, supposent son régime d'énoncés. Les énoncés ne sont pas des idées parmi les autres, ce ne sont pas non plus les simples communications entre idées, c'est les conditions pour le déploiement de tous les réseaux d'idées qui s'opèrent à une époque. Les visibilités ne sont pas seulement des données comme les autres, ce sont des conditions de lumière qui rendent possible la menée au jour, la montée au jour de ce qui se fait et se subit à une époque". Foucault ne fait pas une histoire des mentalités et une histoire des comportements, il s'élève vers les conditions propres à chaque époque qui rendent possibles et les comportements et les mentalités. En d'autres termes, il travaille comme un philosophe et non comme un historien. Voir et parler déterminent des conditions dans la mesure où voir se dépasse vers les champs de visibilités et parler se dépasse vers les régimes d'énoncés.
Et, en effet, voilà ce que...
[coupure]
Bien. Enfin vous verrez bien, quoi! Alors, vous voyez, ça revient à dire quoi? Ça revient à parler de manière euh... comme philosophique. A savoir: voir et parler sont des éléments purs. Voir et parler font partie d'une analyse d'éléments. Donc, voir c'est pas un comportement, parler c'est pas une idée. C'est pas une histoire des idées, une histoire des comportements. C'est s'élever vraiment vers les conditions, à savoir les visibilités et les énoncés. Seulement on n'a pas fini. Car, tout de suite, au moins, ce qui précède nous a rendus forts pour quelque chose. Ça nous a rendus forts pourquoi? Pour éviter, non pas un contresens sur Foucault, mais une espèce de mutilation. La mutilation ce serait celle-ci: c'est en vertu de la force et de l'originalité de la théorie des énoncés chez Foucault, de la notion tout à fait nouvelle qu'il dégage de l'énoncé, faire de Foucault, quelqu'un pour qui il n'y a que des énoncés, au point que le visible ne serait que des résidus d'énoncés, ou des illusions projetées par l'énoncé et où Foucault serait réduit à quoi? Disons-le tout simple: à un philosophe du langage, ou, pire, à un philosophe analytique. J'entends: la philosophie analytique anglo-américaine[120]. Or, qu'il y ait lieu de comparer Foucault et ces auteurs, tantôt des linguistes, tantôt

120Nel 1980, negli Stati Uniti, con ironia Foucault ha per due volte ripetuto la stessa battuta per sottolineare che non si considerava un filosofo analitico; cfr. *Sexualité et solitude*, DEII n. 295, pp. 987-997: «Qu'il me soit permis de déclarer une fois pour toutes que je ne suis ni un structuraliste ni – je le confesse avec tout le chagrin qui se doit – un philosophe analytique. Personne n'est parfait» (p. 989); *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*, in "Political Theory", n. 2, may 1993, pp. 198-227: «Let me announce once and fot al that I am not a structuralist, and I confess with the appropriate chagrin that I am not an analytic philosopher – nobody is perfect» (p. 202). Si noti che «nobody is perfect» è la battuta finale del film di Billy Wilder *Some like it hot* (= *A*

des philosophes analytiques, c'est sûr, mais, ce sur quoi j'insiste, c'est, encore une fois, sur ce – un dualisme si bizarre: dualisme visibilité/énoncé.

Et, sans doute, un certain nombre d'entre vous ont vu Foucault de son vivant. Ceux qui l'ont vu, il suffisait de le voir, je crois, pour savoir deux choses. Pour savoir que, bien sûr, il avait une passion moins pour ce qu'il disait lui-même, que pour ce qu'il entendait dire. Euh... Mais il avait aussi une passion de voir. Une espèce de génie visuel chez lui, non moins qu'un génie d'énoncé. Et, pourquoi est-ce que je dis ça et que je me réfère à une note, là, personnelle? Parce que je me rappelle un texte où un commentateur du Gréco, le peintre, parle des formes allongées du Greco, des corps allongés et suggère que ce n'est pas sans rapport avec son astigmatisme au Greco[121]. Il était astigmate, mais enfin, bon... ça pose un bon problème. Est-ce que l'allongement du corps comme technique picturale est un effet de l'astigmatisme? Non certainement pas, mais pourquoi est-ce qu'il n'y aurait pas un rapport complexe entre les deux?
Or j'insiste sur la myopie de Foucault. Je veux dire: sa passion de voir, d'une certaine manière, est-ce qu'il faut mettre, est-ce qu'on doit, est-ce que c'est légitime de mettre en rapport cette espèce de passion de voir avec ce qu'il entendait par "voir"? Car, quand il parle des visibilités... Je vous disais, les visibilités, c'est pas des choses et des objets – et on pourra le justifier philosophiquement, ça, ça ne peut pas être des choses et des objets, c'est autre chose. Or, quand Foucault en parle, c'est quoi? Toujours les expressions qui reviennent constamment c'est: miroitement, scintillement, éclat. Eclat, miroitement, scintillement, son style même, son style est un style de lumière. La matérialité de son style est extraordinairement lumineuse, c'est-à-dire c'est des chatoiements, des scintillements, des éclats. Le visible ce n'est pas la chose ou l'objet, ni même la qualité: le visible c'est le miroitant, le scintillant, l'éclatant.
C'est ça une visibilité. Il faudra chercher pourquoi. De même que je disais: les énoncés c'est tout à fait autre chose que des mots et des phrases. Bon. Donc je dis: il y a une passion de voir non moins qu'une passion d'énoncer chez lui. Et c'est pour ça que c'est un très grand descripteur de tableaux. Si vous voulez, parmi mes couples, j'aurais pu aussi bien mettre, et je l'ajoute en dernier : description, énonciation. Description, la description est toujours description d'un tableau. Une description, c'est tout à fait autre chose qu'un énoncé. Or, à cet égard, il fait des descriptions qui sont, dans toute son œuvre, soit descriptions de tableaux, du tableau de Velasquez, description du tableau de Magritte, mais aussi descriptions de la prison, descriptions de l'asile... Je réponds par là à: comment peut-on parler d'une visibilité? C'est que parler d'une visibilité, c'est décrire et, décrire, c'est pas la même chose qu'énoncer. Et Foucault va sur deux pas, sur deux pieds, deux pieds dissymétriques: les descriptions et les énoncés. Si bien qu'on aura à considérer: qu'est-ce qu'un tableau? Qu'est-ce que la théorie des descriptions chez Foucault, et pas seulement: qu'est-ce que la théorie des énoncés? Ceci dit... Ceci dit, j'ai l'air de dire le contraire, mais il faut le dire. Il ne me paraît pas douteux qu'il y a un "primat" des énoncés. Les énoncés ont le primat sur les visibilités. Seulement, qu'est-ce que veut dire «avoir le primat»? C'est des problèmes pour l'avenir, là. Qu'est-ce que veut dire «avoir le primat»?
Le primat des énoncés sur les visibilités culmine avec *L'archéologie du savoir*, mais Foucault ne reviendra jamais sur ce point. Et, en effet, vous trouvez dans *L'archéologie du savoir*, une expression très curieuse, Foucault nous disant: «le discursif a des relations discursives avec le non-discursif»[122]. On ne peut pas mieux dire le primat du discursif. Le discursif a des relations

qualcuno piace caldo): quella di Foucault potrebbe dunque essere una citazione. Pierre Macherey in *Le sujet des normes*, éd. Amsterdam, Paris 2014, in larga parte dedicato a un confronto con Foucault, fa un'acuta analisi di questo enunciato – "Nobody's perfect", pp. 131-148 –, senza però notare la sua ricorrenza in Fucault.

121La teoria dell'astigmatismo di El Greco fu formulata all'inizio del XX secolo dal medico tedesco August Goldschmidt, *El Greco Augenkrankhei*, "Suddeutsche Monatschrifte", 1911, e soprattutto da Germán Beritens Laclaustra, *Aberraciones del Greco cientificamente consideradas*, Libreríade Fernando Fe, Madrid 1913.

122AS, p. 212: «L'archéologie fait aussi apparaître des rapports entre les formations discursives et des domaines non discursifs (institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques). [...] Devant un ensemble de

discursives avec le non-discursif, c'est-à-dire l'énoncé a des relations énonciatives avec le non-énoncé, avec le visible.

Primat des énoncés? Il faudra dire: oui. Il y a un primat des énoncés. Seulement ce que je veux marquer c'est ceci, et je vous demande déjà de réfléchir, ça nous occupera énormément, plus tard, là, ce point, c'est un point très méticuleux, très précis. C'est que jamais le primat n'a voulu dire "réductibilité" et ça me paraît évident. Toute compréhension de Foucault qui traduirait le primat de l'énoncé sur le visible en termes de réductibilité du visible à l'énoncé est profondément mutilante pour la pensée de Foucault. Bien plus, quelque chose n'a le primat sur quelque chose d'autre que dans la mesure où ce quelque chose d'autre est d'une autre nature. Vous ne pouvez pas conclure du primat à la réduction, au contraire. L'énoncé a le primat sur le visible, qu'est-ce que veut dire "primat"? En tout cas, primat ne veut pas dire que le visible se réduise à l'énoncé. Bien plus, au point où nous en sommes, il faudrait poser toutes sortes de thèses à la fois. Quatre thèses. Si vous m'accordez ces couples voir/parler. Première thèse... Et je crois qu'elles sont toutes chez Foucault.
Première thèse: il y a différence de nature entre voir et parler, entre le visible et l'énonçable.

En termes plus savant: il n'y a pas isomorphie. Qu'est-ce que veut dire "isomorphie"? Il n'y a pas isomorphisme, Foucault ne cessera de le dire et il le dit explicitement dans *Ceci n'est pas une pipe* et dans *Naissance de la clinique*, mais, constamment, dans tous ses livres, l'isomorphisme est récusé. Il n'y a pas isomorphisme entre voir et parler, c'est-à-dire entre le visible et l'énonçable. Ça veut dire: il n'y a pas conformité. "Conformité" ça veut dire quoi? Ça veut dire: ou forme commune, ou correspondance entre les deux formes. Correspondance biunivoque entre les deux formes. Foucault nie la conformité, la correspondance, l'isomorphisme voir-parler. En d'autres termes, on ne voit jamais ce dont on parle et on ne parle jamais de ce qu'on voit.
Est-ce qu'il le dit? Oui, il le dit, il ne cesse de le dire. Et c'est bien pour ça que je dis: c'est la première grande thèse. Notamment au début des *Mots et des choses*, on verra ces textes plus tard, en détails, mais je résume un grand texte de Foucault: ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit. Ce qu'on voit... euh, dans mon souvenir p. 21. «Ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit», et il ajoute: «et ce qu'on dit a beau procéder par métaphore etc.» – il y a une assez longue phrase – «a beau procéder par métaphore, déplacement, etc. il ne nous fait jamais voir ce qu'on voit»[123].
Ce qui veut dire quoi? Parler n'est pas voir, voir n'est pas parler. Il y a disjonction entre voir et parler. Il y a disjonction, il n'y a pas de conjonction, il y a "disjonction" entre voir et parler. Vous me direz: mais c'est pas vrai, je peux parler de ce que je vois et je peux voir ce dont je parle. Si vous me disiez ça, c'est que vous n'auriez pas suivi. Bien sûr, vous pouvez toujours, la question c'est : est-ce que ça a de l'intérêt? Lorsque vous parlez de ce que vous voyez, est-ce que ça n'a d'intérêt que si vous le communiquez à quelqu'un qui ne voit pas, lui. Parce que si c'est quelqu'un qui voit la même

---

faits énonciatifs, l'archéologie [...] essaie de déterminer comment les règles de formation dont il relève – et qui caractérisent la positivité à laquelle il appartient – peuvent être liées à des systèmes non discursifs: elle cherche à définir des formes spécifiques d'articulation». Cfr. anche p. 92: «Le discours économique, à l'époque classique, se définit par une certaine manière constante de mettre en rapport des possibilités de systématisation intérieures à un discours, d'autres discours qui lui sont extérieurs et tout un champ, non discursif, de pratiques, d'appropriation, d'intérêts et de désirs»; p. 98-99: «Une formation discursive [...] pose le principe d'articulation entre une série d'événements discursifs et d'autres séries d'événements, de transformations, de mutations et de processus».

123MC, p. 25: «Mais le rapport du langage à la peinture est un rapport infini. Non pas que la parole soit imparfaite, et en face du visible dans un déficit qu'elle s'efforcerait en vain de rattraper. Ils sont irréductibles l'un à l'autre: on a beau dire ce qu'on voit, ce qu'on voit ne loge jamais dans ce qu'on dit, et on a beau faire voir, par des images, des métaphores, des comparaisons, ce qu'on est en train de dire, le lieu où elles resplendissent n'est pas celui que déploient les yeux, mais celui que définissent les successions de la syntaxe. […] Mais si on veut maintenir ouvert le rapport du langage et du visible, si on veut parler non pas à l'encontre mais à partir de leur incompatibilité, de manière à rester au plus proche de l'un et de l'autre, alors il faut effacer les noms propres et se maintenir dans l'infini de la tâche. C'est peut-être par l'intermédiaire de ce langage gris, anonyme, toujours méticuleux et répétitif parce que trop large, que la peinture, petit à petit, allumera ses clartés».

chose que vous, je ne vois pas très bien l'intérêt de dire ce que vous voyez... Tiens un bateau... Bon... c'est tout, quoi! Tiens quelqu'un qui... Euh. Bon. Voilà. Vous comprenez? Alors : disjonction voir-parler. Ça veut dire quoi encore ça? Et ça éveille quoi? A cet égard, Foucault, évidemment, fait partie, je ne sais pas, d'un ensemble de pensées, étant dans un certain rapport avec d'autres penseurs. Il faudra voir d'assez près qu'est-ce que c'est que ce terme d'une disjonction fondamentale voir-parler. Ça paraît, encore une fois, une platitude ou, même, quelque chose de discutable, mais pensez qu'il faut le comprendre d'une certaine manière au point où nous en sommes.

Ce qui est intéressant, c'est pas que parler et voir soient pas la même chose. Ce qui est important, c'est pas parler et voir, encore une fois. C'est ce à quoi renvoie parler et ce à quoi renvoie voir. Peut-être que, voir et parler, ça va pas ensemble, mais ce qui ne va pas ensemble c'est ce à quoi renvoie voir et ce à quoi renvoie parler ; une fois dit que, selon Foucault : ce à quoi renvoie voir, c'est à des visibilités et ce à quoi renvoie parler c'est à des énoncés. Alors ça revient à dire: entre les énoncés et les visibilités il y a différence de nature, il n'y a pas d'isomorphie. Et qu'est-ce qu'il a montré encore une fois dans *L'histoire de la folie*? Qu'il n'y avait pas isomorphie entre l'hôpital et la médecine, chacun a sa formation. L'hôpital vient de la police, la déraison vient de la médecine. De même la prison vient du disciplinaire, la délinquance vient du judiciaire. Il n'y a pas isomorphie, il n'y a pas forme commune. Or je dis : ça doit nous faire penser à d'autres auteurs... Bon. Oui, avant tout à Blanchot, et Foucault a souvent marqué sa reconnai... sa dette vie à vis de Blanchot. Il n'est pas question de le considérer comme un disciple de Blanchot, je crois plus qu'il y a rencontre entre les deux, surtout que, à partir de la même thèse "voir ce n'est pas parler", Foucault et Blanchot vont développer le thème de deux manières assez différentes.

Et, en effet, *Voir ce n'est pas parler* c'est un grand texte de Blanchot, ça parcourt toute son œuvre et c'est un chapitre précis, qui est un des plus beaux, parmi les plus belles pages de Maurice Blanchot, dans *L'entretien infini*[124], Editions Gallimard. Parler ce n'est pas voir. Parler ce n'est pas voir. Vous remarquerez que Blanchot n'ajoute pas: "voir ce n'est pas parler". Je crois qu'il appartient à Foucault de faire la réciproque, voir ce n'est pas parler. A quelle condition, dans quel... et qu'est-ce que signifie, quelle différence avec Blanchot? Bon, peu importe c'est ce qu'on verra plus tard. Ce sera un problème pour nous: rapports avec Blanchot. Mais le régime même d'une disjonction entre voir et parler, ceux qui étaient là l'année dernière, vous vous rappelez peut-être qu'on l'a rencontré à un autre niveau qui était le niveau du cinéma. Et il nous avait semblé, quand on travaillait sur la parole au cinéma, que certains auteurs du cinéma moderne faisaient de la parole et du parlant, un usage très particulier en ce sens que c'était un usage "disjonctif" avec l'image visuelle et que, entre la parole et l'image visuelle, il y avait des rapports de disjonction. Il nous avait semblé que c'était, avant tout, vérifié ou représenté par trois grands auteurs actuels, à savoir: les Straub, Marguerite Duras et Syberberg. Qu'est-ce que c'est que cette disjonction voir-parler? C'est que, comme dit Marguerite Duras: c'est comme s'il y avait deux films, deux films, c'est-à-dire sans isomorphie, le film des voix et le film visuel. Et les voix évoquent un événement qu'on ne verra pas, tandis que l'image visuelle présente des lieux sans événement, lieux vides ou lieux muets. Pensez, par exemple, ceux qui ont vu ce film, à *India Song* où l'image visuelle est renvoyée d'un côté, le film des voix d'un autre côté. Bon.

Ce qu'on voit ne se loge pas dans ce qu'on dit. Ce qu'on dit ne fait pas voir. Il y a du voir et il y a du dire, mais dans un rapport disjonctif, autant dire un non-rapport. "Non-rapport", cette expression insolite, elle est de Blanchot. Blanchot dit: «entre voir et dire, entre voir et parler, entre parler et voir, il y a un non-rapport». Et il ajoute: «ce non-rapport qui est peut-être plus absolu que tout rapport». Curieux, ça. Ce non-rapport qui est peut-être plus absolu... Vous verrez, s'il vous arrive de

124Maurice Blanchot, "Parler, ce n'est pas voir", in *L'Entretien Infini*, Gallimard, Paris 1969, pp. 35-45. Deleuze analizza questo tema nella quinta lezione.

lire *Ceci n'est pas une pipe*, que Foucault reprend l'expression «non-rapport», dans *Ceci n'est pas une pipe*, en disant: entre le dessin et son titre, c'est-à-dire entre le visible et l'énoncé, il y a un non-rapport. Autant dire: il y a disjonction. Ah, il y a disjonction? Bon, mais, en même temps, on retombe sur le point suivant: ce non-rapport doit bien, d'une certaine manière, être un rapport et même être plus profond que tout rapport. Les deux formes sont irréductibles: la forme du visible et la forme de l'énonçable sont irréductibles. Il n'y a ni conformité, ni correspondance, ni isomorphie. Il y a non-rapport, il y a disjonction. Et il faut bien que ce non-rapport soit, d'une certaine manière originale paradoxale, un rapport et ce ne sera pas un rapport des deux formes, ce ne sera pas une conformité. Sentez autour de quoi on tourne? On est en plein dans le problème de la vérité tel que le posera Foucault, parce que la vérité, elle a toujours été définie par la "conformité", conformité de la chose et de la représentation, conformité du dire et du voir. Bon.
Donc la première thèse de Foucault c'est – et il ne reviendra jamais là-dessus, c'est: hétérogénéité des deux formes, différence de nature, ce qu'on voit ne se loge pas dans ce qu'on dit et réciproquement.
Deuxième thèse: qui est premier? La question ne se pose pas. Il y a présupposition réciproque. L'un et l'autre se présupposent. Il y a présupposition réciproque.
Troisième thèse: il n'y en a pas moins primat de l'énoncé sur le visible. On revient à notre problème. D'où vient ce primat? Vous voyez que le primat n'implique aucune réduction. D'accord les deux sont irréductibles, d'accord l'un a le primat sur l'autre. Mais, loin d'entraîner une réduction, le primat suppose l'irréductibilité. Je ne peux exercer un primat ou un pouvoir que sur ce qui me résiste, que sur ce qui a une autre forme.
Et enfin quatrième thèse: il y a, dans un sens comme dans l'autre, des captures mutuelles, à savoir – c'est ça, sans doute, qui va être le plus compliqué chez Foucault – les énoncés ne cessent de capter, de capturer du visible. Les visibilités ne cessent de capter, de capturer des énoncés. Mais comment est-ce possible, puisque c'est deux formes hétérogènes irréductibles. Ça, ça va être le plus beau. A mon avis, c'est le plus beau chez Foucault, ce système de la double capture. Les visibilités s'emparent d'énoncés, les énoncés s'emparent de visibilités.

Et, c'est dans ce petit livre, *Ceci n'est pas une pipe*, que Foucault le développe le plus. Il parle d'incision des énoncés dans le visible, d'incursion du visible dans l'énoncé[125]. Incursion, incision, il dit: «chacun» – là, je cite de mémoire, mais par cœur, presque par cœur, «chacun envoie sa flèche dans la cible de l'autre». Chacun envoie sa flèche dans la cible de l'autre; et il ajoute – là je garantie le mot: «c'est une bataille»[126]. C'est une bataille. Vous voyez pourquoi il ajoute «c'est une bataille» et vit vraiment le rapport des visibilités et des énoncés comme une bataille. Il le vit nécessairement comme une bataille, et ce doit être une bataille, puisque c'est pas la même forme. Il ne peut pas y avoir accord entre les énoncés et les visibilités. Il ne peut pas y avoir accord. Pourquoi? Parce que, l'accord, c'est une forme commune ou une correspondance de forme à forme. Or il n'y a ni forme commune ni correspondance formelle entre le visible et l'énonçable. S'il y a des phénomènes de capture, ce sera donc, pas sous forme d'un accord, d'une conformité, ce sera sous forme d'une capture, d'une capture violente, une bataille. Alors, vous me direz: c'est des mots. Oui, mais ces mots nous permettent de cerner le problème.

Si bien que je me retrouve avec ces quatre thèses fondamentales:
différence de nature ou hétérogénéité des deux formes, forme du visible, forme de l'énonçable: donc, non-rapport;
présupposition réciproque des deux, chacun présuppose l'autre;

125CPP, p. 50: «*Ceci n'est pas une pipe*, c'était l'incisiondu discours dans la forme des choses, cétait son pouvoir ambigu de nier et de dédoubler».
126CPP, pp. 30-31: «Entre la figure et le texte, de l'un à l'autre, il y a des attaques lancées, des flèches jetées contre la cible adverse, des entreprises de sape et de destruction, des coups de lance et des blessures, une bataille».

troisièmement: primat de l'un sur l'autre, primat de l'énoncé sur la visibilité;
quatrièmement: capture mutuelle, étreinte de lutteurs entre les visibilités et les énoncés, comme dans une bataille.
Qu'est-ce que ça revient à dire ça? Ça nous fait déjà un programme, ça. Il va falloir se débrouiller avec ces quatre thèses. Tout ce que je peux conclure pour le moment, c'est quoi? Qu'est-ce qu'une archive? Et, comprenez, je vais répondre, je vais donner une réponse finale qui sera, en un sens, la plus décevante et qui cessera d'être décevante si vous tenez compte de tout ce qu'il a fallu pour y arriver. Je dirai: et ben voilà, l'archive, elle est fondamentalement audiovisuelle. Et puis: salut les gars, quoi...! L'archive, elle est audiovisuelle, seulement cette platitude a été transformée par Foucault. Parce que, continuons: dès lors, qu'est-ce que c'est que l'archéologie? L'archéologie c'est l'étude des formations historiques. En quoi c'est autre chose que de l'histoire? Parce qu'il s'agit de s'élever jusqu'aux conditions, le visible et l'énonçable, et que jamais l'histoire ne pourra dégager les énoncés ni dégager les visibilités pures. Ce sont des éléments purs: il faut une analyse philosophique. Si bien que: qu'est-ce que c'est une formation historique? Je peux dire maintenant: une formation historique, c'est un agencement de visible et d'énonçable, c'est une combinaison, c'est une manière de combiner des visibilités et des énoncés, une fois dit que, on l'a vu, n'importe quel énoncé... Les deux sont irréductibles, mais n'importe quel énoncé ne se combine pas avec n'importe quelle visibilité. Il y a des combinaisons ou des "captures" qui excluent que n'importe quoi, aille avec n'importe quoi.
La cohérence d'une époque est faite de ce que ses visibilités, en vertu de leur forme propre, sont combinables avec ses énoncés en vertu de leur forme propre. C'est ça qui définira cet entrelacement, cet entrecroisement des visibles et des énonçables qui varient d'après chaque formation historique. Aucune formation historique ne voit, c'est-à-dire n'a les visibilités et les énonçabilités d'une autre. Et c'est même ça qui définit... dès qu'il y a une variation du régime d'énoncé et des champs de visibilité, vous pouvez dire: nous entrons dans une autre formation historique. Donc l'archéologie, cet agencement du visible et de l'énonçable comme constitutifs de la formation historique, c'est ce que Foucault appellera, dans sa terminologie à lui, un dispositif. Un dispositif.
Et, enfin, on en a assez hein... Et, enfin, je termine sur le point suivant: les deux, les deux – voir et parler, c'est-à-dire les visibles et les énonçables – constituent ce qu'il appelle un "savoir". Savoir, c'est toujours effectuer le non-rapport entre le visible et l'énonçable, c'est combiner le visible et l'énonçable, c'est opérer les captures mutuelles du visible et de l'énonçable.
Et il y va du problème de la vérité. Vous remarquerez peut-être que j'ai défini de la même manière archive, audiovisuel, formation historique, combinaison de visible et d'énonçable et savoir. Et oui. C'est que, pour Foucault, il n'y a rien, il n'y a rien sous le savoir. Tout est un savoir. Tout est savoir. Il n'y a pas d'expérience avant le savoir: c'est sa rupture avec la phénoménologie. Il n'y a pas, comme disait Merleau-Ponty, une "expérience sauvage", il n'y a pas de vécu ou plutôt le vécu est déjà un savoir. Simplement tout savoir n'est pas une science, mais il n'y a rien sous le savoir. Qu'est-ce que c'est qu'une formation historique? Ce sont les seuils de savoir très divers les uns des autres qu'il a constitués à une époque, un empilement de seuils, un empilement de seuils diversement orientés. D'où "archéologie du savoir". C'est le savoir qui est l'objet d'une archéologie car, savoir, c'est précisément combiner le visible et l'énonçable. En quel sens? En ce sens – j'entame, là, ce que je voudrais faire la prochaine fois – en ce sens que le visible renvoie à un processus, on l'a vu, l'énonçable renvoie à un procédé. Combiner savoir, c'est-à-dire combiner le processus de visibilité et le procédé d'énonçabilité, le procédé de création des énoncés, c'est quoi? Le processus plus le procédé, c'est une procédure. Le savoir est procédure. La vérité n'existe pas indépendamment de la procédure et la procédure c'est la combinaison du processus visible et du procédé énonciatif.

Voilà tout un ensemble de notions. On a fait le tour, à peu près, de quoi? De ce qui n'est, évidemment, que le premier axe de la pensée de Foucault. Mais je voudrais que vous réfléchissez à tout ça, c'est comme un peu le programme de nos séances suivantes. Alors, ceux qui voient que ça

ne les concerne pas, vous ne revenez pas, surtout. Ceux qui pensent que ça les concerne, vous revenez et, au début, si vous avez des questions, au début, on règlera ces questions et puis on continuera.

Capitolo 2. Cours du 29/10/1985[127]

Sur ce qu'on a à faire, sur ce qu'on a fait la dernière fois, qu'avez-vous à dire? Ce travail doit impliquer pour vous une espèce de collaboration, même si vous n'avez pas lu Foucault. Il s'agit de ce que ça éveille en vous, est-ce que vous voyez des rapprochements à faire, des choses comme ça en fonction de ce que vous savez. Je vous souris pour vous encourager. Bon, ça va venir... J'essaie de récapituler. Je veux dire, mais même ce que j'appelle des réactions de vous c'est n'importe quoi, hein, dans n'importe quel domaine, en fonction de ce qu'on a dit... Bon, j'essaie de récapituler. Notre séance précédente, c'était sur le thème "qu'est-ce qu'une archive selon Foucault?", qu'est-ce que l'archéologie?
Ce qu'on a dégagé c'est une idée très générale, à savoir: voir et parler, ou plus précisément, mais ce plus précisément doit déjà nous paraître presque choquant, et on n'est pas encore mesure de le comprendre, on sait juste que les termes qui suivent sont plus précis que "voir et parler". Voir et parler ou plus précisément, le visible et l'énonçable, ou, si vous préférez les visibilités et les énoncés, constituent deux formes stables à chaque époque et que finalement une grande partie de l'œuvre de Foucault consiste en une répartition et un statut de ces deux formes, je dirais de l'*Histoire de la folie* à *Surveiller et Punir* – je ne dis pas que les livres de Foucault se réduisent à cela, je dis qu'ils comportent cela – une distribution des deux formes suivant telle ou telle époque: la forme de visibilité, la forme d'énonçabilité. Et j'insistais une fois pour toute sur ceci que certaines interprétations de Foucault qui sacrifient la conception du visible à une conception de l'énoncé, de l'énonçable ou du dicible, sont forcément amenées à mutiler la pensée de Foucault. Donc le visible et l'énonçable constituent deux formes stables à chaque époque. Il faudrait presque même renverser: ce qui définit une époque c'est un champ complexe de visibilités et un régime complexe d'énoncés.

En d'autres termes une époque se définit par ce qu'elle voit et ce qu'elle dit. D'où: "l'archéologie" signifie quoi? Elle signifie une discipline qui analyse les archives, et qu'est-ce que c'est qu'une archive? C'est le recueil audiovisuel d'une époque, le visible et l'énonçable. Dès lors c'est par le visible et l'énonçable qu'on définira l'époque, ou ce qu'on peut appeler maintenant "une formation historique". Une époque se définit par ce qu'elle voit et ce qu'elle énonce. Ce qu'on appellera une "formation historique" ou, Foucault dit parfois une "positivité", c'est l'entrecroisement des deux formes stables à une époque, le vu le dit, le visible et l'énonçable. Donc Foucault peut considérer qu'une grande partie de son œuvre est une analyse de certaines formations historiques. Par là il peut dire, au début d'un livre récent, au début de *L'usage des plaisirs*, il peut dire «oui toute une partie de mes livres, c'est: des études d'histoire». Vous voyez que la formation historique se définit par: un régime d'énoncé, un champ de visibilité. Ce qui implique notamment une chose c'est que toutes les époques, toutes les formations historiques ne voient pas la même chose, ne disent pas la même chose. Les visibilités et les énoncés sont les variables de chaque formation. D'une formation à l'autre, elles varient. On l'a vu en détail, pas beaucoup en détail mais un petit peu, on l'a vu à propos des deux livres qui présentent des parallèles très frappants, l'*Histoire de la folie* et *Surveiller et Punir*.
Dans l'*Histoire de la folie*, l'hôpital général au XVIIème siècle est la visibilité de la folie à cette époque, l'hôpital fait voir la folie sous telle ou telle espèce visuelle. Comme dit Foucault, il y a une évidence, en prenant évidence au sens de visibilité, il y a une évidence de la folie dans l'hôpital général et dans les conditions de l'hôpital général, à savoir: grouper les fous avec les vagabonds, les chômeurs, les mendiants etc. C'est une visibilité de la folie, la folie se fait voir, elle se fait voir dans le cadre de l'hôpital général. Et au XIXème siècle, l'asile et la préfiguration de ce qui sera, dans le

127Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=407
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=406
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=408
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=409

courant du XIXème, l'asile psychiatrique, donnent une tout autre visibilité, c'est une tout autre manière de la voir. Et parallèlement au XVIIème siècle, en même temps que l'hôpital général fait voir la folie sous telle ou telle espèce, les énoncés de folie, c'est-à-dire les énoncés qui concernent la folie, sont également originaux et sont des énoncés qui tournent autour de «l'objet discursif» – dira Foucault – de l'objet discursif suivant: la déraison. La folie est comprise comme déraison. Ne dites pas «ça va de soi», car la déraison comme objet de discours est un thème parfaitement original qui sans doute ne peut surgir que à l'âge classique, en vertu de la conception de la raison que cet âge se fait. Mais ensuite au XVIIIème siècle, dès le XVIIIème siècle, ce n'est plus en rapport avec la raison que la folie sera énoncée. Elle sera énoncée en fonction de tout autre coordonnée. Si bien qu'on peut dire – le XVIIème siècle: manière de voir la folie: hôpital général; manière d'énoncer la folie: la déraison.

C'est ça qui fait, à l'égard de la folie, la formation historique «âge classique». Pour la prison, on a vu la même chose. La prison au XVIIIème siècle. Le régime prison se forme au XVIIIème siècle comme quoi? Nouvelle manière de "voir" le crime. En même temps le droit pénal subit une évolution par rapport aux époques précédentes. Cette évolution c'est quoi? C'est la formation d'un type nouveau d'énoncés dont l'objet discursif, l'objet énonciatif, c'est la délinquance. Enoncé de délinquance, prison comme visibilité du crime: là aussi ça définit une formation historique.
Donc c'était vraiment le premier point, là, que je peux, je crois, considérer un peu comme acquis, c'est toujours cette confrontation, au niveau de chaque formation historique, du visible et de l'énonçable.
Qu'est-ce qu'une époque fait voir et voit – c'est la même chose –, qu'est-ce qu'elle voit et fait voir? Qu'est-ce qu'elle dit et fait dire? C'est une méthode très ferme, à mon avis très originale. On va voir pourquoi "originale". Pourquoi est-ce original précisément? Pourquoi Foucault peut-il dire encore une fois au début de *L'usage des plaisirs*, «je fais des études d'histoire, mais non du travail d'historien»? Pourquoi est-ce que c'est du travail de philosophe? La nouvelle conception de l'histoire, ce qu'on a appelé "L'École des Annales", nous propose à la fois une histoire des comportements et, je vous disais la dernière fois, une histoire des mentalités. En effet je vous citais l'exemple du recueil *Comment on meurt en Anjou à telle époque*. *Comment on meurt en Anjou à telle époque* c'est uniquement une étude de comportement et aussi une étude de mentalité dans la mesure où sera considérée la manière d'envisager la mort, les idées sur la mort.
Foucault se sépare de cette conception. Pourquoi? On a tous les éléments déjà pour répondre. Il ne fait pas un travail d'historien. Il ne dit pas du tout que les historiens ont tort, il dit que son affaire à lui est ailleurs. Et pourquoi? Ma réponse était simple, quand je me demandais: «mais pourquoi, dit-il ça et qu'est-ce que ça veut dire?», ma réponse était «et bien oui parce que». Vous voyez bien qu'avec le visible et l'énonçable, il prétend s'élever – à tort ou à raison, ça m'est égal – il prétend s'élever jusqu'à une détermination des conditions. Le visible ou la visibilité ce n'est pas un comportement, c'est la condition sous laquelle, c'est la condition générale sous laquelle, tous les comportements d'une époque se manifestent, viennent à la lumière. Les énoncés ce ne sont pas des idées... *[coupure]*
... Conception très importante de la philosophie a toujours défini la philosophie comme la recherche de conditions. A quelles conditions quelque chose est-il possible. Et c'était ça la question philosophique. Si je demande «qu'est-ce que les mathématiques?», je ne fais pas forcément de la philosophie, mais si je demande: «à quelles conditions les mathématiques sont-elles possibles?», là je fais de la philosophie. «Je ne fais pas un travail d'historien» dès lors pour Foucault signifie bien, il me semble, c'est que Foucault s'élève jusqu'aux conditions qui rendent les comportements d'une époque possibles et les mentalités d'une époque possibles. En d'autres termes Foucault prétend fixer des éléments purs. D'où, dans *L'archéologie du savoir*, l'emploi du mot, très insolite, de "*a priori*". A priori en philosophie, ça a toujours voulu dire "indépendant de l'expérience", or les conditions de l'expérience sont *a priori*, c'est-à-dire les conditions de l'expérience ne sont pas données dans

l'expérience elle-même. Le visible et l'énonçable sont les *a priori*, les *a priori* de quoi? Les *a priori* d'une époque, les *a priori* d'une formation historique. D'où l'idée très bizarre de Foucault, on aura l'occasion de la retrouver: les *a priori* sont historiques.[128] Alors que par exemple chez Kant "*a priori*" et "historique" s'opposent, là il y a des a priori historiques, ce sont les conditions de visibilité, les conditions d'énonçabilité qui permettent de définir une époque. Donc le visible et l'énonçable sont deux éléments purs, en tant que tels ils se combinent pour définir la formation historique, c'est-à-dire pour déterminer les conditions de cette formation.

A quelles conditions, l'âge classique est-il possible? Réponse: sous les conditions de telles formes de visibilité, de telles formes d'énonçabilité. Vous voyez que c'est une chose qui sépare, je ne dis pas que ça oppose, mais ça marque l'originalité de l'entreprise de Foucault et l'impossibilité de la ramener à, en effet, un travail d'historien. Je dirais à la limite que les formations historiques sont des strates, des stratifications. Et on verra, là j'emploie ce mot parce qu'il me paraît commode et parce qu'il renvoie bien au terme "archéologie" – l'archéologie est l'étude des strates – et on verra que l'on peut donner à ce mot "strate" toutes sortes de déterminations, mais la première détermination qui m'autoriserait à employer un tel mot c'est: une strate est précisément un composé de visible et d'énonçable, un entrecroisement de visibilité et d'énoncé. Si bien que les formations historiques sont des strates, sont des stratifications. Et c'est tout un axe, comme un premier axe, de l'œuvre de Foucault : cette étude archéologique des stratifications, c'est-à-dire des formations historiques définies par les visibilités qu'elles déploient, les énonçabilités qu'elles profèrent.
Je dis "un premier axe"... ah bon ? Est-ce qu'il y aura d'autres axes? On peut déjà poser ce problème. Sans doute il y aura d'autres axes. Voir et parler, le visible et l'énonçable n'épuisent pas le tout et ça, on peut bien s'y attendre et dès le début de son œuvre Foucault est très conscient. Mais s'il y a d'autres axes, il faudra se demander: quels sont leurs rapports avec les formations historiques?
S'il y a d'autres axes, peut-être est-ce que ces autres axes ne concernent plus le stratifié. Le stratifié se définit par la composition, l'entrecroisement de deux formes stables: le visible et l'énonçable. Mais, mais, mais, mais... Est-ce que tout est stable? Est-ce que tout est formation historique? Est-ce que tout est strate? Il y a un texte sublime de Hermann Melville, le romancier américain. Il est si beau que je vous le lis. Comme ça parce que je pense que c'est un texte qui aurait plu à, qui aurait plu infiniment à Foucault. C'est dans un très grand roman de Melville qui s'appelle *Pierre ou les ambiguïtés* – je vous le lis[129]: «Il y avait encore des millions et des millions de choses qui ne s'étaient pas révélées à Pierre. La vieille momie est enfouie sous de multiples bandelettes. Il faut du temps pour démailloter ce roi égyptien. Parce que Pierre commençait à percer du regard la première couche superficielle du monde, il s'imaginait dans sa folie qu'il avait atteint à la substance non-stratifiée. Mais si loin que les géologues soient descendus dans les profondeurs de la terre, ils n'ont trouvé que strate sur strate – vous reconnaissez? c'est l'archéologue ça – car jusqu'à son axe le monde n'est que surfaces superposées. Et au prix d'immenses efforts, nous nous frayons une voie souterraine dans la pyramide, au prix d'horribles tâtonnements, nous parvenons à la chambre centrale; à notre grande joie, nous découvrons le sarcophage; nous levons le couvercle et... il n'y a

128Cfr. la lezione del 12 novembre 1985, p. 67 s., nota 2.

129Herman Melville, *Pierre, or, The Ambiguities*, XXI, I: «But not now to consider these ulterior things, Pierre, though strangely and very newly alive to many before unregarded wonders in the general world; still, had he not as yet procured for himself that enchanter's wand of the soul, which but touching the humblest experiences in one's life, straightway it starts up all eyes, in every one of which are endless significancies. Not yet had he dropped his angle into the well of his childhood, to find what fish might be there; for who dreams to find fish in a well? the running stream of the outer world, there doubtless swim the golden perch and the pickerel! Ten million things were as yet uncovered to Pierre. The old mummy lies buried in cloth on cloth; it takes time to unwrap this Egyptian king. Yet now, forsooth, because Pierre began to see through the first superficiality of the world, he fondly weens he has come to the unlayered substance. But, far as any geologist has yet gone down into the world, it is found to consist of nothing but surface stratified on surface. To its axis, the world being nothing but superinduced superficies. By vast pains we mine into the pyramid; by horrible gropings we come to the central room; with joy we espy the sarcophagus; but we lift the lid – and no body is there! – appallingly vacant as vast is the soul of a man!».

personne! L'âme de l'homme est un vide immense et terrifiant».

Voilà... on se tait un tout petit peu parce que c'est d'être sensible à la beauté d'un pareil texte. Alors je le lis en le traduisant en termes immédiatement proches de Foucault. Toutes les formations historiques sont des strates, et que faisons-nous, nous autres – je fais parler Foucault – nous autres archéologues que faisons-nous? Nous allons de strate en strate, nous allons de formation en formation. Il ne faut pas croire trop vite qu'on a atteint la substance non-stratifiée. Y a-t-il une substance non-stratifiée? S'il y a une substance non-stratifiée, elle est par-delà "le voir" et par-delà "le parler", par-delà le visible et par-delà l'énonçable. Car le visible et l'énonçable s'épousent pour constituer les strates et pour former les strates suivant telle ou telle formule. Nous allons de strate en strate mais avons-nous atteint la substance non-stratifiée? Si loin – alors je transpose à peine – si loin que les archéologues soient descendus dans les profondeurs de la terre, ils n'ont trouvé que strate sur strate, ils n'ont trouvé que formation historique sur formation historique, car jusqu'à son axe, le monde n'est que strates superposées. «Et au prix d'immenses efforts, nous nous frayons une voie souterraine dans la pyramide, au prix d'horribles tâtonnements nous parvenons à la chambre centrale» – c'est-à-dire: nous allons de formation en formation à la recherche du non-stratifié, nous parvenons à la substance non-stratifiée, du moins au lieu de la substance non-stratifiée, la chambre centrale de la pyramide. Toutes les faces de la pyramide, c'est des strates, mais toutes ces strates sont là pour couvrir la chambre centrale de la pyramide, là où bouillonne le non-stratifié. Pourquoi est-ce qu'il bouillonne? Parce que si les strates sont solides, il faut imaginer le non-stratifié comme étrangement liquide, ou pire comme gazeux. Nous arrivons à la chambre centrale de la pyramide, à notre grande joie, nous découvrons le sarcophage; nous disons: c'est là qu'est le non-stratifié; nous levons le couvercle et... il n'y a personne. L'âme de l'homme est un vide immense et terrifiant».

Alors vous sentez que, peut-être, quand on en aura fini avec cet axe, on s'apercevra – et il fallait le dire dès le début, autant le dire dès le début – que ce n'était que un premier axe. Les strates ou formations historiques, c'est-à-dire les grands composés de visible et d'énonçable, n'épuisent pas la pensée de Foucault. Il y aura un autre axe et puis peut-être encore un autre axe. Il y aura bien des axes à cette pensée, peut-être que la nouveauté de Foucault c'est d'avoir imposé un nouveau système de coordonnées.
Mais là nous voyons la première dimension, seulement le premier axe ou la première dimension, du système de coordonnées que je résume pour la énième fois: voir et parler, une combinaison du visible et de l'énonçable suivant chaque époque c'est-à-dire selon chaque formation historique déterminable comme strate. Et les visibilités et les énoncés sont les éléments purs de toute stratification. Si bien que, à une strate ou une formation historique – je reprends – je dois demander deux questions fondamentales, qui sont les questions non pas de l'histoire mais déjà les questions de la philosophie: qu'est-ce que tu vois? Et qu'est-ce que tu fais voir? Et qu'est-ce que tu dis? Ou, suivant les termes plus techniques qu'on a vus la dernière fois: quelles sont tes évidences, quelles sont tes discursivités?
Voilà ça c'était notre affaire la dernière fois. Et on avait à peine commencé la seconde question qui n'était plus «qu'est-ce qu'une archive? Qu'est-ce que l'archéologie?», à savoir la recherche des deux conditions pures – vous voyez pourquoi il emploie, il doit invoquer un mot comme archéologie pour se distinguer de l'histoire, pour se distinguer de l'historien, l'archive ce n'est pas l'histoire, c'est la détermination des deux éléments c'est-à-dire des conditions de visibilité et d'énonçabilité. Et on avait entamé un second thème, c'est «qu'est-ce que le savoir?». Et on disait la même chose: savoir, c'est voir et énoncer. Ça s'enchaînait bien, c'est un peu comme si, à première vue, la formation historique disait objectivement ce que le savoir nous dit subjectivement. Savoir et formation historique... ça nous paraît déjà bizarre: le savoir et la formation historique ne font qu'un. Savoir en effet, c'est voir et énoncer, c'est-à-dire savoir c'est combiner du visible et de l'énonçable. Dès lors tout savoir est historique. Et on en était à peu près là. Alors je reprends mon appel: est-ce qu'il y a

des interventions sur ce premier point sur l'archive? Non? Pas de problème, pas d'obscurité? C'est très clair? Bon et bien alors continuons.

Comment est-ce qu'on peut comprendre cette espèce d'identité savoir/formation historique? L'identité du savoir et de la formation historique, c'est l'archive elle-même. Mais comment la comprendre concrètement? C'est qu'en fait le savoir n'a ni objet, ni sujet. Le savoir, tel que Foucault le conçoit, n'est pas connaissance d'un objet par un sujet. Le savoir n'a ni objet ni sujet, qu'est-ce qu'il a alors? Bien il n'y a plus qu'à se laisser aller pour le moment. On va voir qu'on va retrouver de nouvelles difficultés au niveau de qu'est-ce que le savoir? Mais pour le moment on est "en descente", nous savons comment définir le savoir: le savoir n'a ni objet ni sujet, il a des éléments. Il a deux éléments: le visible et l'énonçable. Vous me direz: «le visible est son objet, l'énonçable son sujet», non, pas vrai. Il a deux éléments purs absolument irréductibles. En d'autres termes il n'y a rien sous le savoir ou avant le savoir. Ah il n'y a rien avant le savoir ou sous le savoir! Il faut là, surveiller nos mots, parce que ce qu'on vient de laisser entendre tout à l'heure c'est qu'il y aurait des dimensions autres que la formation historique ou la strate – mais si le savoir ne fait qu'un avec les strates, avec les formations historiques, alors les autres dimensions, les autres axes qui ne se réduisent pas à la formation historique, ils ne se réduisent pas non plus au savoir? Non, sans doute, ils ne se réduisent pas au savoir, mais ils ne sont pas sous le savoir ou avant le savoir. Est-ce qu'on peut déjà imaginer ce qu'ils seraient ces autres axes? Peut-être qu'ils sont hors-strate, ou inter-strates, mais ils ne sont pas "sous", et ils ne sont pas "avant". C'est cela qui explique une chose sur laquelle Foucault a insisté quand même dès le début, à savoir son opposition à la phénoménologie sous quelle forme? Il n'y a pas, selon Foucault, d'expérience dite sauvage ou originelle. Expérience sauvage ou originelle étaient des termes employés par Merleau-Ponty et Foucault, à plusieurs reprises, marque sa séparation avec toute phénoménologie sous la forme: «il n'y a pas d'expérience originelle». Bien plus dans *L'archéologie du savoir*, il nous dira: dans l'*Histoire de la folie*, il y avait encore une ambiguïté, certaines pages pouvaient faire croire à une expérience originaire de la folie[130]. C'est-à-dire certaines pages étaient encore dans la perspective d'une phénoménologie du fou. Et il récuse et il dit «non», ces pages, dit-il, aurait pu dire, mais en tout cas ça n'a jamais été dans son esprit. Ce qui remplace la phénoménologie c'est quoi ? C'est à la lettre, dit Foucault, une épistémologie. Une épistémologie, c'est-à-dire il n'y a pas d'expérience qui ne soit saisie dans un savoir. En d'autres termes, sur une strate, il n'y a que du savoir, tout est savoir. Ce qui implique quoi? Ce qui implique que savoir, pour Foucault, va avoir un tout autre sens que connaître. Savoir... Oui?
Question: *[inaudible]*
Deleuze: La phrase «je sais quelque chose» n'est pas possible, pourquoi?
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Si, «je sais quelque chose» est possible. Parce que les énoncés ont des objets qui leur sont

130AS, pp. 26-27: «D'une façon générale, l'*Histoire de la Folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une "expérience", montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire». In altri termini, l'*Histoire* poteva essere ambiguamente collegata a un tema che Foucault, poche pagine prima, ha così delineato: «Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation et les révolutions n'y sont jamais que des prises de conscience» (ibidem, p. 22). Questo orientamento, nel suo tentativo di reintrodurre «la souveraineté du sujet, et les figures jumelles de l'anthropologie et de l'humanisme», si oppone al triplice decentramento operato da Marx «par l'analyse historique des rapports de production, des déterminations économiques et de la lutte des classes»; dalla «généalogie nietzschéenne»; e dalle «recherches de la psychanalyse, de la linguistique, de l'ethnologie [qui] ont décentré le sujet par rapport aux lois de son désir, aux formes de son langage, aux règles de son action, ou aux jeux de ses discours mythiques ou fabuleux, lorsqu'il fut clair que l'homme lui-même, interrogé sur ce qu'il était, ne pouvait pas rendre compte de sa sexualité et de son inconscient, des formes systématiques de sa langue, ou de la régularité de ses fictions, à nouveau le thème d'une continuité de l'histoire a été réactivé» (*ivi*).

propres, des objets qui leur appartiennent à eux, qui n'existent pas hors d'eux. Ces objets sont des objets discursifs. Alors "je sais quelque chose", d'autre part les visibilités elles-mêmes ont des objets, des objets qui leur sont propres. Savoir c'est voir et énoncer, c'est combiner du visible et de l'énonçable. Il y a des objets de visibilité, il y a des objets d'énonciation, des objets discursifs. Donc dire «j'énonce quelque chose» est parfaitement possible, «je vois quelque chose» est parfaitement possible. Par exemple «j'énonce la délinquance», «je vois le crime en prison», «je vois la folie à l'hôpital général», «j'énonce la déraison». Je dirais: la déraison, la délinquance sont des objets proprement discursifs, la prison, l'hôpital général sont des lieux de visibilités. Je peux parfaitement dire «je vois quelque chose», mais ce quelque chose est intérieur au savoir, ce n'est pas un objet qui existerait indépendamment du savoir ou qui préexisterait au savoir.
Donc je peux dire «je sais quelque chose», une fois dit que le "quelque chose" est intérieur au savoir, c'est-à-dire est une variable du savoir. Alors... Le savoir ne se réduit pas à la connaissance, ça veut dire quoi? Bien plus, il y a une différence radicale entre savoir et science. Si bien qu'il faudrait retirer le mot que je venais de proposer tout à l'heure, le mot "épistémologie", si on le prend dans son sens rigoureux, à savoir "concernant la science". En fait l'épistémologie de Foucault concerne le savoir et pas spécialement la science. Donc "savoir" n'est pas nécessairement scientifique et ne se réduit pas à une connaissance.
Qu'est-ce que ça veut dire ça? Ça veut dire, vous allez comprendre peut-être ça va nous faire avancer, qu'il y a des seuils d'énoncés. Un seuil d'énoncé c'est quoi? C'est un niveau à partir duquel un énoncé peut être qualifié comme tel ou tel. En d'autres termes il y a, par exemple, un seuil de scientificité. Le seuil de scientificité doit être défini par les caractères à partir desquels, lorsque des énoncés possèdent ces caractères, ils seront dits "scientifiques" ou "énoncés de connaissance". Bien plus, analysant ces seuils, Foucault distingue même plusieurs seuils renvoyant à la science: un seuil qu'il appellera "d'épistémologisation"; un seuil qu'il appellera "de scientificité"; et un seuil "de formalisation".
Par exemple les mathématiques ont atteint le seuil supérieur de la science: le seuil de formalisation. Mais d'autres sciences ne l'ont pas atteint, se contentent d'un seuil de scientificité. Mais, si l'on définit donc la science comme un mode de savoir, et bien on dit que le savoir c'est: tout énoncé en tant que combinable avec des visibilités. Il y a des seuils de visibilité qui font que la vision devient scientifique. Il y a des seuils d'énoncé qui font que l'énoncé devient scientifique. Mais il ne faut pas se braquer sur la science, parce que, à peine j'ai dit ça, je me dis: et bien, oui c'est très intéressant cette conception de Foucault. On va voir pourquoi c'est très intéressant, c'est très intéressant parce que, en plus, ça ouvre les seuils: à partir de quel seuil un énoncé devient-il politique? Quels sont les seuils de politisation d'un énoncé?
Je vais dire des choses très simples, mais qui me paraissent importantes pour l'analyse des formations historiques. Comprenez qu'à ce moment-là il s'agit d'être très très prudent. C'est toujours idiot de dire «ça a toujours existé», jamais rien n'a toujours existé.
Prenons un exemple: l'antisémitisme. Il y a toujours eu des antisémites. Bon, mais dire ça, a très peu d'intérêt. Qu'est-ce qui commence à devenir intéressant? C'est si je demande: dans quelles formations historiques l'antisémitisme a-t-il donné lieu à des énoncés politiques? Et la réponse peut être multiple: dans telle, dans telle aussi etc. Sinon il peut y avoir un antisémitisme d'opinion qui n'est pas repris dans les énoncés politiques d'une époque, qui n'intervient pas ou qui n'intervient pas majeurement dans les énoncés politiques d'une époque. En d'autres termes: quand est-ce que les énoncés antisémites franchissent le seuil de politisation? Cela ça devient une bonne question.
Bon... et pour tout comme ça! Je veux dire: je parlerai d'un seuil de politisation, ça revient à dire quoi? C'est que les énoncés impliquent des règles de formation et on verra que cette idée est tellement importante qu'elle nous entraîne très loin. Tout énoncé a ses règles de formation. Ces règles de formation ne s'épuisent pas là-dedans, mais comportent la détermination d'un seuil qui fait que l'énoncé appartient à tel ou tel seuil. Il y a des règles de formation sans lesquelles un énoncé ne peut pas être politique; il y a des règles de formation sans lesquelles un énoncé n'est pas

diplomatique; il y a des règles de formation sans lesquelles un énoncé ne peut pas être religieux etc.

Il ne faut donc pas seulement parler d'un seuil de scientificité pour des énoncés possibles, il faut parler d'un seuil de politisation, d'un seuil d'éthisation – à partir de quand et de quel seuil un énoncé est-il un énoncé moral? Cela ne va pas de soi du tout, tout ça – d'un seuil d'esthétisation... Lorsqu'on dit par exemple des problèmes du type: quand est-ce que la nature prend une valeur esthétique?, c'est intéressant, ou bien c'est un faux problème ou bien c'est très intéressant, on ne sait pas, il n'y a que l'analyse qui tendra à nous le dire, mais «à partir de quand la nature prend-elle une valeur esthétique?» ça signifie «quand est-ce que les énoncés sur la nature prennent-ils, franchissent-ils le seuil esthétique de l'époque?».
Alors: nécessité de voir quel est le seuil esthétique de l'époque, comment les énoncés sur la nature franchissent ce seuil. Et c'est la même chose pour les visibilités, les visibilités elles aussi ont un seuil. Chaque époque *[inaudible]* voir. Elle voit d'accord, mais à la limite qu'est-ce qu'il faut dire de l'opinion? Les énoncés d'opinion: eux aussi il y a un seuil. Vous voyez: chaque formation... Ça me permet alors d'enrichir la notion précédente d'archive. Je disais tout à l'heure – et c'était la première détermination – l'archive c'est une stratification, c'est une strate comme formation historique, c'est-à-dire – c'était la première détermination de la strate – c'est une combinaison de visible et d'énonçable. Ça fait déjà une certaine épaisseur de la strate. Maintenant je peux ajouter que la strate c'est un empilement de seuils diversement orientés. Un empilement de seuils – et là ça rend bien compte du mot "strate", et vous voyez que ça enrichit la notion d'archéologie – un empilement de seuils diversement orientés d'après lesquels les énoncés pourront être dits "énoncés politiques de telle formation", "énoncés esthétiques", "énoncés scientifiques", etc.

Ce qui nous permet peut-être de préciser l'idée d'un régime d'énoncé. Le régime d'énoncé comprend quoi? Il comprend au moins trois choses. Un régime d'énoncé comprend la détermination de la strate sur laquelle les énoncés se produisent, c'est-à-dire la détermination de la formation historique, la détermination de la famille d'énoncés à laquelle l'énoncé appartient et la détermination du seuil – est-ce un énoncé politique, un énoncé juridique, un énoncé esthétique? etc... Vous remarquerez que des énoncés de même famille peuvent appartenir à des seuils différents, des énoncés de même seuil peuvent appartenir à des familles différentes. Par exemple dans une même formation historique et au niveau d'une même science, c'est-à-dire au niveau d'un même seuil, le seuil de la biologie, vous aurez des énoncés évolutionnistes et des énoncés anti-évolutionnistes qui appartiennent à la même formation, c'est-à-dire au même régime et pourtant ils ne sont pas de la même famille, et pourtant ils ont le même seuil. Donc la formation, la famille, le seuil etc. sont des caractéristiques de strate. Continuons. Donc savoir n'est pas la science, c'est la science qui est un type de savoir. Ce qui revient à dire pour Foucault que tout savoir est fondamentalement une pratique. Le savoir en effet est fait de pratiques: pratiques de visibilité, pratiques d'énoncé. Ou si vous préférez: pratiques discursives (ce sont les énoncés), pratiques non-discursives (ce sont les visibilités).

Et le vrai, qu'est-ce que c'est? Est-ce qu'il y a un sens? Bien oui, le vrai c'est, on revient toujours à ça, c'est la combinaison du visible et de l'énonçable. Mais dans quel cas la combinaison préjugerait-elle une vérité? Là on va peut-être avoir un problème et Foucault, en tout cas, se réclamera d'une "histoire du vrai"[131]. Une histoire du vrai. Une histoire de la vérité. Et, d'une certaine manière, Foucault est habilité à penser qu'il réalise, au moins en partie, un point fondamental du programme de Nietzsche, à savoir une "histoire de la vérité". Mais pourquoi est-ce qu'il y a une histoire de la vérité? Il y a une histoire de la vérité précisément parce que le savoir est affaire de pratique.
Le savoir est affaire de pratique et le vrai c'est le rapport entre des pratiques discursives et des

131A partire dal suo primo corso del 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*: cfr. in particolare la *Leçon sur Nietzsche* dell'aprile 1971, LVS pp. 195-213, il cui emblematico sottotitolo è: *Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité*.

pratiques non-discursives. En d'autres termes le vrai, la vérité est inséparable des pratiques qui la produisent, le vrai la vérité est inséparable d'une procédure. Et c'est ce que j'indiquais la dernière fois de manière encore très vague, à savoir: on peut réserver le terme "procédure" pour désigner le rapport entre les deux pratiques, pratiques discursives d'énoncés, pratiques non-discursives de voir, de visibilité.

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

«Je veux le vrai». Quand Descartes dit «je veux le vrai» – si c'est Descartes qui le dit – il ne cache pas ce qu'il veut: il veut la chose en personne, il veut la présence. Il veut "l'évidence". Simplement ce n'est pas possible d'arriver à l'évidence. Il veut la chose en personne en idée. La chose en elle-même, en idée.
Lorsque Hume au XVIII° siècle dit «je veux le vrai», qu'est-ce qu'il veut? Il veut des signes. Ou Hobbes même, contemporain de Descartes. Il ne veut pas la chose en personne, ça ne lui dit pas grand-chose la chose en personne. Il veut des signes. Des signes à partir desquels il pourra inférer le vrai. Mais le vrai ne sera jamais donné. Il sera toujours inféré à partir d'autre chose que lui. Il sera d'autant plus sûr que l'inférence sera probable. Tiens et voilà que, voulant le vrai, là ça commence à se préciser: «je veux le vrai» donne lieu déjà à deux familles d'énoncés parce que... *[coupure]*
C'est très nuancé cette idée de Foucault. Il faut bien tenir dans votre esprit, les deux choses à la fois. Chaque époque dit tout et montre tout. Voilà une thèse, je vais essayer de numéroter:
Thèse 1: chaque époque, chaque formation historique dit tout et montre tout.
Thèse 2: les visibilités et les énoncés ne sont pas immédiatement donnés, il faut les extraire.
Voilà, on va donc considérer ces deux aspects.

Le premier aspect, il va assez vite c'est-à-dire: il n'y a pas de secret et il n'y a rien de caché. Cela revient à dire: si vous considérez les énoncés – seulement entre parenthèses: problème qui va nous rebondir dessus tout de suite après. «Si vous considérez les énoncés...», oui, mais comment je vais les trouver, les énoncés? Si vous considérez les énoncés, vous voyez bien que tout est dit, si vous considérez les visibilités, tout est montré, tout est donné, évidemment. Et même, avant même de savoir ce que c'est qu'un énoncé ou ce que c'est qu'une visibilité, il faut se défaire des idées toutes

faites. Les idées toutes faites ça consiste à croire que les discours, le discursif cachent... *[coupure]*
Il ne faut pas être très malin pour le connaître. Les règles qui déterminent la politisation d'un énoncé c'est-à-dire sa nature politique, vous voyez que les hommes politiques ne mentent jamais et que, en un sens, ils disent tout, avec un cynisme radical. C'est bête de dire «ils mentent». Ils ne mentent absolument pas. Prenez actuellement, que ce soit dans la campagne électorale, la droite, elle dit, mais elle dit exactement ce qui nous arrivera après les élections, mais on le sait. Chirac, c'est pas du tout un menteur, c'est un vérace. Ils n'ont pas besoin de nous cacher quoi que ce soit, on le sait très bien ce qui va nous arriver, on le sait très bien, on ne nous le cache pas: les contrôles d'identité – bon, ça on sait que les types jeunes et un peu bruns ils les auront – on ne peut pas dire qu'ils nous mentent, ils nous l'annoncent. Que le patronat puisse renvoyer sans que le ministère du travail ait à s'en mêler, on ne peut pas dire qu'on nous le cache. Ils disent absolument tout, ils n'ont rien à cacher, vous savez, les hommes politiques. Enfin lorsqu'ils ont à cacher ce sont des choses tout à fait personnelles: quand ils sont corrompus, quand ils volent de l'argent, mais enfin ce n'est pas ça qu'on veut dire, ce n'est pas ça qui est important, ce n'est pas ça qui est grave.
Mais sinon leurs programmes, ils sont toujours d'une fidélité absolue à leurs programmes. Je prenais tout à fait au début, quand la plupart d'entre vous n'étaient pas là, un autre cas: les discours du pape. Là aussi il ne faut jamais se dire d'un discours ni qu'il est mensonger, ni qu'il est insignifiant et qu'il parle pour ne rien dire. Quand le pape nous parle de la sainte vierge, je disais – et là aussi il faut tenir compte du seuil de religiosité des énoncés. Il ne parle pas pour ne rien dire ou il ne fait pas de l'archaïsme, il dit exactement, d'après les règles de l'énoncé religieux – évidemment il observe les règles de l'énoncé religieux sans lesquelles un énoncé n'aurait pas franchi le seuil de religiosité et c'est la moindre des choses que le pape fasse franchir à ses énoncés le seuil de religiosité, sinon qu'est-ce qui se passerait?
Il nous dit quelque chose de très important, à savoir que: l'œcuménisme – c'est-à-dire une politique religieuse d'unité des christianismes, du catholicisme et du protestantisme etc. – a fait son temps et qu'il réintroduit "l'universalité", l'universalisme proprement catholique contre l'œcuménisme. En effet le problème de la vierge étant et faisant partie de ces points de friction entre le catholicisme et la réforme, il va de soi que l'amour intense du pape pour la vierge signifie quelque chose que les réformés, que les protestants reçoivent en plein. Donc on ne peut pas dire qu'il parle pour ne rien dire, mais, en se conformant aux règles d'après lesquelles un énoncé est religieux, il dit strictement tout. Et quand il embrasse la terre et qu'il parle toutes les langues et qu'il éprouve le besoin de dire bonjour, chaque fois qu'il débarque dans un pays en parlant la langue du pays – là aussi, c'est pas, comme on dit, pour faire du spectacle, c'est pour se réclamer du don des langues des apôtres et cela a un sens dans l'universalité catholique, ça a un sens extrêmement précis, c'est-à-dire: c'est un type d'énoncé qui dit exactement ce qu'il veut dire.

Et j'invoquais le texte – je vous y renvoie pour ceux qui aiment Proust – lorsque Proust met en scène dans *La recherche du temps perdu*[132], un ambassadeur du nom de Monsieur de Norpois, Monsieur de Norpois a deux pages dans *La recherche du temps perdu* qui sont des pages splendides, où Monsieur de Norpois explique que le langage diplomatique a certaines règles – Foucault dirait: il y a un seuil de diplomaticité des énoncés – et que compte-tenu des règles de l'énoncé diplomatique,

132Marcel Proust, *Le côté de Guermantes*, Deuxième partie: «Chargé d'affaires dans les pays avec lesquels nous avions été à deux doigts d'avoir la guerre, M. de Norpois, anxieux de la tournure que les événements allaient prendre, savait très bien que ce n'était pas par le mot *Paix*, ou par le mot *Guerre*, qu'ils lui seraient signifiés, mais par un autre, banal en apparence, terrible ou béni, et que le diplomate, à l'aide de son chiffre, saurait immédiatement lire, et auquel, pour sauvegarder la dignité de la France, il répondrait par un autre mot tout aussi banal mais sous lequel le ministre de la nation ennemie verrait aussitôt: Guerre. Et même, selon une coutume ancienne, analogue à celle qui donnait au premier rapprochement de deux êtres promis l'un à l'autre la forme d'une entrevue fortuite à une représentation du théâtre du Gymnase, le dialogue où le destin dicterait le mot *Guerre* ou le mot *Paix* n'avait généralement pas eu lieu dans le cabinet du ministre, mais sur le banc d'un *Kurgarten* où le ministre et M. de Norpois allaient l'un et l'autre à des fontaines thermales boire à la source de petits verres d'une eau curative»; cfr. Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, Paris 1964, p. 130.

les comptes rendus de réunions, par exemple entre ministres de différents pays, disent exactement tout le "vrai", il n'y a jamais rien de caché. Si l'on sait les règles de la formation des énoncés dans tel domaine, on ne peut absolument rien nous cacher. Qu'est-ce que vous voulez qu'ils cachent?
Lorsque Reagan annonce que par exemple il fera moins d'impôts et que, en revanche, il démantèlera les institutions d'assistance sociale, vous ne pouvez pas dire qu'il mente ou qu'il cache quelque chose. C'est évident. C'est une évidence. Je veux dire : ils disent toujours...
On ne peut pas dire que Hitler ait jamais caché quoi que ce soit. Enfin il faudrait en effet ne pas avoir lu une ligne d'Hitler pour estimer que Hitler cachait quoi que ce soit. Ce serait très intéressant de se demander, ce serait un problème pour Foucault, mais c'est un peu le problème que Jean-Pierre Faye a traité[133]: qu'est-ce que c'est et comment est-ce qu'on peut parler d'énoncés proprement fascistes? Comment est-ce qu'ils apparaissent? Comment est-ce qu'apparaissent dans un champ politique, les énoncés d'un nouveau type, les énoncés fascistes? Or, bien loin de cacher les buts du fascisme et les moyens du fascisme, Hitler est l'introducteur et l'inventeur d'un régime d'énoncés que l'on reconnaîtra à partir de là sous la forme d'énoncés nazis et même d'énoncés fascistes. C'est pour ça que c'est très intéressant de lire les journaux, parce qu'en un sens tout est dit, pas de secret.

Or, dans son œuvre même, Foucault revient à plusieurs reprises et d'une manière très intéressante sur le discours du philanthrope. Il va montrer que le philanthrope dit, mais dit exactement tout et que à la lettre, pour savoir le plus obscur d'une époque, le plus apparemment caché, il suffit de prendre à la lettre, mais à la lettre, le discours du philanthrope. Le plus cru et le plus cynique s'étale dans le discours du philanthrope. Or cela ça nous apportera pour plus tard, c'est pour ça que je le développe dès maintenant car on verra que l'une des bases de la critique de l'humanisme, par Foucault, prend sa source dans sa critique du discours du philanthrope. Mais critiquer ça ne veut pas dire du tout dégager le secret, c'est une opération très différente, c'est dégager les règles auxquelles tel type d'énoncés obéissent, or les règles auxquelles tel type d'énoncés obéissent, elles ne sont pas données, mais elles ne sont absolument pas secrètes, cachées. Elles ne sont pas données parce que c'est des règles. Les règles ne sont pas données. Ce qui est donné, c'est les produits c'est-à-dire les énoncés mêmes et encore si on les trouve, d'après les règles.
Donc: discours du philanthrope. Premier grand cas d'analyse de discours de philanthrope, c'est-à-dire du régime d'énoncé correspondant, c'est la libération des fous à la fin du XVIIIème et au début du XIXème siècle. A peu près simultanément en Amérique et en France. En France c'est Pinel. Pinel qui est nommé à l'époque, "un grand philanthrope" et qui libère les fous de leurs chaînes. Déchaîner les fous. Voilà et j'ai vérifié avant de venir, Petit Larousse: «Pinel » il y a – alors là, c'est un énoncé il est dit pour Pinel, et pourquoi pas? que: «il a substitué la douceur à la violence dans les asiles. Par là c'est un grand philanthrope». Et il y a une anecdote célèbre, dont Foucault cite les sources[134]: c'est

133Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires*, Hermann, 1972; réédition augmentée, Hermann, Paris 2004; *Introduction aux langages totalitaires*, Hermann, Paris 1972; *Le langage meurtrier*, Hermann, Paris 1996. Il parallelo con il lavoro storico di Faye è stato fatto dallo stesso Foucault, *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, DEI n. 156, pp. 1608-1621: «Maintenant, faire l'histoire monographique d'un hôpital consisterait à faire sortir l'archive de cet hôpital dans le mouvement même de sa formation, comme un discours en train de se constituer, et se mêlant au mouvement même de l'hôpital, aux institutions, les infléchissant, les réformant. Ce qu'on essaierait de reconstituer, c'est l'enchevêtrement du discours dans le processus, dans l'histoire. Un peu dans la ligne de ce que Faye a fait pour le discours totalitaire» (pp. 1608-1609). Jean-Pierre Faye propone una lettura del nazismo sotto tre angolazioni critiche: la prima, una *sociologie des langages*, connette il discorso economico alle posizioni sociali dei *récitants*; la seconda, una *sémantique de l'histoire*, distingue e confronta una *sémantique de l'idéologie* e una *sémantique économique*; la terza, *une critique de la raison de l'économie narrative*, delimita la *région* nella quale nasce e si sviluppa una trama narrativa; questo terzo asse cerca di cogliere gli *effets fulgurants* che si producono nella storia, ovvero nel rapporto fra masse e linguaggi.

134HF, pp. 483-484: «Quant à la délivrance des aliénés de Bicêtre, le récit en est célèbre: la décision prise d'ôter leurs chaînes aux prisonniers des cachots; Couthon visitant l'hôpital pour savoir si on n'y cache point de suspects; Pinel se portant courageusement à sa rencontre, alors que chacun tremblait à l'aspect "de l'infirme porté à bras d'hommes". Confrontation du philanthrope sage et ferme avec le monstre paralytique. "Pinel le conduisit aussitôt au quartier des agités où la vue des loges l'impres sionna péniblement. Il voulut interroger tous les malades. Il ne recueillit de la

le fils de Pinel qui raconte l'entrevue grandiose du monstre difforme et du grand philanthrope. C'est le conventionnel Couthon, paralytique, régicide – il avait voté la mort de Louis XVI – il était infirme, paralytique, il se promenait en petite voiture, et Couthon vient voir Pinel à l'asile et lui dit: «camarade, toi-même tu es fou, car on me dit que tu veux libérer ces créatures ignobles». Pinel le regarde de toute sa taille et dit: «oui citoyen, mais j'y arriverai». Et l'autre dit «grand bien te fasse, mais qu'ils ne s'échappent pas!», et il s'en va en étant poussé dans sa chaise – le monstre – et le grand philanthrope achève son œuvre, il casse les chaînes des fous. Bon.
Foucault il n'est pas contre, il dit «d'accord, d'accord», mais, ça va nous mettre un peu sur la voie de: comment on a trouvé les énoncés? Il dit : il ne faut pas en rester simplement à ce récit filial qui est très beau, mais voilà... Parce qu'il faut voir les déclarations de Pinel lui-même, il s'agit de quoi? Et bien ça nous intéresse déjà directement: Pinel dans ses déclarations parle bien en effet: «libérer les fous, leur ôter leurs chaînes», ça c'est une doctrine, on ne peut pas nier et en effet les fous ne seront plus enchaînés, du moins plus immédiatement enchaînés. Mais on remplace ça par quoi, les chaînes? Pinel ne le cache pas, toute la méthode repose sur ceci: il faut que le fou soit constamment vu, c'est-à-dire surveillé, qu'il soit constamment vu et surveillé, et constamment jugé. Et Pinel lâche les deux grands mots qui vont nous mettre sur la voie des énoncés: regard, et jugement.

En d'autres termes ce qui va remplacer les chaînes matérielles c'est le regard du surveillant et le jugement perpétuel, le regard perpétuel du surveillant et le jugement perpétuel du soignant. Pourquoi j'insiste là-dessus? "Regard" nous renvoie à visibilité – que le fou soit visible vingt-quatre heures sur vingt-quatre; et "jugement "nous renvoie à un type d'énoncé.
Le statut de la folie reste défini en termes de visibilité et énoncé. Regard perpétuel, jugement perpétuel. Pourquoi? Là aussi je peux mettre... alors je pourrais diviser une feuille en deux, mettre d'un côté ce qui paraît être la philanthropie: supprimer les chaînes, première chose; deuxième chose, les assurances de Pinel sont constantes: le fou n'est pas coupable d'être fou.

Au XVIIème siècle, dans les énoncés de la déraison, le fou était effectivement d'une certaine façon coupable d'être fou, tout comme le passionné était coupable de ses passions, coupable de ne pas suivre la raison. Le concept de déraison assurait la culpabilité du fou: le fou est coupable d'être fou. Enoncé philanthropique de Pinel: le fou n'est pas coupable d'être fou. Mais comme dit Foucault – mais les textes de Pinel le disent en beaucoup plus long – l'idée de Pinel c'est que le fou a cessé d'être coupable d'être fou, le fou est innocent – c'est un grand gain en humanité – mais, dans sa folie innocente, il est responsable de ce qui, dans cette folie, vient troubler l'ordre moral et l'ordre social. Le fou n'est plus coupable d'être fou, il est responsable de ce qui, dans sa folie, elle-même innocente, vient troubler l'ordre moral et l'ordre social[135]. En d'autres termes - c'est formidable - ce que Pinel a fait c'est une opération magistrale, c'est: il a fait franchir aux énoncés sur la folie, il a fait franchir le seuil moral. C'est en fonction du trouble apporté par le fou à l'ordre moral... Le fou est innocent, mais cette folie innocente l'amène à troubler l'ordre moral et social. Il est responsable

plupart que des injures et des apostrophes grossières. Il était inutile de prolonger plus longtemps l'en quête. Se tournant vers Pinel: «Ah çà, citoyen, est-ce que tu es fou toi-même de vouloir déchaîner de pareils animaux?» Pinel lui répondit avec calme: «Citoyen, j'ai la conviction que ces aliénés ne sont si intraitables que parce qu'on les prive d'air et de liberté. – Eh bien, fais-en ce que tu voudras, mais je crains bien que tu ne sois victime de ta présomption». Et là-dessus, on transporte Couthon jusqu'à sa voiture. Son départ fut un soulagement; on respira; le grand philanthrope se mit aussitôt à l'œuvre"». Foucault cita da Scipion Pinel, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, 1836, p. 56.

135HF, p. 504: «L'obscure culpabilité, qui nouait autrefois faute et déraison, est ainsi déplacée; le fou, en tant qu'être humain originairement doué de raison, n'est plus coupable d'être fou; mais le fou, en tant que fou, et à l'intérieur de cette maladie dont il n'est plus coupable, doit se sentir responsable de tout ce qui en elle peut troubler la morale et la société, et ne s'en prendre qu'à lui-même des châtiments qu'il reçoit. L'assignation de culpabilité n'est plus le mode de rapport qui s'instaure entre le fou et l'homme rai sonnable dans leur généralité; elle devient à la fois la forme de coexistence concrète de chaque fou avec son gardien, et la forme de conscience que l'aliéné doit prendre de sa propre folie».

de ce qui trouble l'ordre moral et social et non plus coupable. L'énoncé sur la folie franchit le seuil moral mais, précise bien Foucault – et il a complètement raison pour tout le début du XIXème siècle – ne franchit pas du tout le seuil épistémologique, le seuil de science. Au point que Pinel ne parle jamais au nom d'une "connaissance de la folie", il parle au nom de la morale. C'est seulement bien plus tard que se formera une psychiatrie invoquant une connaissance de la folie, à ce moment-là les énoncés sur la folie auront franchi le seuil dit "épistémologique".
Mais ce que Pinel fait c'est tout à fait autre chose: faire franchir aux énoncés sur la folie le seuil moral. Ce qui revient à dire quoi? C'est que, si vous suivez la lettre du discours de Pinel, vous y voyez deux choses. Vous y voyez d'une part qu'il y a de meilleures chaînes que les chaînes physiques. Qu'est-ce que c'est que les meilleures chaînes que les chaînes physiques? C'est le regard du surveillant et le jugement du soignant. En quoi ce sont des chaînes? C'est parce que si... Oui, deuxième point: il y a une responsabilité plus profonde que toute culpabilité. C'est-à-dire que, plus profond que la culpabilité d'être fou, il y a la responsabilité que le fou a, lorsqu'il porte atteinte à l'ordre moral et à l'ordre social.

Seuil moral des énoncés sur la folie. Et dès lors quelle est l'opération de l'asile au XIXème par opposition à la situation au XVIIème? On brise les chaînes du fou, mais on va l'enfermer dans quoi? On va l'enfermer dans une espèce de modèle familial. C'est ce que Foucault montre très très bien et finalement la psychanalyse c'est parfait, parce qu'elle achève, elle porte à la perfection l'entreprise de la psychiatrie du XIXème siècle, elle ne rompt pas du tout avec, dit-il, car, si vous cherchez quelle est l'organisation de l'asile chez Pinel, le regard et le jugement à partir duquel le fou va être tenu pour responsable des troubles qu'il provoque dans l'ordre moral et social, c'est la situation de l'enfant dans un modèle familial. Et la psychiatrie ne quittera plus jamais le modèle familial. Et le soignant n'est pas traité comme un savant, mais comme un père, et Pinel est le premier père de ce nouveau traitement des fous.
Or est-ce qu'on peut dire que quelque chose est caché? Non. Rien dans le discours du philanthrope de l'asile, rien n'est caché. Bien plus, si le fou s'obstine à troubler l'ordre moral et social, à ce moment-là, oui, il faut le punir. Alors on le remet en chaînes? Oui on le remet en chaînes, souvent on le remet en chaînes. Mais sinon, Pinel s'explique avec une très grande ingénuité, et il dit à peu près – les textes donnés par Foucault sont sans équivoque – et Foucault résume, il n'interprète pas, il résume – il faut que la folie ne fasse plus peur, en revanche il faut – et c'est la base de toutes les thérapeutiques de la folie au début du XIXème – il faut que le fou ait peur. Il faut que le fou ait peur. Jamais le XVIIème siècle qui enchaînait les fous, ne s'était proposé que les fous aient peur. Je ne veux pas dire – il ne faut pas tomber dans l'inverse et dire que le XVIIème siècle c'était formidable parce que ils en voyaient des fous! Mais on ne disait pas «ce qu'il faut c'est que les fous aient peur», on les traitait comme des bêtes. Mais on avait peur d'eux et c'est pour ça qu'on les traitait comme des bêtes, parce qu'on avait peur d'eux.
Tout change avec Pinel en effet: il faut que le fou lui-même ait peur, vous vous rendez compte, c'est... il n'y a pas lieu d'interpréter pour dire... c'est en effet une manière dont la bourgeoisie se rassure fondamentalement quant au problème de la folie: c'est à eux d'avoir peur, c'est pas à nous! c'est pas à nous les normaux d'avoir peur des fous, c'est à eux d'avoir peur. Et ce thème, c'est la peur qu'ils doivent avoir de ce qui va arriver, si ils troublent l'ordre moral et social de l'hôpital.

Et toute la réglementation, tous les énoncés sur la folie vont porter là-dessus: une échelle de sanctions, le fou devant vivre dans la peur qui va l'empêcher précisément de troubler l'ordre moral et l'ordre social. Alors cette échelle de sanctions ça va d'une douche, qui n'est pas du tout présentée par Pinel comme un moyen thérapeutique, elle est présentée comme un moyen de faire peur. La soudaineté de la punition! Essentiel que la punition soit soudaine; et là les énoncés disent tout, par exemple, chez tous les soignants de l'époque vous avez un fou qui prend un caillou en se promenant, le surveillant et là et le regarde – il faut que le fou soit constamment surveillé – il prend

son caillou là et le surveillant lui dit: «attention hein! Qu'est-ce que tu as là dans la main? Lâche le caillou...». S'il garde le caillou... Il faut qu'il ait peur: la prochaine fois, il ne ramassera pas le caillou, il aura compris qu'il ne faut pas ramasser le caillou. Il n'est plus coupable d'être fou d'accord, ah oui... mais attention! Il est innocent, complètement! Mais il est responsable des troubles de l'ordre public, c'est-à-dire de l'ordre moral et social qu'il entraîne. Il ramasse un caillou: mais c'est un trouble ça. Ça trouble l'ordre social... bon, et bien s'il ne le lâche pas, il y passe. Et la soudaineté de la punition, encore une fois, est un facteur essentiel. Voilà.

De même dans *Surveiller et Punir* vous trouvez une longue analyse du discours du philanthrope de prison. Et c'est très intéressant, parce que, en même temps que la prison, le droit pénal, on l'a vu, devient un droit dont les énoncés sont des énoncés sur la délinquance[136]. Or la délinquance est une catégorie nouvelle. C'est un objet d'énoncé, c'est ce que j'appelais tout à l'heure un objet discursif. Et on remarque que, dans ce droit pénal, puisqu'il y a ce moment-là, tout un renouvellement, il semble qu'il y ait avant tout un adoucissement des peines, un adoucissement des sanctions. Et le philanthrope arrive à une humanisation des sanctions. Notamment les supplices tendent à disparaître lentement; la prison remplace les supplices. En effet la prison, du temps où il n'y en avait pas, les sanctions c'était du type: supplice, exil, travaux forcés. Exil, galères. La prison ce n'est pas nécessaire, vous savez, dans un régime de sanctions. Ce n'est pas nécessaire, vous avez des droits sans prisons. La prison ça ne vient pas du droit de toute façon – Foucault l'a montré ça de manière définitive – ça ne vient pas du tout du droit le régime pénitentiaire, mais bien plus, vous avez toutes sortes de droits qui ne comportent pas la prison ou qui ne comportent la prison que dans des cas très précis et c'est très rare parmi les délits. Encore une fois au XVIIème siècle, comment est-ce qu'on punit? Il y a les galères, il y a l'exil, il y a les supplices, ça couvre déjà une sacrée catégorie de punitions. Les lettres de cachet, où là il y a bien enfermement, c'est un cas que Foucault a étudié de très près – on reviendra sur cette institution très bizarre dans la monarchie française, des lettres de cachet où à la demande de la famille... – c'est exactement comme le placement dit "volontaire" aujourd'hui, la lettre de cachet – à la demande de la famille on enferme quelqu'un. Bon le placement volontaire, le placement dit "volontaire" en psychiatrie aujourd'hui est l'héritier direct, il me semble, des lettres de cachets. Mais la prison ce n'est pas nécessaire dans une échelle de sanctions. Donc quand elle se forme, en même temps il y a le droit pénal qui subit des modifications pour son compte, de son côté indépendant et il y a ce qu'on appelle une numérisation des peines, au lieu de supplicier les gens, on leur donne deux ans de prison, trois ans de prison etc.

Discours du philanthrope. Mais là aussi, dit Foucault, il faut voir de plus près. Car si on essaie de chercher, qu'est-ce qu'on voit? Et là aussi c'est facile à voir et c'est dit. Dans les énoncés de l'époque on insiste énormément sur ceci que la criminalité est en train de changer. On continue encore dans les énoncés de Wesley[137], on retrouve des énoncés du même type, l'évolution de la criminalité: ça veut dire quoi? Ça veut dire qu'entre le XVIIème et le XVIIIème siècle il y a un phénomène très

136Cfr. il capitolo di SP "Illégalisme et délinquence", pp. 261-299; alla pag. 293: «Les journaux populaires proposent souvent une analyse politique de la criminalité qui s'oppose terme à terme à la description familière aux philanthropes (pauvreté – dissipation – paresse – ivrognerie – vice – vol – crime). Le point d'origine de la délinquance, ils l'assignent non pas à l'individu criminel (il n'en est que l'occasion ou la première victime) mais à la société».

137Foucault cita il teologo metodista John Wesley (1703-1791) nella conferenza *La vérité et les formes juridiques*, DEI, n. 139, 1974, pp. 1464-1465: «À la fin du XVIIe siècle, en 1692 en Angleterre, il y a eu la fondation d'une société qui s'appelait, de façon assez caractéristique, *Société pour la réforme des manières* (du comportement, de la conduite). [...] Cette société, qui a disparu au XVIIIe siècle et a reparu, sous l'influence de Wesley, dans la seconde moitié du siècle, se proposait de réformer les manières: faire respecter le dimanche (c'est, en grande partie, à l'action de ces grandes sociétés que nous devons l'exciting dimanche anglais), empêcher le jeu, l'ivresse, réprimer la prostitution, l'adultère, les imprécations, les blasphèmes, tout ce qui pouvait manifester un mépris à l'égard de Dieu. Il s'agissait, comme dit Wesley dans ses sermons, d'empêcher la classe la plus basse et la plus vile de profiter des jeunes sans expérience et de leur extorquer leur argent». Un accenno alla pedagogia wesleyana anche in VS, p. 159.

intéressant qui a été très très bien analysé par un historien qui s'appelle Chaunu, un historien contemporain qui s'appelle Chaunu. Il raconte une histoire très intéressante, il dit qu'entre le XVIIème et le XVIIIème – en gros je résume beaucoup son étude – les crimes contre les personnes ont régressé, mais en revanche les crimes contre les biens se sont énormément développés[138]. Alors il y a des raisons à cela, des raisons de toutes sortes. Pourquoi? Parce que les crimes contre les personnes ça impliquait quoi? Tout le régime encore XVIIème siècle ; c'est très lié à des crimes ruraux et à des bandes, à des compagnies, à des jacqueries et à des grandes bandes; et puis voilà que, d'un siècle à l'autre, le modèle urbain se développe beaucoup, la circulation de l'argent se développe beaucoup, les escroqueries se mettent à pulluler par exemple. Les grandes bandes sont en voie de disparition et, au lieu de grandes bandes rurales, vous avez le phénomène «toutes petites bandes urbaines» et qui se livrent plutôt à des crimes contre les biens. Bien sûr on tue toujours, mais la proportion a beaucoup changé et donc ce n'est pas tellement que ce soit la justice qui devient moins sévère, au contraire: dans les énoncés du temps on voit ceci: la justice ancienne n'est pas assez sévère pour cette nouvelle criminalité. En effet des petites escroqueries qui, au XVIIème siècle, n'auraient même pas été poursuivies ou des vols qui n'auraient pas été poursuivis. C'est une justice en un sens trop grosse pour saisir le détail de la criminalité. Lorsque la nature des crimes change et que monte une grande proportion de crimes contre les biens, comprenez que la justice doit devenir plus fine, elle doit resserrer ses mailles. Elle doit évaluer les crimes et la délinquance d'une toute autre manière, or la justice du Souverain, le modèle royal de la justice ne pouvait pas saisir, en fonction de tout l'appareil de justice.... C'est-à-dire en fonction de ces nouveaux crimes et de la nouvelle criminalité, il faut un réaménagement du pouvoir de punir.

Et les énoncés de droit vont traduire, non pas tellement un humanisme, non pas tellement une augmentation dans la douceur des mœurs, non, il s'agit d'autre chose. Ce n'est pas non plus de la cruauté. C'est une espèce de mutation c'est-à-dire : un nouveau régime d'énoncé, un nouveau régime d'énoncé concernant la criminalité. C'est là que l'objet discursif "délinquance" va apparaître. Il s'agit de saisir dans les mailles de la justice tout un domaine de "petite" (entre guillemets) délinquance qui échappait aux énoncés précédents. Alors bon, ça veut dire quoi? Et bien, cette fois-ci, et j'invoque un troisième livre de Foucault: ça veut dire que le droit va vraiment... les énoncés vont réellement... les énoncés de droit et pas seulement de droit, les énoncés juridiques, les énoncés politiques, les énoncés même techniques vont singulièrement changer de nature, de régime.
Si j'essaie de définir en très gros – on reviendra, on aura à revenir sur tous ces points, le pouvoir du Souverain – mettons qui se termine vers la fin du XVIIème siècle, dans les conditions de la monarchie absolue française – le pouvoir du Souverain c'est quoi? Il se définirait de telle manière: prélever, c'est un droit de prélever, – ce sont des énoncés de prélèvement. La part du Roi. Ou la part du seigneur. Qu'est-ce qui revient au seigneur, prélevé sur la production, prélevé sur la vie, prélevé sur les richesses? Qu'est-ce que le seigneur a le droit de prélever? Qu'est-ce que le roi, le seigneur des seigneurs, a le droit de prélever, et sur les seigneurs et sur le peuple? C'est un droit de prélèvement, c'est une opération de prélèvement.
Et d'autre part, c'est un droit de prélèvement et le plus grand des prélèvements c'est quoi? La vie. C'est un droit de mort. C'est un droit de faire mourir. Le Souverain c'est celui qui prélève et qui décide éventuellement de la mort. C'est ça le vieux régime d'énoncé. L'énoncé souverain, il répartit les prélèvements et il décide éventuellement de la mort, c'est-à-dire: est-ce que je te laisse vivre, se demande le Souverain, ou est-ce que je décide ta mort?

138Il riferimento è a due saggi di storia quantitativa pubblicati a cura di Pierre Chaunu, citati in modo impreciso da Foucault in SP, pag. 77, nota 1: Bernadette Boutelet, *Etude par sondage de la criminalité dans le bailliage du Pont-de-l'Arche (XVIIe-XVIIIe siècles) – De la violence au vol: en marche vers l'escroquerie*, *Avant-Propos* de Pierre Chaunu, "Annales de Normandie" n. 12-4, 1962, pp. 235-262; Pierre Chaunu, Jean-Claude Gégot, *Etude par sondage de la criminalité dans le bailliage de Falaise (XVIIe-XVIIIe siècle) – Criminalité diffuse ou société criminelle?*, "Annales de Normandie" n. 16-2, pp. 103-164.

Vers le XVIIIème siècle commence une mutation qui, je résume très très grossièrement, qui va singulièrement changer le régime d'énoncé, à cet égard, politique, juridique, réglementaire, technique etc. Il ne s'agit plus de prélever, de prendre sa part, sur la production, sur la richesse – il s'agit de "faire produire". En d'autres termes c'est-à-dire faire produire un effet utile et décupler l'effet utile. Je dirais ce n'est plus un régime de prélèvement, c'est un régime d'organisation ou de quadrillage. Le problème du pouvoir ce n'est plus: que prélever sur les forces vives? Le problème du pouvoir devient: comment composer les forces vives pour qu'elles produisent un maximum?
En d'autres termes c'est un problème, oui, d'organisation ou de quadrillage et non plus de prélèvement. Et parallèlement les grands énoncés, c'est ce que Foucault appellera, si vous voulez, des "énoncés disciplinaires", des énoncés de discipline, par opposition aux énoncés de souveraineté. "Disciplinaire" c'est un régime, entre autres, c'est un régime d'énoncés, tout comme "souveraineté" était un régime d'énoncés. Et parallèlement qu'est-ce qui se passe? Parallèlement le pouvoir n'est plus le droit de faire périr, le pouvoir, de même que il ne prélève plus, mais organise et fait produire et multiplie le produit, par son quadrillage, par l'organisation, le pouvoir ne fait plus mourir, ne se donne plus comme but, ne se donne plus comme propre, la décision éventuelle de faire mourir – il se donne comme but la gestion et le contrôle de la vie.

«Gestion et le contrôle de la vie»: il faut le prendre très concrètement dans les techniques mêmes qui commencent au XVIIIème siècle, qui impliquent toutes les statistiques de la vie. Statistiques ou l'emploi des probabilités. Calcul des probabilités concernant les richesses, les populations, concernant même les cultures – c'est notre monde moderne qui commence.
Notre monde moderne est disciplinaire et gestionnaire, par opposition au monde qui se terminerait, selon Foucault, vers la fin du XVIIème, qui, lui, était un monde de souveraineté et mortifère, au sens de: le pouvoir du prince, c'est la décision éventuelle de faire mourir. Gérer et contrôler la vie et c'est à ce moment-là, dès le début du XVIIIème, que commence l'idée fondamentale qu'il n'y a pas de nation sans démographie, que toutes les méthodes démographiques sont employées, que la puissance d'une nation implique toute une démographie augmentante. Dans quelles conditions elle doit augmenter? C'est les problèmes qui deviennent à ce moment-là les problèmes courants de l'Etat: les mariages, les morts, les naissances, la comparaison statistique de tout ça entre dans l'appareil du gouvernement.
Mais qu'est-ce que ça veut dire ça? La question ce n'est plus faire mourir, c'est contrôler la vie y compris dans ses plus petits détails.

C'est un tout autre type de pouvoir. Alors, comme dit Foucault, dans une page très belle, de *La volonté de savoir*[139]. Vous comprenez l'abolition de la peine de mort, c'est évident que c'est une tendance de ce nouveau régime d'énoncé, depuis le début. Il faudra longtemps pour y arriver, mais il va de soi que la peine de mort, dans ce nouveau régime d'énoncé, c'est une survivance du vieux pouvoir souverain. Pourquoi? Si le véritable objet du pouvoir c'est la gestion et le contrôle de la vie, mais il y a quelque chose même de très choquant dans la peine de mort, pour les régimes de ce type. Il y a quelque chose de très choquant, c'est pour ça que dès le XVIIIème siècle vous avez une dénonciation absolue de la peine de mort, qui va se poursuivre d'auteur en auteur, de technicien en technicien, avec tous les arguments que on a vu ressortir au moment où elle a été enfin abolie en France, mais vous les trouviez déjà ces arguments, ça a été rappelé qu'on les trouvait déjà totalement chez Victor Hugo, mais les arguments de Victor Hugo, on les trouvait déjà totalement au XVIIIème siècle, sur le fait que la peine de mort n'avait jamais empêché la propagation du crime

139VS, p. 179: «L'Occident a connu depuis l'âge classique une très profonde transformation de ces mécanismes du pouvoir. Le "prélèvement" tend à n'en plus être la forme majeure, mais une pièce seulement parmi d'autres qui ont des fonctions d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation des forces qu'il soumet: un pouvoir destiné à pro duire des forces, à les faire croître et à les ordon ner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire. Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère la vie et à s'ordonner à ce qu'elles réclament».

etc. Tout y était. Et vous comprenez bien que, en effet, si le pouvoir se définit comme une gestion et un contrôle de la vie dans ses plus infimes détails – à savoir une femme doit avoir trois enfants, et tout ça c'est des textes, c'est des énoncés qui apparaissent dès le XVIIIème siècle constamment, il ne faut pas croire que la contraception, elle existe depuis peu: déjà le XVIIIème siècle est engagé dans la discussion sur la contraception, l'utilisation de la contraception à la campagne, il ne faut pas prendre les fermières pour des retardées, il semble que dès le XVIIIème siècle la contraception à la campagne posait un problème aux nations extrêmement fort. Il y a des choses nouvelles, mais parfois on se trompe dans notre évaluation du nouveau, parce qu'on n'a pas une bonne méthode pour dégager les énoncés. Mais enfin bon vous sentez bien que la peine de mort en effet c'est comme un truc inassimilable par la nouvelle conception du pouvoir. En revanche, comme dit Foucault, ce n'est pas que la mort n'existe pas pour ce pouvoir, mais la mort elle est toujours l'envers de ce que le pouvoir a décidé de la vie. Ce n'était pas le cas pour le Souverain.
Je veux dire: la mort moderne, dans son rapport avec le pouvoir, c'est l'holocauste, ce n'est plus la peine de mort, c'est l'holocauste c'est-à-dire la disparition de groupes entiers, la disparition de groupes entiers. Et pourquoi l'holocauste c'est vraiment le truc moderne, c'est l'infamie moderne? Et bien, c'est tout simple, c'est que, les holocaustes, on ne peut pas les concevoir sous la forme de, sous la vieille forme du Souverain, «je te condamne à mort», c'est pas ça.
Vous ne pouvez comprendre l'extermination d'un groupe, d'un peuple, d'une nation que si vous la rapportez aux conditions de vie que s'estime ou se donne le peuple exterminateur. Et ça je crois que c'est une remarque très très forte sur la nature moderne des holocaustes. A savoir: les groupes, les peuples exterminés sont assimilés à des microbes, des agents infectieux qui menacent la vie du peuple exterminateur. En d'autres termes, c'est au nom d'un vitalisme pervers, d'un vitalisme proprement dément. Prenez l'extermination des juifs par Hitler. L'extermination des juifs elle se fait au nom de quoi? Le juif assimilé à un agent pathologique, pathogène, qui menace la santé de la pure nation allemande. De quoi Hitler se réclame-t-il? De la vie et de l'espace vital. C'est au nom de la vie, dans une espèce de vitalisme de la race, une espèce de vitalisme tordu, que Hitler procède à l'élimination des homosexuels dénoncés alors comme agents bactériens.
[coupure]
Les armes atomiques posent à la fois la question de l'élimination des peuples entiers qui seront considérés comme les agents infectieux de la vie des peuples qui se servent de l'arme atomique et tout en étant condition de la survie – le thème de la vie et de la survie. Et déjà la survie de la race allemande est le thème fondamental d'Hitler et tous les thèmes d'holocauste, d'armement atomique – je prends deux rubriques très différentes – se comprennent complètement en fonction de cette nouvelle conception de la politique: gestion et contrôle de la vie. Oui?
Question: [inaudible]
Deleuze: la colonisation des Amériques... Je ne peux pas vous répondre, il faudrait que j'y pense, je ne sais pas. Pour que vous posiez la question, il faut que vous ayez déjà l'idée d'une réponse, alors dites-moi votre réponse.
Interlocuteur: Est-ce qu'il y avait déjà un argument d'espace vital?
Deleuze: Ecoutez, ça, ça m'étonnerait. Il faut s'entendre. A ce moment-là, vous me diriez «dans les colonies de peuplement de la Grèce ancienne, est-ce qu'il y avait déjà un espace vital?», je vous dirais «certainement pas». Bien que: il fallait qu'ils exportent de la population, il fallait qu'ils exportent des citoyens, mais ce n'était absolument pas au nom d'un espace vital. L'idée d'espace vital, elle apparaît tellement XIXème siècle... Je ne peux pas vous répondre, mais c'est l'exemple excellent ça d'une recherche... C'est celui qui pose la question qui doit y répondre. La semaine prochaine: vous allez réfléchir à ça et la semaine prochaine vous nous direz.

Alors je voudrais vous lire, pour terminer ce point, la page de Foucault qui me paraît très belle, c'est *Volonté de Savoir* pages 179-180. Vous voyez, j'essaie de résumer le thème de la page, ça revient à dire que c'est pour les mêmes raisons que la peine de mort individuelle tend à s'abolir dans les

sociétés modernes et que les holocaustes de peuples tendent à se développer. «L'occident a connu depuis l'âge classique une très profonde transformation de ses mécanismes de pouvoir. Le prélèvement tend à n'en être plus la forme majeure, mais une pièce seulement parmi d'autres qui ont des fonctions d'incitation, de renforcement» etc. Le prélèvement il existe pour les impôts encore:

«Mais la vraie forme du pouvoir aujourd'hui c'est un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire. Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère d'abord la vie et à s'ordonner à ce qu'elle réclame. Cette mort qui se fondait sur le droit du Souverain de se défendre ou de demander qu'on le défende va apparaître maintenant comme le simple envers du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir ou de la développer. Jamais les guerres n'ont été plus sanglantes pourtant que depuis le XIXème siècle et, même toutes proportions gardées, jamais les régimes n'avaient jusque-là pratiqué sur leurs propres populations, de pareils holocaustes. Mais ce formidable pouvoir de mort – et c'est peut-être ce qui lui donne une part de sa force et du cynisme avec lequel il a repoussé si loin ses propres limites – se donne maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie» – ce n'était pas le cas de la mort décidée par le Souverain. «Comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre, elles se font au nom de l'existence de tous; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux. C'est comme gestionnaires de la vie et de la survie, des corps et de la race que tant de régimes ont pu mener tant de guerres, en faisant tuer tant d'hommes. Et par un retournement qui permet de boucler le cercle, plus la technologie des guerres les a fait virer à la destruction exhaustive, plus en effet, la décision qui les ouvre et celle qui vient les clore s'ordonnent à la question nue de la survie. La situation atomique est aujourd'hui au point d'aboutissement de ce processus: le pouvoir d'exposer une population à une mort générale est l'envers du pouvoir de garantir à une autre, son maintien dans l'existence. Le principe: pouvoir tuer pour pouvoir vivre, qui soutenait la tactique des combats, est devenu principe de stratégie entre États. Mais l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, de la population. Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce n'est pas par un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer, c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population. J'aurais pu prendre, à un autre niveau, l'exemple de la peine de mort. Elle a été longtemps avec la guerre l'autre forme du droit de glaive; elle constituait la réponse du souverain à qui attaquait sa volonté, sa loi, sa personne. Ceux qui meurent sur l'échafaud sont devenus de plus en plus rares, à l'inverse de ceux qui meurent dans les guerres. Mais c'est pour les mêmes raisons que ceux-ci sont devenus plus nombreux et ceux-là plus rares» – c'est pour les mêmes raisons que la peine de mort s'abolit et que l'holocauste se répand. «Dès lors que le pouvoir s'est donné pour fonction de gérer la vie, ce n'est pas la naissance de sentiments humanitaires, c'est la raison d'être du pouvoir et la logique de son exercice qui ont rendu de plus en plus difficile l'application de la peine de mort. Comment un pouvoir peut-il exercer dans la mise à mort ses plus hautes prérogatives, si son rôle majeur est d'assurer, de soutenir, de renforcer, de multiplier la vie et de la mettre en ordre? Pour un tel pouvoir l'exécution capitale est à la fois la limite, le scandale et la contradiction».

Tandis que l'holocauste ne l'est pas car l'holocauste c'est la condition de la survie du peuple exterminateur. Or tout ceci – je voudrais conclure parce que vous n'en pouvez plus – je conclus, j'ai fini avec le premier point: en quel sens tout est toujours dit? En quel sens les énoncés ne sont pas cachés, ne sont pas secrets, les visibilités ne sont pas cachées, vous pouvez voir et vous pouvez entendre à votre époque tout ce qu'il y a lieu de voir et tout ce qu'il y a lieu d'entendre. Perdez l'idée

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

Vous voyez cette dernière remarque que je fais, elle va lancer sans doute notre analyse prochaine. De même, lire des revues des armées, c'est très très intéressant. Parce que, là alors, ils ne nous cachent rien; on ne peut pas dire qu'un général soit menteur. Ça: il n'y a rien de plus franc qu'un général. C'est une loi des énoncés. Même de tous, entre l'homme politique, le diplomate, le général c'est le plus franc! Le plus terrifiant aussi, mais c'est le plus loyal. Un général ne ment pas, il ne ment jamais. C'est très intéressant les revues, les études militaires, là aussi il y a des locuteurs et des destinataires. Et bien voilà. Le thème, tout ce que je voulais dire, c'est, à ce niveau, le thème que Foucault rappelle constamment, c'est une règle de sa méthode: le difficile c'est de trouver les énoncés là où ils sont, mais ils sont quelque part: à vous de les trouver. Ils ne sont pas cachés. Et l'archive ça veut dire ça: former le corpus – comme dit Foucault, mais il emploie un terme très souvent employé par les linguistes, ou du moins par certains linguistes – former le corpus d'énoncés qui sont caractéristiques d'une formation historique, ça implique déjà beaucoup d'invention. Il faut les trouver là où ils sont. «Les trouver là où ils sont» ça veut dire à la fois: ils ne sont pas cachés et pourtant ça prend de la peine de les trouver. Il faut que vous construisiez le corpus d'énoncés dont vous partez. Lorsque vous faites une recherche quelconque sur une formation historique, il faut que vous construisiez votre corpus. Voilà, donc on passera à l'autre problème: mais alors, ils ne sont pas cachés, mais ils ne sont pas donnés non plus. Donc: qu'est-ce qu'il faut faire? Et pourquoi ils ne sont pas donnés? Voilà!

Capitolo 3. Cours du 5/11/1985[140]

Ce qui serait très mal ce serait que vous n'ayez aucune question. Mais il se peut que vous ayez des questions et que vous les gardiez pour vous: ça c'est très bien! Donc il n'y a pas lieu de revenir sur des choses?
Question: *[inaudible]* Ne peut-on considérer le régime nazi comme un phénomène de... *[inaudible]*.
Deleuze: Pourquoi pas? Je veux dire: mais ça a peu de chose à voir avec Foucault ça. Oui, ce serait à vous de vous demander dans quelle mesure, on peut considérer des phénomènes collectifs comme des maladies. Je ne sais pas, je ne sais pas du tout. Alors il n'y a pas de problème pour le moment? Je veux dire: pas de problème quant au point où on en est concernant Foucault? Oui?
Question: *[inaudible]*.
Deleuze: C'est très intéressant ce que vous dites. En gros, vous me dites que je ne tiens pas assez compte d'une évolution, ou de changements de Foucault, ou du progrès de ses démarches.
Interlocuteur: J'ai employé le mot "déplacement"...
Deleuze: Déplacement... oui, mais enfin comme c'est un mot savant «déplacement», oui! Mais enfin ne vous attachez pas au mot. Je vais vous dire, s'il s'agit de commenter certaines notions de Foucault, c'est deux tâches assez différentes: essayer de montrer la nouveauté des notions et leurs rapports, et d'autre part – et pourtant il faut bien faire les deux en même temps – essayer de montrer l'évolution que Foucault a traversée pour arriver à ça. Alors c'est assez vrai que, moi personnellement, les questions d'évolution m'intéressent moins que la question de la cohérence dans un système de nouveaux concepts. C'est pour ça que je trouve cette remarque tout à fait justifiée. Mais ça ne me paraît pas très difficile. Je prends un exemple: on peut dire que, jusqu'à *L'archéologie du savoir*, ce qui domine chez Foucault c'est: qu'est-ce que le savoir? Qu'est-ce que savoir? Et puis, avec *Surveiller et Punir* et le livre qui s'appelle, paradoxalement, *La volonté de savoir*, on s'aperçoit très vite que Foucault se lance en effet dans une nouvelle dimension. Et qu'il ne s'agit plus exactement du savoir, mais qu'il s'agit du pouvoir. Et puis on s'aperçoit que, là on a moins de peine à s'en apercevoir, tellement il le dit explicitement, on s'aperçoit que, avec les deux derniers livres, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, c'est encore une autre dimension qu'il découvre. En ce sens, pour reprendre le mot, il y a une série de déplacements. Il faudra les marquer. Il faut les marquer.

Vous remarquerez que j'insiste sur le point suivant, c'est que, comme j'ai commencé par la question «qu'est-ce que le savoir?», à mon avis je n'ai pas à marquer, à l'intérieur de cette question, une évolution fondamentale. Et pourtant, la réponse à cette question n'est pas la même dans *La naissance de la clinique* et dans *Archéologie du savoir*. S'il y a déplacement à l'intérieur de la question «qu'est-ce que le savoir?», il n'en est pas moins que «qu'est-ce que le savoir?» est une question qui a sa consistance et qui trouve des éléments de réponse dans l'ensemble des livres jusqu'à *Surveiller et Punir*. Ensuite il y a un déplacement: la question devient «qu'est-ce que le pouvoir?». Il y a bien découverte d'une nouvelle dimension, on le verra, et en effet, quand on aura fini tout ce que j'ai à dire sur «qu'est-ce que le savoir?», on passera à «qu'est-ce que le pouvoir?». Et là j'essaierai de marquer que, en effet, il y a, comme vous dites, un déplacement. Mais, voilà ce qui m'intéresse encore plus: ce qui m'intéresse encore plus c'est que, bien sûr, il y a une nouvelle dimension, mais que ce n'est pas par hasard qu'il passe d'une dimension qualifiée comme savoir à une autre dimension qualifiée comme pouvoir. Je veux dire: il faut bien que quelque chose dans la dimension du savoir l'ait forcé à passer à une autre dimension. Il faut donc que la question «qu'est-ce que le savoir?» se soit heurtée à un autre problème, au problème qui se présente au sein même de

140Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=410
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=411
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=412
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=413

la question du savoir. Si bien que, pour rendre compte des déplacements, toute ma méthode serait: qu'est-ce qu'il y a dans un énoncé – lorsque Foucault pousse le plus loin qu'il peut son analyse de l'énoncé – qui nous force à quitter ce domaine du savoir pour nous installer dans le domaine du pouvoir. Or il faut que ce quelque chose qui nous force à quitter le domaine du savoir soit inscrit dans le savoir lui-même. Donc il faudra que nous découvrions, dans l'énoncé même, quelque chose à quoi l'énoncé ne peut pas répondre. Si bien que, en ce sens, ne cessera pas de m'intéresser – bien plus, si vous voulez, que le parcours de Foucault – que en quoi l'ensemble des nouveaux concepts qu'il crée, en quoi cet ensemble a-t-il une consistance? Ce qui m'intéresse ce n'est pas que Foucault fasse succéder une analyse du pouvoir à son analyse du savoir. Ce qui m'intéresse c'est: quels sont les points d'ancrage qui ont fait que, dans le domaine du savoir même, il fallait passer à un problème du pouvoir.

Et ça, à mon avis, c'est déjà présent dans *L'histoire de la folie*. Ce qui est présent dans *L'histoire de la folie*, ce n'est pas ce qui est pleinement présent déjà dans *L'archéologie du savoir*, ce n'est pas une analyse du pouvoir qui surviendra qu'après, mais c'est la nécessité de dépasser l'énoncé vers une autre instance. Alors c'est seulement après que nous apprendrons que, cette autre instance, c'est celle du pouvoir. Mais la nécessité de dépasser l'énoncé vers une autre instance est pleinement posée dans L'archéologie du savoir. Mais quelle est cette autre instance? On ne peut pas le savoir encore. Si bien que, lorsqu'on découvrira, par l'analyse du pouvoir, quelle est cette autre instance, à ce moment-là c'est comme si une espèce de blanc de *L'archéologie du savoir* était rempli. Alors on peut certainement parler de déplacement d'un livre à l'autre, mais, il me semble, à condition d'ajouter que, ces déplacements, à chaque fois qu'ils s'opèrent, viennent remplir un blanc de la période précédente. Mais pour tous ceux qui trouvent que je n'attache pas assez d'importance à une "évolution", ça me paraît très légitime et, en effet, ce n'est pas ce qui m'intéresse le plus. Ce qui m'intéresse le plus, voilà, je voudrais dire que, pour moi, tous les concepts nouveaux de Foucault se développent sur trois axes, c'est une pensée à trois axes, c'est-à-dire c'est une pensée dans l'espace, ce n'est pas une pensée sur un plan, c'est une pensée dans l'espace.
Vous avez, mettons: un premier axe "savoir"; un deuxième axe "pouvoir"; un troisième axe, mettons, "désir". Ce que je veux dire, c'est que, pourtant les deux sont vrais. Il est vrai que Foucault commence par l'axe du savoir. Puis atteint à l'axe du pouvoir. Puis explore l'axe du désir. On dira, d'un axe à l'autre, il y a évolution ou, il y a, en tout cas déplacement. Mais ce qui m'intéresse moi, pour mon compte, dans ce que je veux faire cette année, ce n'est pas qu'il passe d'un axe à l'autre successivement, ce qui m'intéresse, c'est l'ensemble des trois axes et comment les nouveaux concepts se ventilent en fonction de ces trois axes constituant un espace. Alors, en effet, ce n'est pas difficile à ce moment de corriger, chaque fois ce que je dirai en y introduisant l'idée de, ou en réintroduisant constamment l'idée que: «ah mais il a commencé par le savoir...». C'est-à-dire que c'est des corrections que vous faites vous-mêmes et qui peuvent entraîner beaucoup de changements, mais il n'est pas souhaitable que vous ayez la même lecture que moi, sûrement pas. Moi, ce que je vous propose, c'est pour aider la vôtre. C'est-à-dire la seule chose que je vous demande c'est de bien vouloir considérer ce que je vous propose, mais pas du tout de me donner raison. Il faut au contraire que vous construisiez, que vous fassiez votre lecture propre, votre lecture à vous.

Alors, finalement, ce qu'on a abordé la dernière fois, c'est le tout début de la question, à mon avis la plus difficile dans toute l'œuvre de Foucault, à savoir: qu'est-ce qu'un énoncé? Et ce qu'on a dit, et, là-dessus, donc, je vois, ça semble être clair, puisqu'il n'y a pas de question, on a vu – il faut procéder très doucement – on a vu un premier thème de Foucault à savoir: l'énoncé, les énoncés d'une époque – puisque les énoncés renvoient à des formations historiques, ça on l'a vu dès le début – et bien les énoncés d'une époque ne sont jamais cachés...
Et pourtant... Et pourtant: les deux doivent être tenus l'un avec l'autre. Et pourtant ils ne sont jamais

immédiatement donnés. C'est compliqué déjà comme idée. Les énoncés ne sont jamais cachés. On l'a vu en effet, je ne reviens pas là-dessus puisque tout va bien, toute époque dit tout ce qu'elle a à dire. Toute époque dit tout ce qu'elle peut dire. Elle ne cache rien, ou, du moins, ce qu'elle cache est tout à fait secondaire, au sens où jamais l'histoire ne s'est faite par des secrets d'Etat. Le secret d'Etat, c'est vraiment une petite chose par rapport au mouvement de l'histoire. En gros nous pouvons dire qu'une époque dit tout ce qu'elle a à dire. Bon, ça on l'a vu, on l'a beaucoup développé, donc je suppose que vous me l'accordez ou plutôt que vous l'accordez à Foucault. Mais ça n'aurait aucun sens s'il n'ajoutait pas aussi: mais attention, ça ne veut pas dire que les énoncés soient immédiatement donnés, c'est-à-dire soient immédiatement lisibles. Alors ça se complique ça. A la fois non secrets, non cachés et pourtant non immédiatement lisibles ou visibles. Non immédiatement lisibles. Ça veut dire quoi? On comprend vaguement, si vous voulez, mais encore très vaguement, on comprend que Foucault est en train de nous dire: les énoncés ne sont jamais cachés, mais attention! Vous n'y atteindrez que si vous vous élevez jusqu'à des conditions qui permettent de les extraire. Mais ça, ça lance un problème les extraire de quoi ? Je dis, comprenez, c'est pour ça que l'on va très très doucement. Je dis: les énoncés ne sont jamais cachés, mais ils ne sont pas immédiatement donnés parce qu'il faut les extraire.

En effet: l'énoncé va être une notion originale formée par Foucault. Il faut les extraire, encore une fois: de quoi? Toute époque énonce tout ce qu'elle a à énoncer. Mais, si vous ne vous élevez pas jusqu'aux conditions de l'énoncé à une époque, vous ne risquez pas de les trouver. En d'autres termes: encore faut-il savoir lire. Mais qu'est-ce que c'est que lire pour Foucault? Une époque ne cache rien... Oui: pour l'archéologue qui sait lire les énoncés. L'énoncé doit être lu, c'est-à-dire, dans ce cas, extrait de quelque chose. Extrait de quoi? Il faut bien vous pénétrer de ce problème. Peu importe si vous êtes d'accord avec ce problème ou pas. Peu importe: ce n'est pas notre question. Il faut faire comme si vous étiez d'accord un certain moment. Quitte à revenir sur votre accord. Mais, je veux dire, peut-être sentez-vous: c'est là que ça commence à être intéressant. Pour moi c'était déjà intéressant parce que Foucault nous disait: vous savez toute époque dit tout ce qu'elle a à dire. C'était un principe d'étude d'histoire, d'étude historique très intéressant: il n'y a pas de secret. Mais le «il n'y a pas de secret» est immédiatement complété par: «si vous ne savez pas lire les énoncés, vous ne les trouverez jamais. Il faut les extraire». Et l'archéologie ce sera: l'extraction des énoncés d'une époque, l'extraction des énoncés d'une formation historique en tant qu'ils ne sont jamais immédiatement donnés, en tant qu'ils ne sont jamais immédiatement lisibles.
Mais alors qu'est-ce qui est immédiatement donné? On va peut-être avancer si on se demande: qu'est-ce qui est immédiatement donné? La réponse de Foucault ce serait: ce qui est immédiatement donné, c'est des mots, des phrases et, à la rigueur – je préciserai tout à l'heure ce «et à la rigueur» – des propositions. Mais Foucault nous dit: attention, ce que j'appelle "énoncé", ce que j'éprouve le besoin d'appeler "énoncé", ne se réduit ni aux mots, ni aux phrases, ni aux propositions, ni aux actes de parole. Et, en effet, c'est en ce sens que, je vous rappelle que le concept d'énoncé chez Foucault est si original qu'il aurait pu aussi bien inventer un mot nouveau pour désigner cette chose-là. Puisqu'il ne nous cache pas que selon lui, ce qu'il appelle "énoncé" ne correspond à rien de ce dont les linguistes ou les logiciens nous ont parlé jusqu'à maintenant. Donc il se réclame d'une originalité radicale du concept d'énoncé qu'il nous propose. Et sa thèse générale ce sera: l'énoncé ne se ramène ni aux mots, ni aux phrases, ni aux propositions, ni aux actes de parole.

Ah bon, alors? Au moins dans notre progression tellement lente – et que je voudrais très très lente – on s'arrête un peu là. Qu'est-ce qu'on peut tirer de ça? Ça ne se ramène à rien de tout ça. Bon: profitons-en. Ça veut dire clairement que si nous en restons aux mots employés à une époque, aux phrases dites à une époque, aux propositions dégageables à une époque, aux actes de parole proférés à une époque, nous ne saisirons pas et nous ne pourrons pas saisir les énoncés. Bien plus! C'est là que nous aurons l'impression que les énoncés sont cachés. Si vous en restez aux mots, aux phrases,

aux actes de parole, vous direz: les énoncés sont cachés. Ce n'est pas du tout parce que les énoncés sont cachés effectivement, c'est parce que les énoncés ne se réduisent ni aux mots, ni aux phrases, ni aux actes de parole. Ah bon? Tiens! Essayons de donner un exemple.
Je m'interroge sur la sexualité au XIXème siècle. Vous voyez tout de suite que l'exemple que j'invoque est un exemple que Foucault développera tardivement. Il le développera dans le premier tome de son *Histoire de la sexualité*, à savoir dans le livre intitulé *La volonté de savoir*. Et il prend un très bon exemple dans le chapitre, dès le début, dans le très beau début de *La volonté de savoir*, le premier chapitre s'intitule: "Nous autres victoriens". La période victorienne. Et qu'est-ce qu'on entend dire sur la période victorienne, en quoi est-ce qu'elle nous intéresse? On nous dit souvent que c'est une période où s'est exercée une profonde répression de la sexualité et que, notamment, il était défendu d'en parler. Bien plus ça organise une certaine histoire toute faite. Au XIXème siècle, nous dit-on, on ne parlait pas ou on parlait peu de la sexualité, et puis Freud est arrivé. Bon... une pareille conception est quand même louche... Freud est arrivé, alors quoi? Et puis Freud est arrivé et puis on s'est mis à parler de la sexualité. Il a enfin parlé de la sexualité. Alors il y a des problèmes. Tout de suite, si je prends cette proposition – ce n'est pas un énoncé – cette proposition: Freud est arrivé et nous a appris que l'enfant, tout petit, avait déjà une sexualité. Ah? Alors, quand même, qu'est-ce qui nous trouble? Qu'est-ce qui trouble toute âme honnête à une pareille proposition? Peut-être qu'on ne la tient plus aujourd'hui, en grande partie grâce à Foucault. Et puis si on ne la tient plus, n'empêche qu'on l'a tenue dans les manuels de psychanalyse, il y a longtemps, on nous présentait les choses comme ça.

Qu'est-ce qui nous gêne? Ce qui nous gêne immédiatement, c'est des trucs dont on a presque honte de parler. On se dit: mais voyons, il n'y avait pas de nourrices à l'époque? Il n'y avait personne qui changeait un petit enfant? Qu'est-ce que ça veut dire? On ne savait pas qu'il y avait une sexualité infantile ou on n'en parlait pas... Quand une nourrice rencontrait une autre nourrice: elle ne parlait pas des phénomènes de sexualité infantile chez le bébé? Elle ne se parlait pas à elle-même, quand elle changeait le gosse? C'est bizarre ça, vous ne trouvez pas? Je ne sais pas, c'est quand même très très bizarre. Et puis, et alors, les phénomènes d'onanisme? L'onanisme, c'était pas connu ça? Alors là on se dit: évidemment c'était connu. Alors, c'était connu et on n'en parlait pas? Sentez que c'est du pur Foucault: en quel sens ? Il ne faudra pas s'étonner si Foucault nous dit – et on verra l'importance que ça a pour la philosophie en général, là je le fais parler, mais il y a l'équivalent chez lui – «j'attache plus d'importance à un énoncé de nourrice qu'à l'énoncé d'un grand psychiatre». C'est-à-dire: il faut choisir les énoncés auxquels vous allez vous adresser. Bon qu'est-ce que ça veut dire tout ça? Il y a un livre qui arrive à la fin du XIXème siècle, qui commence à la fin XIXème siècle, qui est devenu le grand classique de l'époque et qui se fait indépendamment de toute influence de Freud et de la psychanalyse. C'est le livre colossal qui est resté la base de tout, le livre de Krafft-Ebing. Krafft-Ebing publie son énorme livre: *Psychopathia sexualis*[141]. *Psychopathia sexualis*: tiens, le titre est en latin. C'est très intéressant que le titre soit en latin. Dans l'entrain, lisons jusqu'au sous-titre. Le sous-titre nous dit: *À l'usage des juristes et des médecins*. Bon. On parcourt le livre, l'on voit que c'est un classement de toutes les perversions sexuelles existantes et imaginables, avec des exposés de cas, cas qui, pour la plupart, la plus grande majorité, couvrent l'ensemble du XIXème siècle. Les plus grandes horreurs y apparaissent: amour avec des cadavres, amour pour les excréments... de véritables abominations qui sont chaque fois numérotées, avec des analyses de cas. Et, quand on feuillette ces analyses de cas, on est frappé de ceci que, de temps en temps, dans une analyse – le livre est en allemand, mais il est traduit en français, chez Payot[142] – donc que, dans chaque analyse de cas, au moment qui paraît le plus frappant, la phrase devient latine. Est-ce une

141 Richard von Krafft-Ebing, *Psychopatia sexualis. Eine klinisch-forensische Studie*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgard 1886.
142 Richard von Krafft-Ebing, *Les Formes du masochisme*, vol. I: *Psychopathologie de la vie sexuelle*, Payot, Paris 2010.

véritable manière de cacher? Si vous considérez que, à l'époque, le moindre lycéen…
[coupure]
Et on verra quel parti on a à en tirer. Il importe sûrement que le sous-titre soit "À l'usage des juristes et des médecins" et que les énoncés du livre comportent des morceaux de phrases en latin. On ne peut pas l'oublier, on ne peut pas le négliger. A part ça, tout est dit, tout est "énoncé". C'est le livre de l'ère victorienne. Comprenez: qu'est-ce qu'on est en train d'apercevoir? Si vous en restez aux mots et aux phrases, vous aurez l'impression que quelque chose est caché. Et oui: il y a des mots défendus, et c'est tout le thème du premier chapitre: "Nous-autres victoriens", il y a des mots défendus, il y a des phrases métaphorisées. Vous ne parlerez de ceci et de cela que par métaphores. Il y a des propositions réprimées. Foucault ne discute rien de tout ça. Seulement, si vous en restez aux mots, aux phrases et aux propositions, et bien oui, vous allez dire: il y a du caché. C'est que vous n'avez pas su atteindre aux vrais énoncés. De plus l'ère victorienne se définira comment? Par un véritable "pullulement" des énoncés de sexualité. Et l'on dirait que les mots ne sont interdits, les phrases ne sont métaphorisées, les propositions ne sont réprimées que pour faire pulluler ces énoncés de sexualité.

Et Foucault part à la recherche de ces énoncés: où les chercher? Où les trouver? Voyons, faisons la liste. Dans le premier chapitre. Il découvre un premier foyer des énoncés de sexualité dans quoi? Dans l'Eglise et la confession et les techniques d'aveu, qui traquent la sexualité y compris la sexualité infantile. Quel prêtre ne sait qu'il y a une sexualité infantile? Et quel prêtre ne sait que ces manifestations, dès la plus tendre enfance, ne sont déjà le signe du péché originel? N'importe quel prêtre sait ça. Or les prêtres du XIXème siècle savaient tout ce qu'ils pouvaient savoir à cette époque sur la sexualité infantile. Et, bien plus, Foucault n'aura pas de peine à montrer que ça date d'il y a longtemps, que, depuis le Concile de Trente, l'Eglise s'est donnée pour tâche de produire des énoncés de sexualité. Bien: voilà donc un premier foyer d'énoncés.
Deuxième foyer au XIXème siècle: le gouvernement. C'est que, on l'a vu la dernière fois, dans le courant du XIXème siècle et déjà au XVIIIème, l'Etat se lance dans une véritable bio-politique, c'est-à-dire, conçoit, parmi ses fonctions, une véritable gestion de la vie. Gérer et contrôler la vie. Comment voulez-vous qu'il ne s'intéresse pas au phénomène de la sexualité à la ville et dans la campagne, aux coutumes de contraception, à l'évolution de la natalité etc.? Deuxième foyer.
Troisième foyer: l'école. Il faut vraiment ne pas se reporter aux énoncés nécessaires – vous voyez que la méthode de Foucault là se dessine – il faut être aveugle aux énoncés, il faut ne pas savoir lire, pour croire que à l'école au XIXème siècle, on ne parle pas de sexualité. En un sens on ne fait que ça. Et sans doute c'est pour la "sanctionner", mais on en parlera d'autant plus qu'il faut la sanctionner. Et la surveillance des enfants et le règlement des écoles ne cessent de faire pulluler les énoncés de sexualité, à savoir: pensez à ceci – c'est évident – les conditions de l'internat au XIXème siècle. Il faudrait être idiot pour croire que ne se produit pas, aussi bien chez les élèves, que chez les surveillants, une production incessante d'énoncés de sexualité.

Et Foucault prend particulièrement l'exemple de ce qu'on appelle les mouvements réformistes, en pédagogie, en Allemagne au XIXème siècle, autour notamment d'un grand philanthrope de l'époque qui s'appelait Basedow. Et il raconte le succès de l'éducation sexuelle au XIXème siècle autour de ces mouvements: «Pour montrer le succès de l'éducation sexuelle qu'on donnait aux élèves, Basedow avait convié ce que l'Allemagne pouvait compter de notables» – Goethe avait été un des rares à décliner l'invitation. «Devant le public rassemblé, un des professeurs pose aux élèves des questions choisies sur les mystères du sexe, de la naissance, de la procréation: il leur fait commenter des gravures qui représentent une femme enceinte, un couple, un berceau. Les réponses sont éclairées, sans honte, ni gêne. Aucun rire malséant ne vient les troubler – sauf justement du côté d'un public adulte, plus enfantin que les enfants eux-mêmes, et que le professeur, sévèrement, réprimande». On se croit dans un compte-rendu, dans un protocole de 1960, on nous a assez dit, en

1960, qu'avec les cours d'éducation sexuelle et bien c'était les parents qui ricanaient, gênés, et que les enfants écoutaient, très sérieux: bien il faut reculer, c'est en plein XIXème siècle, ça se passait déjà comme ça et Foucault, là, il ne manque pas un effet de style, c'est une phrase signée Foucault: «On applaudit finalement ces garçons joufflus qui, devant les grands, tressent d'un savoir adroit les guirlandes du discours et du sexe»[143]. Alors: qu'est-ce qui m'importe là-dedans? Retenons, retenons. Trois foyers de production d'énoncés, très indépendants l'un de l'autre: l'Eglise, avec l'institution du confessionnal, de la confession; la politique d'Etat; l'école. Et il y en a bien d'autres.
D'où peut-être l'idée, qui nous étonnera moins quand on arrivera à ce point – mais dans longtemps – d'où une des thèses fondamentales lorsque Foucault abordera directement la question, à savoir, une de ses grandes thèses: non le pouvoir ne réprime pas, ou ne réprime que secondairement, qu'est-ce qu'il fait? Il fait quelque chose de beaucoup plus profond et, sans doute, de plus terrible que la répression, il forme, il façonne; il ne fait pas taire, il fait pire: il fait parler. Il discipline, il normalise. Mais la répression est tout à fait secondaire par rapport aux opérations positives du pouvoir. Le pouvoir ne réprime pas, il discipline, il gère, il contrôle, il normalise etc. Il ne fait pas taire, il fait parler. Il n'empêche pas d'agir, il fait agir.

En d'autres termes: oui, la sexualité est le secret – seulement, voilà, le secret n'est là que pour qu'on en parle, le secret désigne simplement un certain type d'énoncés, une certaine famille d'énoncés, ça ne signifie pas un in-énoncé, un in-énonçable. Cela signifie: un type particulier d'énoncés.
Le secret c'est ce dont on parle. Et, la dernière phrase de ce chapitre auquel je me réfère dit en effet: «Ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours en le faisant valoir comme *le* secret»[144].
En d'autres termes, vous voyez, là, on vient de faire un pas assez considérable. Oui. Si vous en restez – et, sans doute l'exemple de la sexualité était un exemple particulièrement frappant – si vous en restez aux mots, vous voyez qu'il y a des mots interdits. Si vous en restez aux phrases, vous voyez qu'il y a des phrases qu'on ne peut prononcer qu'avec métaphore, que métaphorisées. Si vous en restez aux propositions, vous voyez qu'il y a des propositions réprimées. Evidemment, mais tout ça ce sont des effets secondaires. Vous pouvez seulement en conclure: les énoncés ne se réduisent pas aux mots, aux phrases, aux propositions. Et si vous avez le moyen, si vous savez vous élever jusqu'aux énoncés, à ce moment-là vous voyez que les énoncés à une époque pullulent et que rien n'est caché. Le secret n'est là que pour se trahir. Même pas pour être trahi, pour se trahir lui-même. Quelle est l'opération du prêtre au confessionnal vis-à-vis d'un petit enfant sinon – par là on voit bien que ce n'est pas réprimé. Il y a longtemps que l'inquisition a toujours dit, et la devise de l'inquisition ça a toujours été: "je ne réprime pas". Je ne réprime pas, je gère les âmes. Mais... euh, je ne sais plus ce que je disais, enfin vous complétez de vous-mêmes. C'est très important parce que ça nous fait faire un pas, maintenant on peut attaquer la question, qu'est-ce que c'est... D'accord on vient d'assoir juste et de confirmer ce point, qu'il fallait bien confirmer le plus concrètement possible: l'énoncé s'il existe – on ne sait pas encore ce que c'est – s'il y a des énoncés, ne vous attendez pas à les trouver dans des phrases, des mots, des propositions, des actes de parole. Vous les trouverez où? Bon, on commence, à ce moment-là on peut élaborer, ou chercher, quelle est la méthode de Foucault. D'où: première idée d'aujourd'hui. Il va y en avoir trois, on n'aura peut-être pas le temps de les finir.

Première idée, première grande idée de Foucault: pour extraire les énoncés qu'est-ce qu'il faut faire? Je me trouve devant des phrases, des mots, des propositions. Et bien qu'est-ce que je dois faire avec ça? Eu égard au problème que je pose, eu égard à tel ou tel problème, je dois, nous dit Foucault, former un corpus. Méfiez-vous: le corpus, ce n'est pas un corpus d'énoncés, puisqu'on ne sait pas ce

143VS, p. 41. La fonte di Foucault è J. Schummel, *Frizens Reise nach Dessau* (1776), cite. in A. Pinloche, *La Réforme de l'éducation en Allemagne au XVIIIe siècle* (1889), pp. 125-129.
144VS, p. 49.

que c'est les énoncés. Le corpus, c'est un corpus de mots, c'est-à-dire un ensemble de mots, de phrases et de propositions et d'actes de parole. Il faut que je parte d'un tel ensemble nommé "corpus". En effet c'est de ce corpus – vous voyez on fait un progrès minuscule, je ne dis plus maintenant: les énoncés vont être extraits des mots, des phrases et des propositions, avec lesquels ils ne se confondent pas, je dis, ce qui est notablement différent: les énoncés s'extrairont, pourront être extraits, d'un corpus de mots, de phrases et de propositions. La question c'est: qu'est-ce qu'a ajouté le mot "corpus"? Ça va? Plus vous aurez l'impression de comprendre, plus on en sera loin, c'est pour ça que c'est très, très important d'aller si lentement, on a juste introduit la notion de corpus et on ne sait pas ce que c'est: "corpus". Et pourtant on sent bien qu'il y a fort à parler de ça, parce qu'après tout, un corpus, vous voyez ce qu'on en attend. Vous ne pourrez dégager les énoncés d'une époque que si vous avez su former un corpus de mots, de phrases et de propositions effectivement employés, effectivement dites, effectivement proférées à l'époque. Il ne s'agit pas de les former dans votre tête. Il faut que ces phrases aient été dites ou écrites à l'époque. Il faut que ces actes de parole aient été proférés à l'époque. C'est par là que vous êtes historiens, bien plus: archéologues.

Or, qu'est-ce que c'est un corpus? C'est très intéressant car c'est toute une histoire. Ce n'est pas par hasard que Foucault reprend ce terme. Car là, autant c'est lui qui invente "énoncé" au sens où il va prendre cette notion, autant "corpus", c'est un terme qu'il emprunte et qu'il emprunte à des linguistes. Et sans doute il l'emprunte à des linguistes dont il ne parlera jamais, à ma connaissance, mais c'est sans doute les linguistes dont il est le plus proche. C'est une école très intéressante, très différente de celle de Saussure, une école que l'on appelle "le distributionnalisme" et qui a comme grands représentant Bloomfield et Harris. Et voilà en gros ce que nous disaient Bloomfield et Harris pour fonder leur conception du langage. Ils disaient: vous savez, vous ne pouvez jamais – et c'est par là que ça avait une grande portée linguistique – vous ne pouvez jamais analyser le langage en général, ni même une langue, ce n'est pas vrai, dit-il. Comment on travaille sur le langage ou sur une langue? Bloomfield montrait très bien que tous les linguistes ont toujours fait comme ça, seulement ils ne le disent pas. Tiens: ils ne le disent pas, mais alors, pourquoi ils ne le disent pas? Qu'est-ce que ça cache qu'ils ne le disent pas, alors qu'ils le font de toute évidence? Et bien ce que fait tout linguiste, c'est partir d'un corpus donné, c'est-à-dire partir d'un ensemble déterminé, qui peut être illimité, mais qui n'en est pas moins fini en droit, un ensemble fini de mots, de phrases et de propositions. Et on ne peut pas étudier une langue autrement. Ah ça c'est très intéressant parce que... Dès lors, les distributionnalistes, du type Bloomfield, sont, à ma connaissance, les seuls linguistes à se réclamer explicitement d'un corpus. A savoir: pour étudier une langue, quelle qu'elle soit, il faut partir d'un corpus historique déterminé ou déterminable. Et, dès lors, quel sera l'objet de la linguistique? Dégager, dans ce corpus, quelles sont les, ce qu'ils appellent – seconde rencontre avec Foucault – ce qu'ils appellent des "régularités". Dégager les régularités qui concernent les éléments du corpus. Comment ils conçoivent ces régularités? C'est un tout autre problème. Mais, lorsque Foucault nous dira, dans *L'archéologie du savoir*, il n'est pas question de découvrir ce qu'est un énoncé, si l'on ne part pas d'un corpus déterminé, corpus de mots, de phrases et de propositions et d'actes de parole, et lorsqu'il nous dira, deuxième point, un énoncé c'est une régularité, au point qu'il parlera de "régularité énonciative"[145], il faut, à cet égard, marquer sa double rencontre avec le distributionnalisme.
Ceci dit, deux questions: comment Foucault conçoit-il un corpus? Deuxième question: de quelle manière conçoit-il une régularité, ce qui définit l'énoncé? Dégager les régularités d'un corpus, c'est la tâche commune que se proposent Bloomfield et Foucault. Mais, cette tâche commune étant posée, il n'y a plus rien de commun. C'est-à-dire, aux deux questions "comment déterminer le

145AS, p. 269: «Le mot d'archéologie n'a point valeur d'anticipation; il désigne seulement une des lignes d'attaque pour l'analyse des performances verbales: spécification d'un niveau: celui de l'énoncé et de l'archive; détermination et éclairage d'un domaine: les régularités énonciatives, les positivités; mise en jeu de concepts comme ceux de règles de formation, de dérivation archéologique, d'*a priori* historique».

corpus?" et "comment définir la régularité énonciative?", les réponses de Foucault n'ont strictement rien à voir avec celles des linguistes distributionnalistes.

Vous comprenez? Alors, bon, on revient toujours à ça parce que c'est intéressant, ça, pour la linguistique en général. Tout le monde! De quoi voulez-vous qu'un linguiste parle, sinon d'un corpus déterminé, c'est-à-dire d'un ensemble fini de mots, de phrases et de propositions? Seulement il ne le dit pas ou il fait comme s'il ne le faisait pas. Pourquoi? C'est là que c'est tordu, la linguistique. Ce n'est pas bien ça! Ils cachent le corpus dont ils partent. Pourquoi? Parce que peut-être qu'ils ont des prétentions formalistes. L'analyse des propositions se réclame d'une formalisation, elle a tout intérêt à cacher son corpus qui est un matériau irréductible. En d'autres termes, l'analyse des propositions s'occupe avant tout de quoi? D'engendrer des propositions possibles, indépendamment de la question: répondent-elles à des actes de parole, à des phrases qui ont été effectivement formulés. L'analyse propositionnelle ne peut pas faire de différences entre le possible et le réel. Donc, tout en partant d'un corpus réel déterminé, elle fera comme si elle n'en partait pas. La linguistique, sa prétention de s'élever jusqu'à la langue et aux phénomènes du langage même, fait que aussi, elle va occulter le corpus dont elle part.
La psychanalyse, elle aussi, elle part d'un corpus, je dirais: le corpus analytique, c'est l'ensemble des mots et des phrases effectivement formulés par un patient déterminé. Ce que dit le patient. Mais lorsque le patient formule une phrase, il est bien connu que l'analyste y substitue une autre phrase. Bien plus, il est bien connu que l'analyse élaborera, à cette intention, une théorie dite "de la double inscription". C'est-à-dire: à une phrase inscrite dans le système préconscient, correspond d'après des lois d'interprétation, une autre phrase inscrite dans le système inconscient. Cette théorie de la double inscription est bien célèbre et reprise dans ce qu'on appelle "l'hypothèse topique" chez Freud. Les deux inscriptions, qui correspondent à deux phrases différentes. Dès lors, il est forcé aussi que la psychanalyse, bien qu'elle parte d'un corpus déterminé, fini, ne cesse de cacher ce corpus dont elle part, puisque ce à quoi elle veut arriver c'est à des phrases d'un tout autre type, c'est-à-dire d'un autre niveau d'inscription. Si bien que Foucault peut dire, dans *L'archéologie du savoir*: tous les linguistes ne cessent pas de partir d'un corpus déterminé et fini[146], mais ils le cachent. Il faut corriger, nous a-t-il semblé, cette thèse de Foucault: oui tous, sauf les distributionnalistes – ça change peu de chose – alors, s'il faut partir d'un corpus et s'il ne faut pas le cacher, au contraire, on ne trouvera les énoncés que si on est en mesure de donner les règles de formation du corpus, de constitution du corpus retenu.

Donc vous avez un problème – ça devient très très concret, si vous voulez que Foucault vous serve à quelque chose pour vos propres travaux à vous – vous avez un problème: la méthode que vous conseillerait Foucault, c'est ceci: en fonction de votre problème, par exemple que ce soit "qu'est-ce

146AS, p. 39: «Certes, on ne peut établir un système linguistique (si on ne le construit pas artificiellement) qu'en utilisant un corpus d'énoncés, ou une collection de faits de discours; mais il s'agit alors de définir, à partir de cet ensemble qui a valeur d'échantillon, des règles qui permettent de construire éventuellement d'autres énoncés que ceux-là: [...] une langue constitue toujours un système pour des énoncés possibles: c'est un ensemble fini de règles qui autorise un nombre infini de performances. Le champ des événements discursifs en revanche est l'ensemble toujours fini et actuellement limité de seules séquences linguistiques qui ont été formulées»; p. 143: «L'analyse énonciative est donc une analyse historique, mais qui se tient hors de toute interprétation : aux choses dites, elle ne demande pas ce qu'elles cachent, ce qui s'était dit en elles et malgré elles le non-dit qu'elles recouvrent, le foisonnement de pensées, d'images ou de fantasmes qui les habitent; mais au contraire sur quel mode elles existent, ce que c'est pour elles d'avoir été manifestées, d'avoir laissé des traces et peut-être de demeurer là, pour une réutilisation éventuelle; ce que c'est pour elles d'être apparues – et nulle autre à leur place»; p. 182: «L'archéologie cherche à définir non point les pensées, les représentations, les les thèmes, les hantises qui se cachent ou se manifestent les discours; mais ces discours eux-mêmes, ces discours en tant que pratiques obéissant à des règles. Ne traite pas le discours comme signe d'autre chose comme élément qui devrait etre transparent mais dont il faut souvent traverser l'opacité importune pour rejoindre enfin, là où elle est tenue en réserve, la profondeur de l'essentiel; elle s'adresse au discours dans son volume propre, à titre de *monument*».

que Dieu?", "qu'est-ce que..." euh.... alors un problème plus petit, euh... comment, je ne vois pas de problème plus petit... vous suppléez vous-mêmes. "Qu'est-ce qu'un prêtre?", "qu'est-ce que ceci, qu'est-ce que cela?". Vous n'avancerez pas, vous ne pourrez rien énoncer si vous n'avez pas constitué votre corpus historique. Je ne dis pas qu'il faudra en rester à ce corpus, hein – on est dans des étapes extrêmement... – il faut constituer votre corpus historique. Or les corpus "signés Foucault", c'est très très curieux, parce que, déjà là, il y a toutes sortes de choses qu'il faut que vous sentiez. Ce n'est pas du domaine s'il a raison ou pas. Il faut que vous sentiez son originalité, il faut savoir si cette originalité-là vous convient à vous et, sinon, vous cherchez d'autres auteurs. Parce qu'il y a une marque de Foucault dans la constitution des corpus et c'est par là que ça n'a plus à rien à voir avec Bloomfield. Ce que j'essaie de dire comme ça, je n'ai pas de solution toute faite, mais, Foucault cherche toujours des énoncés, je vais vite – ce que un disciple de Foucault, François Ewald, a appelé des "énoncés sans référence"[147]. Je crois que le mot est assez juste si on explique le goût. C'est très frappant que, dans l'œuvre de Foucault, il éprouve un goût à première vue presque immodéré pour des auteurs très peu connus et même si peu connus que, parfois, ça touche à l'anonymat. C'est presque du niveau, c'est à peine différent, d'un "on dit à telle époque ". On dit à telle époque. Je calcule mes mots parce que on ne pourra en tirer parti que plus tard, mais est-ce que c'est par hasard que Foucault développera ensuite toute une théorie du on comme étant infiniment plus profond que le je et le tu, et s'opposera à toute "personnologie linguistique", du type la personnologie de Benveniste, précisément parce que la troisième personne est la seule vraie personne selon lui.

Bon, donc, en tout cas, là j'ai fait un pas de trop, vous voyez: il faudrait que vous sentiez qu'il ne faut pas du tout aller trop vite, là je retire ce que j'ai dit. Je suis bien content de l'avoir dit, mais je le retire tout de suite. Et je reviens, je me calme. Et je me calme, ça veut dire: bon bien ce corpus, quoi, des énoncés sans référent? Sans référence? Ça veut dire quoi? En effet il cite assez peu les grands philosophes. On le lui a beaucoup reproché. Ce n'est pas qu'il ne les connaisse pas, il les connaît admirablement. Il ne les cite pas, est-ce que c'est coquetterie? Il les connaît et même je suppose que son rapport avec les grands philosophes nourrit les nouveaux concepts qu'il forme, à commencer par celui d'énoncé. Et ça n'empêche pas que, quand il constitue un corpus, il ne s'adresse pas aux grands textes. Bien plus, il s'adresse très rarement aux textes des grands hommes, grands philosophes ou autres[148]. Et pourquoi? Tiens, alors si on procède là par... comme on fait une espèce de recherche, il faut utiliser tout... Il y a un sociologue de la fin du XIXème siècle, qui s'appelle Gabriel Tarde. Il fait une micro-sociologie, ce qu'il appelle lui-même une sociologie de l'infinitésimal, et il présente son entreprise comme ceci, il dit: ce qui m'intéresse, ce ne sont pas les structures sociales toutes faites et ce ne sont pas non plus les grandes idées des grands hommes. Ce qui m'intéresse, dit-il – là je cite exactement – «Ce sont les petites idées des petits hommes» [149]. Bon,

147François Ewald, *Anatomie et corps politiques*, in "Critique" n. 343, 1975, pp. 1228-1265: «Car si Foucault est bien l'inventeur d'un style, que nous nommons faute de mieux "discours sand référence", il faut recommaître ce que l'invention implique, ce qu'elle suppose, ou même ce qu'elle attaque: à savoir un régime de la verité et le type de pouvoir et d'assujettissement qui en est corrélatif» (pp. 1229-1230).

148Deleuze riprende un rilievo di Ewald, in *Anatomie et corps politiques*, cit., p. 1230: «Foucault n'y cite pas des "grands" auteurs ou de "grands" textes, mais cette masse de discours, de documents ou d'archives que l'usage traditionnel des "grands" faisait oublier. Donc d'une part, il n'est jamais fait réference aux "grands" auteurs, mais de plus Foucault n'écrit pas comme eux. Deux remarques qui recouvrent deux problèmes solidaires: au nom de quoi, suivant quel principe hiérarchique qualifions-nous certains auteurs ou certains textes de "grands", et qu'est-ce qu'implique l'usage d'une telle évaluation; quelles sont ces techniques d'écriture ou de vérités visées par Foucault, par rapport auxquelles il se démarque, et pourquoi?».

149Gabriel Tarde, *Les lois sociales: esquisse d'une sociologie*, Alcan, Paris 1898: «Ce qu'il faut accorder aux adversaires de la théorie des causes individuelles en histoire, c'est qu'on l'a faussée en parlant de grands hommes là où il fallait parler de grandes idées, souvent apparues en de très petits hommes, et même de petites idées, d'infinitésimales innovations apportées par chacun de nous à l'oeuvre commune» (nouv. éd. Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 126).

d'accord: les petites idées des petits hommes, c'est quoi? Prenons des exemples empruntés à Tarde pour faire une sociologie de l'infinitésimal, ce qu'on appellerait aujourd'hui une "micro-sociologie". Il dit: ce qui m'intéresse, c'est comment et quand s'introduit une coutume locale, une nouvelle coutume locale? Ou bien en quel service un fonctionnaire un jour, un fonctionnaire de ministère, a-t-il signé avec un paraphe qui, dix ans après s'imposait dans tout le ministère? Il a inventé un nouveau type...: quel directeur de bureau a inventé un nouveau type de paraphe? Il dit: ça, c'est de la micro-sociologie. Quand est-ce que les paysans ont cessé, et à quel endroit ont-ils cessé, et quand ont-ils cessé de saluer le propriétaire? Tarde, il trouve ça passionnant. Foucault, dans *Surveiller et punir*, parlera des petites inventions dérisoires[150] et dira qu'il faut les mettre en rapport avec les grandes inventions technologiques. Par exemple qu'après tout la petite invention dérisoire de la voiture cellulaire vaut bien la grande invention technologique de la machine à vapeur. Bien. Un texte très curieux de Foucault s'appelle: *La vie des hommes infâmes*[151]; et *La vie des hommes infâmes*, c'est quoi? C'est un projet de Foucault qu'il n'a pas eu le temps de développer, sauf une fois, et il nous dit très bien ce qu'il veut. Il dit: les hommes infâmes, ce n'est pas les grands hommes, ce n'est pas les grands hommes qui ont atteint à la gloire par le mal. La gloire par le mal par exemple – du moins dans sa légende – la légende de Gilles de Rais, ou la légende de Sade. Ce ne sont pas ces hommes diaboliques légendaires, les hommes infâmes. Et il dit: moi ce qui m'intéresse, dit Foucault, dans ce texte très très curieux, ce sont les petits hommes infâmes.
Vous me direz: quelle est la différence entre un grand homme infâme et un petit homme infâme? Et bien, c'est qu'un petit homme infâme, c'est une existence criminelle, mais banale, qui est tirée à la lumière, un court moment, dans la mesure où elle se heurte au pouvoir. Par exemple: un pervers de quartier, qui à un moment est tiré au niveau d'un fait divers. La vie des hommes infâmes, ça veut dire quoi? Dans le heurt avec le pouvoir, ces petits hommes infâmes ont éprouvé le besoin de rédiger un placet, une espèce de petite confession. Foucault nous dit: je le prends dans mon corpus. Bon, il le prend dans son corpus. Vous voyez c'est presque, c'est proche d'un murmure anonyme[152]. Foucault s'intéresse aux problèmes de la sexualité, réaction immédiate: il va constituer un corpus des énoncés au XIXème siècle. Ce corpus, on vient de le voir. A qui va-t-il s'adresser? Est-ce qu'il va s'adresser aux grands penseurs de l'époque? Non. Est-ce qu'il va aller chercher si Freud avait des précurseurs? Non. Il va chercher à la lettre ce qu'on pourrait appeler des "textes de nourrices". D'où le thème de l'archiviste. Il prendra un manuel de nourrices, rien ne vaut un manuel de nourrices si vous voulez savoir ce que c'est que la sexualité au XIXème siècle. Ou bien, il ne prendra même pas Krafft-Ebing, parce que Krafft-Ebing, c'est de la deuxième main. Il ira voir les textes dont Krafft-Ebing tire les cas. Ça peut être des jugements de justice. Ce peut être des rapports d'expertise de médecins. Tout ça, c'est pas des grands penseurs. Rapports d'expertise, manuels de nourrices, jugements de tribunaux. Là aussi, vous comprenez, je dis quelque chose un peu trop tôt. Est-ce qu'on peut dire que l'expert est auteur des énoncés qu'il propose? Est-ce qu'on peut dire que le juge du tribunal est auteur du jugement? Non. Lorsque, plus tard, Foucault nous dira: mais vous savez "auteur" c'est une notion très relative et très complexe, il ne faut pas rapporter les phrases à un auteur, peut-être est ce que vous commencez à comprendre ce qu'il veut dire.

De même il dira: "sujet", sujet d'une proposition, sujet d'énonciation, c'est une notion très très floue. Il y a mille manières pour un énoncé de renvoyer à un sujet. Il n'y a pas une manière univoque de

150SP, p. 175: «On ne les trouvera dérisoires que si on oublie le rôle de cette instrumentation, mineure mais sans faille, dans l'objectivation progressive et le quadrillage de plus en plus fin des comportements individuels».

151*La vie des hommes infâmes*, DEII, n. 198, pp. 237-253.

152Cfr. *Sur les façons d'écrire l'histoire*, DEI n. 48, pp. 613-628: «Le problème était autrefois pour celui qui écrivait de s'arracher à l'anonymat de tous, c'est de nos jours d'arriver à effacer son propre nom et de venir loger sa voix dans ce grand murmure anonyme des discours qui se tiennent» (p. 624); *Qu'est-ce qu'un auteur?*, DEI n. 69, pp. 817-849: «On peut imaginer une culture où les discours circuleraient et seraient reçus sans que la fonction-auteur apparaisse jamais. Tous les discours, quel que soit leur statut, leur forme, leur valeur, et quel que soit le traitement qu'on leur fait subir, se dérouleraient dans l'anonymat du murmure» (pp. 839-40).

renvoyer à un sujet. Il y a mille manières, tout dépend du type d'énoncés. Et de la même manière vous ne pouvez pas dire que le juge qui rend un jugement soit auteur du jugement, vous trouverez un autre mot. Vous ne pouvez pas dire que l'expert qui rend une expertise soit auteur de l'expertise, vous trouverez un autre mot. Mais ces mots auront beaucoup d'importance. Si vous écrivez une lettre, dira Foucault, dans un texte intitulé précisément *Qu'est-ce qu'un auteur?*, si vous écrivez une lettre, vous n'êtes pas auteur de la lettre[153]. Vous êtes quoi? Vous êtes signataire de la lettre. Si vous aimez les mots, il faut tenir tous ces mots. Quand est-ce que l'on dira «vous êtes auteur de la lettre»? Si vous passez en justice, si c'est une lettre anonyme, si on la considère comme un délit. A ce moment-là, ce sera auteur au sens de: auteur d'un délit. Bon c'est dire que les mots "auteur" ou "sujet" peuvent avoir tellement, tellement de sens que, peut-être... Bon. En tout cas, vous voyez, vous formez votre corpus comme ça, avec des énoncés sans référence, c'est-à-dire qui ne renvoient pas à un auteur, à un auteur déterminé et qui n'ont pas forcément un sujet univoque. Encore une fois, c'est pour ça, euh, je prends comme exemples-clefs – encore que Foucault ne s'y soit pas beaucoup intéressé – des phrases et des textes de nourrices, des actes de paroles de nourrices lorsque deux nourrices se rencontrent et se parlent du gosse dont elles s'occupent respectivement. Bon, vous me direz: mais c'est très bien tout ça, alors quoi? Il forme son, son... ça suppose qu'on va consulter les archives hein? D'accord mais... alors il faut une intuition pour former le corpus? Sans doute, il faut beaucoup d'intuition.

L'*Histoire de la folie* est tout entière constitution d'un corpus des énoncés sur la folie au XVIIème siècle et c'est des énoncés qui viennent de quoi? Des énoncés qui viennent de la police. Des énoncés qui viennent de la médecine du temps. Et, comme dit Foucault – là, à ces moments-là il a des grandes joies même – ces énoncés de la médecine du temps doivent très peu à Descartes. Ce n'est pas que Descartes n'ait pas d'importance – on verra l'importance des penseurs – mais pour le moment, ce n'est pas au niveau du corpus. Ce n'est pas Kant... si, Kant, il pourra peut-être s'introduire dans le corpus, à quel moment? Par exemple, il s'introduirait très bien au XIXème siècle dans un corpus sur le mariage. Pourquoi? A ce moment-là, par une de ses œuvres qui sont les moins connues, à savoir une œuvre qui s'appelle précisément *Métaphysique du droit*. Pas *Fondements de la métaphysique du droit*, mais *Métaphysique du droit*[154], où il reprend des énoncés juridiques courants à l'époque. A ce moment-là, oui, très bien, il fera partie du corpus, mais, sinon, on ira chercher, même pas des grands juristes, on ira chercher tout ce qu'il faut: la nourrice, l'expert, le juge de quartier, tout ça... le gardien de prison... pour voir quels énoncés ils produisent.

Mais, vous me direz: alors c'est livré à l'intuition? Et bien non! Non, il y a un petit point méthodologique. On ne pourra pas le pousser, mais il faut le dire, pour l'avenir, la méthode c'est quoi? Il faut bien, pour former mon corpus de phrases, de propositions, de mots, que j'aie une règle qui ne suppose pas les mots, les phrases et les propositions, qui s'adresse à une autre dimension, comprenez. Je n'ai pas le choix. A moins que vous trouviez une autre, ça c'est possible, à ce moment-là vous quitterez Foucault à ce moment-là. L'idée de Foucault, mais il lui faudra du

153*Qu'est-ce qu'un auteur?*, DEI, n. 69: «On en arriverait finalement à l'idée que le nom d'auteur ne va pas comme le nom propre de l'intérieur d'un discours à l'individu réel et extérieur qui l'a produit, mais qu'il court, en quelque sorte, à la limite des textes, qu'il les découpe, qu'il en suit les arêtes, qu'il en manifeste le mode d'être ou, du moins, qu'il le caractérise. Il manifeste l'événement d'un certain ensemble de discours, et il se réfère au statut de ce discours à l'intérieur d'une société et à l'intérieur d'une culture. Le nom d'auteur n'est pas situé dans l'état civil des hommes, il n'est pas non plus situé dans la fiction de l'oeuvre, il est situé dans la rupture qui instaure un certain groupe de discours et son mode d'être singulier. On pourrait dire, par conséquent, qu'il y a dans une civilisation comme la nôtre un certain nombre de discours qui sont pourvus de la fonction "auteur", tandis que d'autres en sont dépourvus. Une lettre privée peut bien avoir un signataire, elle n'a pas d'auteur; un contrat peut bien avoir un garant, il n'a pas d'auteur. Un texte anonyme que l'on lit dans la rue sur un mur aura un rédacteur, il n'aura pas un auteur. La fonction auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société» (p. 826).

154La citazione è però imprecisa: Deleuze potrebbe riferirsi a *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, cioè la traduzione di Jules Barni (ed. Durand, 1853) dei *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*, che sono per l'appunto i *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* del 1797.

temps... Est-ce qu'il l'avait dès le début? Tout ça c'est des problèmes qui finalement ne me paraissent pas tellement importants... il l'avait à moitié, pas tout à fait, un peu, beaucoup... tout ce que vous voulez. Mais il n'arrivera à la tirer au clair que peu à peu. C'est quoi? Pour savoir à quel ensemble de phrases, d'énoncés... ensemble très divers puisque des phrases de nourrices, des phrases d'experts, des phrases de juges, des phrases d'écoliers, des phrases de professeurs etc., pour former un corpus de sexualité au XIXème siècle, et bien il faut vous adresser à quelque chose qui n'est ni mot, ni phrase ni quoi que ce soit; ni énoncé, puisque, ce qu'on cherche, c'est: qu'est-ce que c'est qu'un énoncé. Et bien la réponse de Foucault, si je la donne brutalement lorsqu'il la possède pleinement, ce sera: il faut que vous vous fixiez les foyers de pouvoir, qui sont producteurs de telles phrases, autour desquels les mots, les phrases, les propositions s'organisent.

Vous voyez, là il donne une réponse très très intéressante. Mais est-ce qu'il pouvait la donner dès le début? Le fait est qu'il ne la donne pas explicitement dans *L'archéologie du savoir*. On a l'impression, dans *L'archéologie du savoir*, on a un doute; on a l'impression que le choix du corpus est livré à l'intuition, bien que, on se dise que non, il a une méthode. Il a déjà une méthode, mais cette méthode il ne la dit pas. En revanche, dans *La volonté de savoir*, la méthode éclate. Je la décompose: il se demande quels sont les foyers de pouvoir concernés par la sexualité au XIXème siècle. Vous voyez: ce qui importe, c'est que, dans cette question, nulle référence n'est faite à des mots à des phrases, à des propositions, à des actes de parole. C'est une question, donc, qui concerne les foyers de pouvoir. J'ajoute immédiatement car, sinon, ça n'aurait pas de sens, la méthode serait évidemment mauvaise: foyers de pouvoir et de résistance.
Quels sont les foyers de pouvoir et de résistance au pouvoir que la sexualité concerne? Réponse, on l'a vu, ce n'est pas une réponse exhaustive, peut-être qu'il y en a d'autres, on se contentera d'une certaine énumération: l'Eglise sous l'aspect de la confession, le gouvernement sous l'aspect de la gestion de la vie d'une population...
[coupure]
Dès lors, comprenez, là on tient vraiment une méthode. Si vous avez déterminé les foyers de pouvoir concernés par une question, vous pouvez former le corpus des mots, des phrases et des propositions et des actes de parole correspondants. Vous allez retenir, dès lors, les énoncés courants au XIXème siècle de l'école, de la gestion politique de la vie et de la confession. Nécessité pour vous, dès lors, non pas de chercher de grands auteurs, mais de vous précipiter sur les manuels de confession, au besoin d'aller voir les traités dits "de casuistique", la casuistique étant grandement précisément occupée par le problème de la sexualité dans ses rapports avec l'aveu: quelles questions poser pour traquer la sexualité chez le pénitent, chez le fidèle? Bon et, dès lors, vous aurez votre corpus de mots, de phrases et de propositions. Mais, si votre problème ce n'est pas la sexualité, mais si c'est la folie, il faudra toujours que vous constituiez un corpus de base. Si vous n'avez pas constitué votre corpus, vous ne pouvez pas avancer, Foucault dirait: votre étude ne sera pas sérieuse. C'est une drôle de méthode. Vous comprenez, en même temps, c'est vraiment une méthode qui lui appartient ça. Je crois que, une des raisons pour lesquelles, il passera – si on repose la question de l'évolution – de l'étude du domaine du savoir à l'étude du domaine du pouvoir, c'est que déjà au niveau du savoir et de "qu'est-ce qu'un énoncé?", il ne pouvait méthodologiquement constituer les corpus dont il avait besoin qu'en se donnant des foyers de pouvoir et de résistance au pouvoir. C'était ça les indices des endroits où il fallait chercher, des lieux où il fallait chercher les mots, les phrases et les propositions en usage à une époque.
Donc, dès lors, il a un corpus, par exemple le corpus des énoncés de sexualité au XIXème siècle. Je dirais: tout le livre de Krafft-Ebing, la *Psychopathia sexualis*, est un recueil, est déjà un sous-corpus. C'est un corpus qui appartient au plus grand corpus. A partir de là, alors là on peut faire une pause, de deux choses l'une même. Ou bien, vous allez dire – et moi je penche tout à fait vers cela – et bien oui, il s'est donné les moyens de constituer des corpus, c'est-à-dire, il a rempli son programme, dont le premier degré était: comment constituer un corpus d'où on pourra extraire des

énoncés? Ou bien vous avez une réaction et vous vous dites: non, il y a quelque chose qui ne va pas, cette méthode ne suffit pas encore. Vous pouvez même vous dire plein de choses. Vous pouvez vous dire: «oh ben non, moi, je pose des problèmes indépendamment d'un corpus». Oh, c'est votre droit, essayez: à ce moment-là il vous faudra une autre méthode. Ou bien vous vous dites: oui, je suis d'accord, il faut un corpus pour poser un problème, mais vous ne vous sentez pas d'accord avec la manière dont Foucault détermine ses corpus. A charge pour vous de vous réclamer d'une autre méthode, par exemple celle de Bloomfield, qui constitue des corpus tout autrement que Foucault. Voilà. Ou bien, chose devant laquelle je recule, vous vous dites: oh ben non, c'est pas du tout ça! Foucault, c'est pas ce qui dit, à ce moment-là ça me concerne moi et ça me fait trop de peine donc je n'en tiens pas compte. Voilà. D'accord? Vous avez compris? Encore une fois c'est....
Alors là on peut en effet se dire: bon et bien on lui accorde son corpus. Encore une fois ce n'est pas un corpus d'énoncés. Puisque la grande thèse c'est: si vous avez constitué un corpus, alors, peut-être, vous allez pouvoir en dégager; puisque vous ne pouviez pas dégager des phrases, des propositions etc., traités hors-corpus, vous allez peut-être pouvoir dégager du corpus des instances qu'il faudra appeler des énoncés.
Donc: qu'est-ce qu'un énoncé? Il n'y a pas de réponse possible à cette question si vous n'avez pas d'abord constitué un corpus de mots, de phrases, de propositions tenus, effectivement tenus, à une époque donnée. *[coupure]*
Ça ne dit pas exactement comment faire un corpus. Oui et non. Quand vous vous proposez de faire un corpus, vous pouvez toujours le rater. Je veux dire quoi? Vous vous proposez – je reviens toujours à cet exemple clair – corpus de la sexualité au XIXème siècle. Vous avez fixé, première chose, vous fixez vos foyers de pouvoir et de résistance, et il en découle des directions de corpus: aller voir du côté des nourrices, aller voir du côté des prêtres et des casuistes, aller voir du côté des préfets qui font du contrôle de population à l'époque, aller voir du côté des écoles, des mouvements philanthropiques réformateurs de l'école etc. Mais là, il va de soi que vous devez être sensibles, par exemple, à soit l'apparition de nouveaux mots, soit à l'emploi nouveau de mots déjà anciens.
Je prends un exemple: vous faites un corpus, vous cherchez un corpus de la folie au XIXème siècle. Vous tombez sur certains textes de médecins qui emploient le mot "paranoia", bon. Vous tombez sur d'autres textes de médecins qui emploient le mot "monomanie". Ce mot il a une date d'apparition, sans doute date d'apparition renvoie un grand auteur, celui qui, par exemple, a isolé la première fois "monomanie" – dans le cas précis, c'est Esquirol[155]. Bon, mais ce qui vous intéresse encore plus ce n'est pas que ce soit Esquirol, c'est l'usage courant du mot "monomanie" au XIXème siècle.

Donc vous avez certains mots-clefs, des mots-phares, et puis vous avez des types d'énoncés... non je ne dis pas encore "énoncés": vous avez des types de phrases. Par exemple, je prends un exemple qui est dans Foucault lui-même, dans *L'histoire de la folie*. Voilà une phrase, c'est même un slogan, on peut concevoir des manifestations avec ce slogan: «les fous à l'asile»[156]. C'est une phrase. Là on va voir à merveille que, si c'est une phrase, ce n'est pas un énoncé. On peut montrer que c'est une phrase, bien qu'il n'y ait pas de verbe, ça, l'analyse propositionnelle le fait facilement.
Les fous à l'asile. Bon, voilà, en quel sens fait-elle partie d'un corpus? A mon avis elle fait partie au moins de trois corpus et trois corpus tout à fait différents.
Premier corpus: «les fous à l'asile» signifie: il ne faut pas mélanger les fous et les vagabonds, car les vagabonds ne le méritent pas. Les vagabonds méritent un traitement spécial qui doit les distinguer des fous. C'est une honte pour les vagabonds de les mettre dans les mêmes lieux que les fous. Parce

155HF, p. 546: «Peut-il exister une maladie chronique qui ne se manifeste qu'en un seul geste – ou bien peut-on admettre qu'un individu devienne brusquement *autre*, perde cette liberté par laquelle il se définit, et pour un instant s'aliène à lui-même? Esquirol a essayé de définir ce que serait cette maladie invisible qui innocenterait le crime monstrueux; il en a réuni les symptômes: le sujet agit sans complice, et sans motif; son crime ne concerne pas toujours des personnes connues; et une fois qu'il l'a accompli "tout est fini pour lui, le but est atteint; après le meurtre, il est calme, il ne songe plus à se cacher". Telle serait la "monomanie homicide"».

156La frase esatta è «La folie sera punie à l'asile», HF, p. 523, all'interno del quarto capitolo "Naissance de l'asile".

que, d'abord, ils ont peur, ils risquent de subir les crises violentes des fous, etc. Vous voyez. Je dirais, pour la phrase «les fous à l'asile», voilà un premier énoncé. L'énoncé c'est: séparons les fous et les vagabonds car il est injuste de mettre les vagabonds avec des fous. Voilà: premier énoncé.
Deuxième énoncé pour la même phrase: «les fous à l'asile», cette fois-ci, signifie juste le contraire. Il faut séparer les fous et les vagabonds, car les fous méritent des soins spéciaux. Cette fois-ci c'est au nom des fous qu'on réclame la séparation des fous avec les vagabonds. C'est un autre énoncé.
Troisième cas. Là j'anticipe, il n'était pas envisagé par Foucault, mais ça n'a pas d'importance – troisième cas: manifestation réactionnaire aujourd'hui. «Les fous à l'asile», ça signifie: reformons les vieux asiles et arrêtons les thérapies de quartier, reconstituons le vieil asile. C'est une proposition qu'on pourra dire réactionnaire quant à l'évolution des rapports avec la folie, c'est-à-dire: à bas la sectorisation, retour aux vieux asiles. C'est un troisième énoncé.

On s'en tient aux deux premiers. Le premier: séparer les fous d'avec les vagabonds car les vagabonds ne méritent pas d'être mélangés aux fous, c'est ce qu'on dit déjà assez couramment au XVIIIème siècle. L'autre énoncé: séparer les vagabonds et les fous parce que les fous méritent des soins spéciaux, cette fois-ci la séparation se fait en faveur des fous, c'est un énoncé que n'apparaît que au XIXème siècle.
Je dirais: les deux ne font pas partie du même corpus. Les deux appartiennent bien à un corpus de la folie, ils ne font pas partie du même régime d'énoncé. Les uns, le premier appartient à corpus XVIIIème siècle, l'autre appartient à un corpus XIXème siècle. Alors j'insiste toujours là-dessus, vous comprenez; voyez en quel sens je dirais: oui, bien sûr, il y a une évolution de Foucault. Encore une fois, pour comprendre ce qu'il appelle "les foyers de pouvoir et de résistance", il faudra attendre *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*. Mais, dès *L'archéologie*, la détermination d'un corpus que réclame l'archéologie ne peut se faire que si l'on fait déjà intervenir de tels foyers. Vous me direz: mais alors il les fait déjà intervenir dans *L'archéologie*, comment est-ce qu'il les appelle? Très bien, comment est-ce qu'il les appelle? Si on trouve ça on aura au moins une hypothèse sur les transformations de Foucault. Et est-ce que la première appellation dans *L'archéologie* gardera un sens ensuite? A mon avis oui. Il les appelle et il leur donne un nom très particulier – et ça on ne pourra le comprendre que plus tard: il les appelle des "singularités".
Pour constituer un corpus, il faut d'abord avoir fixé un certain nombre de singularités. Ces singularités, c'est ce qu'il découvrira plus tard comme étant les foyers de pouvoir et de résistance. Pourquoi est-ce qu'il appelle cela des singularités? Là je serais perdu, je ne le considère pas. Je ne le considère pas pour le moment. On ne pourra le voir que lorsque l'on saura déjà ce que c'est qu'un énoncé. Mais donc voilà, je vous dis bien sûr, il ne s'agit pas d'appliquer, vous n'aurez pas des corpus en appliquant les règles de Foucault, il faut y mettre de l'invention, c'est une méthode d'invention, c'est des règles d'invention. Donc, ce qu'il vous propose, c'est de constituer vos problèmes - un champ problématique, ce sera quoi? Et bien la première détermination d'un champ problématique, ce sera la constitution du corpus correspondant. D'où, j'en ai fini avec le premier point. Je ne me trouve plus devant l'immensité, l'infinité, de ce qui est dit à une époque, je me trouve devant des corpus spécialisés. A la limite, je me trouve devant le corpus de l'époque. Si grand soit-il, ce sera, en droit, un nombre fini de de mots, de phrases et de propositions et d'actes de parole.

D'où, deuxième point – vous voyez, notre tâche elle est toute tracée: comment va-t-on en extraire des énoncés? Comment va-t-on en extraire des énoncés? Notre seul acquis c'est: pour pouvoir, pour avoir la moindre chance d'extraire les énoncés à partir des mots, des phrases et des propositions, encore fallait-il avoir constitué un corpus spécialisé. Second pas de Foucault: ce corpus spécialisé me permet... Il n'y a que trois pas, alors... et le deuxième pas, je le dis tout de suite, mais il m'intéresse beaucoup, il va avoir l'air très décevant. Mais justement, plus ça a l'air décevant, mieux c'est. Et puis le troisième pas va être lumineux.

Le deuxième pas, c'est ceci: Foucault nous dit, finalement un corpus implique une certaine manière d'être du langage tout entier. Je veux dire: ça paraît décevant puisqu'on tenait la notion très spécialisée de corpus et on débouche sur des considérations sur le langage tout entier, dont on croyait que le corpus était fait pour les conjurer. Aussi il faut se demander ce que Foucault veut dire.
Foucault dit: oui et bien dans *L'archéologie du savoir*, là je groupe les textes, pages 145-148, texte essentiel sur... il faut prendre conscience de ceci: il y a du langage, le "il y a" du langage, le langage est un "il y a"[157]. Qu'est-ce qu'il veut dire par pareille chose? Dans *Les mots et les choses*, livre antérieur à *L'archéologie*, je crois qu'il y avait déjà la même idée, mais sous un autre nom, ce n'était plus le "il y a" du langage, c'était "l'être du langage". C'est une expression insolite, un être du langage, cette fois-ci pages 57-59, 316-318, 395-397[158]. Comment oublier que, chez Husserl et chez Merleau-Ponty, vous trouvez une expression insolite: l'être-langage, un être-langage, l'être du langage, le "il y a" du langage. Bon, qu'est-ce que ça veut dire ça?
Dans le texte de *L'archéologie du savoir*, Foucault nous donne une indication précieuse. Il dit: de même que ses prédécesseurs, selon lui, ont raté le corpus, ils ont raté le "il y a" du langage, comme si les deux étaient strictement corrélatifs. Pourquoi est-ce qu'ils ont raté le "il y a" du langage, ou l'être-langage? Selon Foucault, les prédécesseurs de Foucault ont raté cet être-langage ou ce "il y a" du langage. Pourquoi? Parce qu'ils se sont intéressés aux directions que le langage propose et non pas à la dimension dans laquelle il se donne. A force de s'intéresser et de suivre une des directions que le langage propose, on a oublié et on a négligé la dimension dans laquelle un langage se donne, sous la forme d'un "il y a" du langage, ou sous la forme d'un être-langage.
Et qu'est-ce que c'est qu'une direction que le langage propose? Et bien, tantôt, c'est le fait que le langage "désigne", c'est le rapport de désignation. Tantôt, c'est le rapport de signification, le fait que le langage signifie. Tantôt, c'est le fait que le langage soit lui-même composé d'unités dites signifiantes.

Vous voyez, c'est très important, le signifiant fait partie, et fait seulement partie, selon Foucault, des directions que le langage propose. Donc, lorsque certains linguistes définiront le langage par le signifiant, ils ne feront que définir le langage par une de ses directions, au lieu d'atteindre à la dimension dans laquelle le langage se donne. Donc je peux dire: la désignation, la signification, le signifiant, sont uniquement des directions que le langage propose et non pas la dimension dans laquelle il se manifeste sous la forme d'un "il y a", ou sous la forme d'un être-langage.
Alors, qu'est-ce que c'est cette dimension? Par-là, à nouveau, vous voyez qu'il multiplie ses ruptures avec la linguistique. Il peut dire en gros, de toute la linguistique, qu'elle n'a tenu compte que des directions et pas la dimension. Alors, bon, qu'est-ce que c'est la dimension, dans laquelle le langage se donne, sous la forme et en tant que "il y a", un "il y a"?
Là je résume, à vous de voir les textes. Je crois qu'il veut dire ceci: c'est que, à la limite, il emploiera, dans *Les mots et les choses*, l'expression «un rassemblement du langage»[159]. C'est rare, il faut marquer le mot, il est sûrement important, parce que Foucault est un auteur qui a longtemps parié sur le contraire du rassemblement. C'est un auteur qui ne cesse d'expliquer que les choses n'existent qu'à l'état dispersé, disséminé. S'il emploie le mot "rassemblement", dans ce texte, dans ces textes *Des mots et les choses*, c'est donc qu'il a une raison importante. Un rassemblement du

157Cfr. AS, p. 146: «Il s'agit de suspendre, dans l'examen du langage, non seulement le point de vue du signifié (on en a l'habitude maintenant) mais celui du signifiant, pour faire apparaître le fait qu'il y a, ici et là, en rapport avec des domaines d'objets et des sujets possibles, en rapport avec d'autres formulations et des réutilisations éventuelles, *du* langage».

158MC, I, I, 5: "L'être du langage", pp. 57-59; l'espressione viene ripresa nelle pagine finali di MC II, IX, 1 ("Le retour du langage") pp. 316-318, e nella parte finale di MC II, X, 5 ("Psychanalise, ethnologie"), pp. 395-397.

159La parola "rassemblement", alla lettera, non ricorre in MC (né in AS); Deleuze fa riferimento a due passi, p. 316: «Car c'est là, en celui qui tient le discours et plus profondément détient la parole, que le langage tout entier se rassemble» (a proposito di Nietzsche); p. 397: «L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble?» (a proposito della "morte dell'uomo").

langage, l'être-langage c'est un rassemblement du langage. Ça veut dire quoi? Et bien, contrairement à ce qui se passe chez Husserl ou chez Merleau-Ponty, l'être-langage ou l'être du langage est encore historique, c'est-à-dire, l'être-langage est toujours un mode d'être, une façon de rassembler le langage, et une façon de rassembler langage propre à une époque, c'est-à-dire propre à une formation historique. Tout se passe comme si chaque formation historique avait sa manière de rassembler le langage en un "il y a le langage". C'est intéressant, parce que ça ouvre un nouveau domaine d'études comparatives. On pourra distinguer les grandes formations historiques, entre autres, pas seulement, mais, entre autres, par leur manière de rassembler le langage. Le langage, le "il y a langage", le "il y a du langage" ne sera jamais séparable de tel ou tel mode qu'il prend sur telle formation historique.

Vous me direz: mais enfin des exemples! Soit, toujours des exemples. *Les mots et les choses* considère deux modes d'être historique du langage, de l'être-langage, au XVIIème siècle et à la fin du XIXème et au XXème. Ça doit pouvoir nous donner une idée, ça doit suffire pour nous donner une idée. Et qu'est-ce qu'il nous dit? Comprenez. On ne peut même plus répondre: oui, ce qui définit le mode d'être du langage, c'est la linguistique. Non, puisqu'on a vu que la linguistique s'investissait dans les directions et pas dans cette dimension selon laquelle le langage se donne. Disons alors des choses très vagues – parce que ce serait des analyses qui nous prendraient vraiment... on y perdrait notre problème "qu'est-ce qu'un énoncé?" – j'essaie de vous suggérer, à vous d'aller voir si ça vous plaît cette idée, Foucault pense, il me semble, que l'âge classique, c'est-à-dire la formation historique XVIIème , et bien, sur cette formation, à cet âge classique, le langage se rassemble d'une certaine manière, sur un certain mode. Bien plus, entre les deux modes, le mode classique du XVIIème et le mode moderne, fin du XIXème début XXème, Foucault dira – c'est donc que le thème est important pour lui – l'homme – certains connaissent, on aura l'occasion de revenir dessus, le fameux thème de la mort de l'homme chez Foucault[160] – l'homme est une existence entre ces deux modes d'être. C'est-à-dire: l'homme est une existence transitoire, vacillante, entre deux modes d'être du langage: le mode d'être classique du XVIIème siècle, le mode d'être moderne, fin XIXème, début XXème. L'homme a existé entre ces deux modes d'être. Qu'est-ce qu'il peut vouloir dire? Comme toujours, on n'est pas pressé, mais enfin, j'essaie de dire, c'est très... comment le..., à supposer que chaque époque rassemble le langage d'une manière qui lui est propre, comment opère le XVIIème siècle? Foucault dira: il rassemble le langage dans la représentation. Et là, je n'ai pas le temps, c'est toute l'analyse de la théorie du langage au XVIIème siècle, que Foucault fait dans *Les mots et les choses*, qui va confirmer cette idée: le langage apparaît au XVIIème siècle comme la nervure, le quadrillage de la représentation. Si bien que, c'est dans la représentation que le langage se rassemble et manifeste son être-langage ou son "il y a langage", son "il y a du langage". C'est la représentation qui constitue la dimension selon laquelle le langage se donne, et non plus une de ses directions.

Et c'est si vrai que, en effet, la désignation, la signification etc. vont être des dépendances de la représentation pour la pensée classique. Bon, il s'agit juste de vous faire pressentir des choses. Au XIXème siècle, qu'est-ce qui se passe? Fin XIXème.. là ça fait partie des grandes tâches "des Mots et les choses", quand il commence à parler de ce qui se passe pour nous, dits «modernes»; il invoque deux auteurs, dans ces textes, comme étant fondamenta[ux] pour un nouvel être-langage: Nietzsche et Mallarmé[161]. C'est curieux puisque, pour une fois, il invoque de grands auteurs. Il y

160Sulle pagine finali di MC e il tema della "morte dell'uomo", cfr. ad esempio *L'homme est-il mort?*, DEI n. 39, pp. 568-72.

161«Chez Mallarmé, quand le langage apparaît comme congé donné à ce qu'il nomme, mais plus encore – depuis *Igitur* jusqu'à la théâtralité autonome et aléatoire du Livre – le mouvement dans lequel disparaît celui qui parle; chez Artaud, lorsque tout langage discursif est appelé à se dénouer dans la violence du corps et du cri, et que la pensée, quittant l'intériorité bavarde de la conscience, devient énergie matérielle, souffrance de la chair, persécution et déchirement du sujet sur lui-même», *La pensée du dehors (Sur Maurice Blanchot)*, in DEI, n. 38, pp. 546-567, p. 550; «À partir d'*Igitur*, l'expérience de Mallarmé (qui était contemporain de Nietzsche) montre bien comment le jeu

joint Artaud.[162]. Donc, il fait une trinité de grands auteurs. Et qu'est-ce qu'il nous dit? Il nous dit: la linguistique du XIXème siècle a démembré le langage, donc ce n'est évidemment pas dans la linguistique qu'on va chercher l'être-langage, c'est-à-dire le rassemblement du langage. Elle a démembré le langage, d'une part, en langues irréductibles ou en grandes familles de langues irréductibles, d'autre part elle l'a démembré d'après les directions du langage: désignations, significations, signifiants. Donc ce n'est pas la linguistique qui peut nous répondre, à aucun moment. Qu'est-ce qui opère le rassemblement du langage à partir du XIXème siècle? Foucault répond: non plus la représentation, mais quelque chose de très différent: la littérature. C'est la fonction de la littérature. Et la littérature prend une fonction qu'elle n'avait pas. Bien sûr il y avait une littérature avant - vous voyez tout de suite l'objection, il faut se garder des objections parce que c'est bête - la littérature, il y avait une littérature au XVIIème siècle ? Oui il y avait une littérature, mais elle n'avait absolument pas la spécificité d'un pouvoir qu'elle a prise seulement à la fin du XIXème. Vers la fin du XIXème siècle, "littérature" change de sens, est un mot qui change de sens. Et pourquoi? Parce que la littérature devient, à ce moment-là, la manière de rassembler le langage "en dehors" de toute représentation possible. Et c'est la tentative de Mallarmé: rassembler le langage en dehors de toute représentation. L'absence de représentation étant désignée par Mallarmé comme «inanité sonore». L'être du mot, l'être du mot découvert comme inanité sonore, ou, pour ceux qui connaissent un peu Mallarmé, désigné par d'aussi splendides expressions que Mallarmé fait pulluler, accumule... Mais sentez que, avec Mallarmé, en effet c'est le cas le plus clair, se fait un rassemblement du langage hors de toute représentation, la littérature devient la puissance non représentative qui rassembler le langage d'une tout autre manière, dans un être-langage opaque qui n'avait pas d'équivalent au XVIIème siècle, car au XVIIème siècle, c'était la représentation qui opérait le rassemblement de la littérature. Et là vous pouvez voir, pour ceux qui le connaissent, vous pouvez voir une nouvelle rencontre Foucault-Blanchot, puisque c'est exactement comme ça que Blanchot définira la littérature moderne: par sa découverte d'un être-langage, irréductible à la désignation, à la signification etc. et dont il fait de Mallarmé un des plus grands instigateurs, un des plus grands initiateurs[163]. La littérature abandonne toute exigence de la représentation pour rassembler un langage opaque, irréductible à toute représentation et le faire jouer comme, réellement, totalité du langage. Rassembler tout le langage: si vous pensez à des auteurs qui sont pour nous les plus importants, il va de soi qu'une entreprise comme celle de Joyce ne peut se comprendre que sur le fond d'un horizon mallarméen, qui prétend découvrir dans la littérature, dans la nouvelle fonction de la littérature, le "il y a" du langage, le rassemblement du langage lié à notre formation historique.

Donc, qu'est-ce qu'on va faire... accorder ça... euh le peu que j'ai dit c'est uniquement pour que... c'est pas du tout des définitions, c'est un nouveau thème. Je voudrais juste que vous évaluiez

---

propre, autonome du langage vient se loger là précisément où l'hommme vient de disparaître. Depuis, on peut dire que la littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où "ça parle", l'homme n'existe plus»: *L'homme est-il mort?*, DEI n. 39, p. 571.

162MC, pp. 58-59: «Or, tout au long du XIXe siècle et jusqu'à nous encore – de Hölderlin à Mallarmé, à Antonin Artaud –, la littérature n'a existé dans son autonomie, elle ne s'est détachée de tout autre langage par une coupure profonde qu'en formant une sorte de "contre-discours", et en remontant ainsi de la fonction représentative ou signifiante du langage à cet être brut oublié depuis le XVIe siècle».

163Maurice Blanchot, "L'expérience de Mallarmé", in *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 37-52: «Dans le langage du monde, le langage se tait comme être du langage et comme langage de l'être, silence grâce auquel les êtres parlent, en quoi aussi ils trouvent oubli et repos. Quand Mallarmé parle du langage essentiel, tant¡ot il l'oppose seulement au langage ordinaire qui nous donne l'illusion, l'assurance de l'immédiat, lequel n'est pourtant que le coutumier – et alors il reprend, au compte de la littérature, la parole de la pensée, ce mouvement silencieux qui affirme, en l'homme, sa décision de n'être pas,de se séparer de l'être et, en rendant réelle cette séparation, de faire le monde, silence qui est le travail et la parole de la signification même. Mais cette parole de la pensée est tout de même aussi la parole "courante": [...] la parole poétique ne s'oppose plus alors seulementau langage ordinaire, mais aussi bien au langage de la pensée» (pp. 41-42).

l'importance de ce nouveau thème. Et je dis bien que, à mon avis, l'étude: les types du rassemblement du langage reste, chez Foucault, à peine esquissée et à peine esquissée pour deux cas: la formation historique du XVIIème siècle, qui rassemble le langage dans la représentation, et la formation historique du XIXème-XXème qui rassemble le langage dans la littérature. C'est donc une tâche qui est largement à poursuivre. Sauf que, peut-être, Blanchot l'a poussée particulièrement en ce qui concerne la littérature dans sa fonction moderne. Mais, moi, ce qui m'intéresse, c'est la conclusion immédiate qui en sort. Voyez en quel sens on progresse, mais, en même temps, ça paraît décevant, encore une fois. On progresse parce que, maintenant, nous pouvons dire: quand nous avons constitué un corpus, plus ou moins étendu mais toujours fini, nous pouvons conclure de ce corpus un être-langage, c'est-à-dire une manière dont le langage se rassemble en fonction de ce corpus, ou, à la limite, en fonction de toute la formation historique, c'est-à-dire en fonction de l'ensemble des corpus de telle formation historique.
Vous voyez : notre premier pas, c'était – ça se dessine comme méthode – notre premier pas, c'était: une fois dit que vous vous trouvez devant des phrases et des mots d'une époque, vous n'aurez rien si vous n'avez pas constitué, si vous ne savez pas constituer le corpus, corpus relatif à tel ou tel problème que vous posez, il n'y a pas de corpus absolu, tout corpus est relatif.
Deuxième étape. Relatif à ce corpus, vous définirez: une manière dont le langage se rassemble dans ce corpus, c'est-à-dire un mode d'être du langage, et, à la limite, si vous considérez de plus en plus [de] corpus d'une époque, la manière dont le langage se rassemble dans une formation historique, c'est-à-dire dans une époque. Voilà: c'est la seconde condition.
J'ai un problème: si vous vous sentez abrutis, je vais continuer avec des choses faciles. Si vous n'êtes pas abrutis, je continue là avec quelque chose où il me faut votre attention. Alors moi, ça m'est égal, parce que je prévois, et votre intelligence et vos défaillances, mais il faut me le dire, parce que euh, bon. Je vois que je peux continuer dans le difficile... quoi que ça ne soit pas très difficile.
D'où la conclusion que Foucault en tirera concernant ce deuxième aspect, l'être-langage ou le rassemblement du langage. S'il y a une dimension du langage qui excède toutes les directions linguistiques, ah? C'est exactement ça. La linguistique présuppose. Non seulement elle présuppose des corpus, mais du coup elle présuppose qu'il y a du langage. Et c'est ça que la linguistique n'arrive pas à traiter: le "il y a" du langage ou l'être-langage. Et bien, s'il en est ainsi, s'il y a du langage, s'il y a une dimension irréductible à toutes les directions, il va de soi qu'on ne peut pas faire commencer le langage. Il n'est pas question de faire commencer le langage. Vous me direz: oh, ben ça va de soi. Rien du tout! Ça ne va pas de soi. Du moins ça ne va pas de soi tel que l'entend Foucault. Ça ne va pas de soi du tout, car on n'arrête pas de faire commencer le langage. Et Foucault ne veut pas qu'on fasse commencer le langage. Tout ce que Foucault dira c'est: «il y a de tout temps un être-langage, c'est-à-dire une manière dont le langage se rassemble en fonction de chaque époque historique». Tout ce qu'on peut dire c'est que l'être-langage varie, puisqu'il est historique, mais il ne commence pas, il n'a pas de commencement. Là encore il récuse tout problème d'origine. Vous me direz: ça va de soi. Et je vous réponds: non, ça ne va pas de soi. "On ne fera pas commencer le langage". Contre qui il en a? Contre tout le monde! Car, à ma connaissance, il y a trois manières dont on essaye de faire commencer le langage. Et, à ces trois manières correspondent trois formules célèbres.
La première formule, c'est: "je parle". Quand on pense que "je parle" nous dit quelque chose d'essentiel, on fait commencer le langage. La seconde formule – elle est non moins célèbre – c'est : "ça parle". Qui a pu dire une chose comme ça? Mais enfin ça été dit. "Ça parle", c'est aussi une manière de faire commencer le langage. Et puis il y a une troisième manière – il faudrait leur assigner des instruments de musique à ces trois manières, je les entends – la troisième, c'est la petite flûte, c'est: "le monde parle". Combien plus modeste en apparence, combien plus ambitieuse en réalité? Mais, selon Foucault, également pernicieuse: "le monde parle".
Et Foucault ne veut d'aucune... Alors qu'est-ce qu'il va dire? Quelle est la formule qui répond à «il y a du langage» ou l'être-langage? Foucault tient sa formule, à charge pour lui de montrer qu'elle ne

se confond avec aucune des trois autres. Chez lui "on parle", ou "ils parlent", ce qu'il appelle "le murmure anonyme". Le murmure anonyme. Et il ne cessera de se réclamer du murmure anonyme, il demandera juste qu'on lui fasse une place dans le murmure anonyme. Et il invoquera le plus grand créateur de murmure anonyme, à savoir Beckett, en disant que ce serait trop beau pour lui si son discours à lui, Foucault, venait prendre une petite place dans le discours des personnages de Beckett, dont chacun sait que ce ne sont pas des "je", ne sont pas des mondes et ne sont pas des "ça".
Alors, bien. Quelle différence? Vous me direz: il n'y a pas de quoi se battre, hein, entre "ça parle", "on parle", "le monde parle"... oui, si vous n'aimez pas la philosophie, c'est pas important. Si vous faites de la philosophie, vous vous dites: peut-être qu'il y a de grandes différences entre ces formules. Mettons que ce soit des énoncés. "Je parle", ça veut dire quoi? Ça veut dire le langage commence avec celui qui dit "je". Qui est "je"? C'est celui qui le dit. Est "je" celui qui le dit, est "je" celui qui dit "je". En d'autres termes, je est un embrayeur. Ceux qui n'ont pas fait du tout de linguistique, vous laissez tomber. Vous vous laissez bercer par les mots. Ceux qui en ont fait très peu, il ne faut pas en avoir fait beaucoup, c'est un shifter, un embrayeur. A savoir, quand je dis: est "je" celui qui le dit, j'ai défini le premier des shifters, le premier des embrayeurs. "Je parle" est l'embrayeur du langage. Le langage commence avec quoi? Le langage commence avec ces shifters, ou ces embrayeurs, c'est ce qu'on appellera "une personnologie linguistique", qui engendre, sinon le langage, du moins, l'acte du langage, ou le discours, à partir des deux personnes linguistiques. Les deux personnes réelles linguistiques étant le je et le tu. C'est la personnologie linguistique de Benveniste. "Je parle". D'accord? Reportez-vous à Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, au chapitre sur les embrayeurs, éditions Gallimard[164]. Mais vous devez avoir lu déjà tout ça depuis longtemps... Ah non! C'est vrai: il y a des premier cycle... euh, vous ne... non... enfin ça n'a aucune importance. Bon, mais c'est très beau, Benveniste. Voilà. Vous voyez ça? Bien. C'est une manière de faire commencer le langage, c'est très intéressant la théorie des embrayeurs. Chez Jakobson, vous trouverez de longs articles sur le rôle des embrayeurs.

Deuxième proposition: "ça parle", c'est quoi ça? C'est une manière de faire commencer le langage encore, pourquoi? Parce que, cette fois-ci, le langage commence à partir d'un moment qui est assignable, qui n'est plus celui qui dit "je", le premier qui dit "je". Parce que, dans le cas de Benveniste, il s'agit bien d'être le premier à dire "je", puisque est "je" celui qui le dit. Si je le dis avant vous: c'est moi, il faudra que vous attendiez, puisqu'on ne peut pas parler tous ensemble. Donc il y a intérêt à parler très vite, quand on dit "je parle", tandis que, si on dit "on parle", il n'y a pas à se presser. *[coupure]*
Rassemble l'être-langage dans la représentation. Et c'est *Phèdre*, mettons... Non, c'est une autre fonction de la littérature. Pourtant c'est un spectacle, oui, ce qu'il nous présente, c'est, vraiment l'être-langage hors de la représentation. Le murmure anonyme. Le fantastique murmure. Le "on parle". Mais enfin peu importe, alors: "ça parle", c'est une manière de faire commencer le langage, autrement que le "je parle". Cette fois-ci, on dira: le langage commence avec le signifiant. Et c'est bien ce que veut dire celui qui a dit "ça parle". Le langage commence avec le signifiant et comme il y a du signifiant dans l'inconscient et comme l'inconscient est signifiant, l'inconscient est structuré comme un langage. Ah?
Et puis il y a ceux qui disent "le monde parle", troisième manière de faire commencer le langage. C'est comme si le monde disposait en silence d'un sens muet. Le monde a un sens muet et il appartient au langage de faire lever ce sens, de recueillir ce sens. Le logos est langage qui recueille. Il ne s'agit plus du rassemblement du langage. Il s'agit du langage en tant qu'il rassemble le sens muet du monde. Le langage ou le logos en tant que recueil du sens muet des choses du monde. Vous trouvez ce thème chez Husserl, puis chez Heidegger, qui le développera d'une manière particulière,

164Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale. 1*, Gallimard, Paris 1966, cap. XXI: "De la subjectivité dans le langage", pp. 258-266 (tr. it. *Problemi di linguistica generale*, Saggiatore, Milano 2010, pp. 269-281).

très particulière, et repris développé de manière très originale par Merleau-Ponty, dans ses œuvres de la fin et notamment dans *Le visible et l'invisible*. Si bien que le langage, d'une certaine manière, ne fait que porter à l'explicite, le sens muet qui est déjà dans les choses. Le langage s'adosse au sens muet du monde, il s'adosse à une mutité pleine de sens. Il va être développement du sens du monde, si bien que, à travers le langage, c'est le monde qui parle. Le langage commence à la frontière du monde et des mots. C'est l'idée de Merleau-Ponty. Or ces trois thèmes, par exemple dans un petit texte de Foucault, *L'ordre du discours*, ces trois thèmes seront récusés avec une grande violence... violence non, avec une grande force. Et Foucault y substitue... alors comprenez que, à ce moment-là, en effet, c'est très très différent. Car, si je traduis en Foucault, la première formule, "je parle", réduit le langage à une direction, la direction des embrayeurs c'est-à-dire la direction du sujet qui parle; la deuxième, le "ça parle", réduit le langage à une de ses directions, la direction du signifiant; la troisième, "le monde parle", réduit le langage à une de ses directions, cette fois-ci, l'état de monde, ou le monde intentionné, visé, à travers le langage.
Bien, au nom de son principe, Foucault refuse les trois. Quelle est la formule qui correspondra à la dimension du langage indépendamment de ses directions, c'est-à-dire le rassemblement du langage ou le "il y a" du langage? Encore une fois, ça ne peut être que "on parle". A condition de comprendre que, dans le "on parle", qui est le non commencement du langage, il faut dire que tous les sujets, quels qu'ils soient, tous les je possibles et imaginables, viendront prendre place. Tous les signifiants viendront faire leur chaîne. Tout ce qu'il y a à dire sur le monde viendra se loger. Mais le "il y a" du langage ne sera défini par aucune de ces directions, il sera défini par la propre dimension du "on parle", du murmure anonyme, c'est-à-dire: de l'énoncé.

Je résume les deux points. Vous me direz: on piétine, on ne va pas vite... Tant mieux, on ne va pas vite, parce que, maintenant, éclate la question, et on ne peut plus reculer et on a les moyens de répondre. On ne peut plus reculer et on a les moyens de répondre! A savoir, première règle: avec des mots, des phrases, des propositions, vous constituez un corpus, relatif à votre problème. Deuxième règle: vous dégagez un "il y a" du langage, un rassemblement du langage, un être-langage. Troisième point: vous n'avez plus qu'à prendre la main et recueillir les énoncés. L'action de l'être-langage sur le corpus va vous délivrer les énoncés.
Vous me direz: vite dit, vite dit! En effet... D'où notre problème, ce sera: qu'est-ce qu'un énoncé? Une fois dit que, maintenant, nous pouvons estimer – et ça aura été la séance d'aujourd'hui – avoir les moyens de répondre à la question. La dernière fois nous n'avions pas les moyens de répondre à la question, maintenant nous avons acquis les moyens. Je peux juste dire, pour nous tenter que... comprenez, tout se passe comme si, pour découvrir les énoncés, il fallait, non pas s'en tenir aux mots, aux phrases et aux propositions, il fallait les "fendre". Il faut ouvrir les mots, fendre les phrases, fendre les propositions pour dégager les énoncés.[165]. Exactement comme on fend une coquille.

Alors, nous en sommes là, mais, tout d'un coup je me dis, ah! Il est temps de..., pendant que je vous tiens, là ça va être très facile, donc, ça va être très très facile, ce qu'il nous reste à faire. Vous pouvez encore, vous tenez bien le coup? Et bien, je souhaiterais que vous me disiez non, mais j'osais pas... Je me dis, tout d'un coup, mais je n'ai pas cessé depuis le début de dire, vous savez l'énoncé, l'énonçable, ce n'est que la moitié du savoir chez Foucault. Il y a l'autre moitié: il y a "voir". Et puis je sens bien que, parmi vous, il y en a déjà qui ne sont pas d'accord, et ça m'afflige. Alors je me dis: profitons-en, car, si savoir est fait de deux moitiés, ce qu'on vient de dire pour les énoncés, ça doit aussi avoir son équivalent chez Foucault pour les visibilités. Parce que, si ça n'avait pas son équivalent, je ne pourrais plus dire: vous savez, Foucault, il attache autant d'importance à voir qu'à

165Gilles Deleuze rilascerà nel settembre 1986 a "Libération" l'intervista su Foucault *Fendre les choses, fendre les mots*, ora in *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, pp. 115-128. L'espressione «Fendre les choses, fendre les mots» è riferita a Raymond Roussel e al libro a lui dedicato da Foucault, benché, alla lettera, non si trovi in questo libro.

énoncer. Et, si ça a son équivalent, et si on peut montrer que ça a son équivalent, à ce moment-là, je triomphe en cachette. Car, si ça a son équivalent, c'est que savoir c'est pas simplement énoncer et que c'est vraiment la combinaison de l'énonçable et du visible. D'où – faisons une petite parenthèse – est-ce que Foucault peut nous raconter une histoire analogue et aussi belle à propos du visible? Pourquoi pas? Qu'est-ce que ça donnerait cette histoire? Ça donnerait l'histoire que voici.
Première proposition: vous savez, les visibilités ne sont jamais cachées. Toute époque voit ce qu'elle peut voir, toute époque fait voir tout ce qu'elle peut faire voir. Seulement, faites attention, n'étant jamais cachées, les visibilités ne sont pourtant jamais immédiatement données. Jusque-là ça va, hein? C'est même comme un décalque.
Deuxième proposition: si vous en restez aux choses ou même aux qualités, ou même aux états de chose, vous n'atteindrez jamais aux visibilités. Vous n'atteindrez jamais aux visibilités d'une époque. Pas plus que les énoncés ne se réduisent à des mots, à des phrases et à des propositions, les visibilités ne se réduisent à des choses ou objets, à des états de chose ou à des qualités sensibles.
Troisième proposition: il faut que vous dégagiez un corpus physique des visibilités, c'est-à-dire il faut que vous fendiez les choses et les objets pour en dégager les visibilités. Vous formerez votre corpus de visibilités, à quelles conditions?
Quatrième proposition: il faut bien qu'il y ait un "il y a", de même qu'il y a un "il y a" du langage irréductible à toutes les directions linguistiques, il faut qu'il y ait un "il y a" irréductible à toutes les directions sensibles, c'est-à-dire phénoménologiques.

Qu'est-ce que ce "il y a" tout simple? C'est le "il y a" sur lequel Goethe est mort: le «il y a la lumière». Il y a la lumière et chaque époque a un être-lumière, un mode d'être de la lumière et la lumière se rassemble sur chaque époque, d'après un certain mode. Ce qui définira les visibilités d'une époque, c'est le "il y a la lumière", ou l'être-lumière qui varie d'une formation à l'autre. Et pourquoi Foucault éprouve-t-il, d'un bout à l'autre de son œuvre le besoin de décrire des tableaux? Qu'est-ce que c'est qu'un tableau pour lui? C'est un régime de lumière, avant d'être un ensemble de lignes et de couleurs. Qu'est-ce que qui définit un tableau? C'est un rassemblement de la lumière. Qu'est-ce que qui distingue avant tout – je ne dis pas seulement, exclusivement, mais qu'est-ce que qui distingue avant tout – Velasquez et Manet ? Le régime de la lumière qu'il y a dans le tableau de Vélasquez, *Les Ménines*, et le régime de la lumière qu'il y a dans le tableau de Manet, *Le bar des Folies Bergères*. Il y aurait un être-lumière tout comme il y a un être-langage et ces deux êtres sont hétérogènes. Si bien que, sous l'être-langage agissant sur un corpus, sur un corpus linguistique, vous dégagez les énoncés et les visibilités, vous allez les dégager lorsque l'être-lumière rencontre un corpus visible, par exemple: un tableau qui forme un corpus ou un élément d'un corpus. Et qu'est-ce que ce sera la visibilité?
Là il faut retomber sur nos pieds: elle ne doit être ni une chose, ni une qualité, ni un état de chose, ni un objet... Est-ce un hasard si le style de Foucault... je ne peux pas dire que ce soit un problème dans Foucault, ça va tellement de soi pour lui, c'est sa manière de le vivre, donc il n'a pas tellement besoin d'en parler, il fait mieux qu'en parler: ça anime tout son style. Tout son style, c'est quoi? Il n'y a qu'une chose qui intéresse Foucault dans l'ordre du visible: les facettes, les miroitements, les scintillements, les reflets, les éclats. Voilà. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas les choses. En d'autres termes, les visibilités, ce sont les scintillements, les miroitements, les éclats et non pas les reflets et non pas les choses sur lesquelles les reflets se forment.
En d'autres termes, il me semble, Foucault, à cet égard est très goethéen, au sens de la théorie des couleurs, lorsque Goethe traite des effets de lumière. Et les visibilités, ce sont les effets de lumière, tout comme les énoncés sont les effets du "il y a langage". Et est-ce que Foucault le dira explicitement? Oui, dans un texte très important que nous aurons à voir de près, dans le livre intitulé *Raymond Roussel*, Foucault nous dit: il y a deux lumières – c'est juste ce qu'il me faut – il y a deux lumières: une lumière première, il emploie le mot "lumière première", qu'est-ce que vous voulez dire, la lumière première c'est le "il y a lumière", le "il y a de la lumière", la manière dont la lumière

se rassemble, ça c'est la lumière première. Et, sous l'action de cette lumière première, il n'y a plus de choses, mais les choses se mettent à valoir pour leurs scintillements, leurs miroitements, leurs reflets. Et il félicite Raymond Roussel d'avoir construit toute son œuvre entre la lumière première et les miroitements ou scintillements.

Donc je peux dire, évidemment, voir est le second pôle du savoir, car voir raconte, à sa manière – irréductible à celle de l'énoncé – raconte à sa manière une histoire analogue. De même qu'il faut fendre les mots et les phrases pour dégager les énoncés, il faut fendre les choses et les qualités pour dégager les visibilités. Et, de même que l'on dégagera les énoncés, lorsque l'on arrivera au point de rencontre, à la jonction, à l'interférence d'un corpus et d'un rassemblement du langage, de même on découvrira les éclats, les scintillements, les miroitements, quand on arrivera à l'interaction d'un corpus physique et d'un rassemblement de la lumière. Alors les choses s'évanouiront pour laisser place aux éclats et miroitements, exactement comme les mots, les phrases s'évanouissaient pour laisser place aux énoncés. Et la gloire de Raymond Roussel, selon Foucault, c'est d'avoir fait des œuvres de deux sortes, une première partie de son œuvre – exemple textes du type du texte intitulé *La vue* où il s'agit de fendre les choses pour faire surgir les scintillements – et, autre type de textes, *Impressions d'Afrique*, où il s'agit de fendre les mots et les phrases pour faire surgir les énoncés. Et ainsi Raymond Roussel, en poésie, a parcouru les deux pôles du savoir et a constitué la poésie comme savoir.

N'empêche que, maintenant, nous nous trouvons devant le troisième point. Tout ceci étant dit, nous avons les moyens de dégager les énoncés, très bien, tout comme nous avons les moyens, peut-être, de dégager les visibilités. Et bien: qu'est-ce que c'est qu'un énoncé? Il faut que, dans notre réponse, nous rendions compte de sa différence avec les mots, les phrases et les propositions.
Nous en sommes là. Si on en arrive là, si on en arrive à ça et bien on aura fini avec "qu'est ce que savoir?". On en aura assez vite fini avec "qu'est que savoir?". Bon, est-ce qu'il y a des questions? Est-ce qu'il y a des trucs, quoi? Je voudrais que vous pensiez à tout ça, hein, d'ici la prochaine fois, je ne sais pas moi. Pas de truc?
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Ça on verra, ça engage tout notre avenir. Pour le moment, il faudra d'abord que l'on assoie très fermement la différence de nature entre les deux, c'est-à-dire pourquoi il n'y a pas de forme commune. Ça on n'en est pas encore là. Il faudra bien qu'il y ait quelque chose qui les mette en rapport, vous avez raison. Et bien, si vous n'avez rien à me dire... ouais?
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Je ne comprends pas. Redis, redis... On est tous fatigués hein? Tu me dis: pourquoi je ne parle pas des langues, hein?
Question: [...] Cette matière apparaît dans le monde comme les planètes [...]
Deleuze: Mais je crois comprendre... oui?
Question: Pour la linguistique je ne comprends pas parce qu'il n'y a pas de linguistique avant ses manifestations historiques, il n'y a pas une langue qui [soit] une matière métaphysique...
Deleuze: Mais pour Foucault non plus pour la lumière: il n'y a pas de lumière qui ne soit relative à une formation historique.
Question: Mais c'est encore physique quand même?
Deleuze: Non! Non, non! Pas pour Foucault. Pas plus que pour Goethe. Ça, si tu me dis «mais la lumière c'est une réalité physique», tu pourrais dire aussi bien «c'est une chose» ou «c'est un état de chose», etc. Foucault ne traite pas de la lumière en physicien, ça! Ça, alors tu me diras «mais il n'a pas le droit!». Je ne sais pas, à ce moment-là je te supplie: lis Goethe. Il ne parle pas de la lumière en physicien. Goethe s'explique beaucoup là-dessus, il parle de la lumière et il nous dit: Newton a parlé de la lumière en physicien, moi, j'apporte sur la lumière un autre langage. Qu'est-ce que cet autre langage? Remarque, euh... Goethe emploiera le mot de "phénoménologie". Il fait une

phénoménologie de la lumière. En tout cas la lumière est, absolument pour Foucault, est absolument historique, puisque l'être physique de la lumière définissable par Newton ou définissable par Aristote fait lui-même partie d'un savoir qui est un savoir parfaitement historique. Et si tu dis «mais même avant qu'il y ait des hommes, il y avait la lumière», et ben oui, mais il y avait des strates, il y avait des stratifications, il y avait une archéologie, il n'y avait pas d'hommes, mais c'était toujours relatif à une formation historique. Ouais, en tout cas, il ne prétend pas nous faire une physique de la lumière. Oui?
Question: [inaudible]
Deleuze: Non, puisque il a toujours dit, et là il faut le croire *[coupure]*. Pour rigoler. Il a dit: «ce titre», il dit, je cite exactement, il a dit, il a écrit, «ce titre doit s'entendre ironiquement». Il ajoute: «il est évident que "les mots" ne désignent pas des mots et "les choses" ne désignent pas des choses»[166]. On ne peut pas dire mieux: les énoncés sont autre chose que des mots et les visibilités sont autre chose que des choses. Mais alors pourquoi a-t-il appelé ça *Les mots et les choses*? Je crois qu'il avait une raison, puisque ce serait, à la lettre, il faut comprendre le titre "du côté des mots et du côté des choses". Du côté des mots il y a les énoncés qui ne se réduisent pas aux mots et, du côté des choses, il y a les visibilités qui ne se réduisent pas aux choses.

166Deleuze cita da *Michel Foucault explique son dernier livre*, DEI n. 66, pp. 799-807: «Mon titre *Les Mots et les Choses* était parfaitement ironique. Personne ne l'a vu clairement, et c'était sans doute qu'il n'y avait pas assez de jeu dans mon texte, que l'ironie n'était pas suffisamment visible. Il y a un problème: comment peut-il se faire que des choses réelles, et perçues, puissent venir s'articuler par des mots à l'intérieur d'un discours? Est-ce que ce sont les mots qui nous imposent le découpage en choses, ou est-ce que ce sont les choses qui, par quelque opération du sujet, viendraient à se transcrire à la surface des mots? Ce n'est pas du tout ce vieux problème que j'ai voulu traiter dans *Les Mots et les Choses*. J'ai voulu le déplacer: analyser les discours eux-mêmes, c'est-à-dire ces pratiques discursives qui sont intermédiaires entre les mots et les choses. Ces pratiques discursives à partir desquelles on peut définir ce que sont les choses et repérer l'usage des mots. […] Dans mon livre, il n'y avait pas d'analyse de mots et pas d'analyse de choses. Et il y a un certain nombre de gens – les lourds, les rase-mottes – qui ont dit: c'est scandaleux, dans ce livre qui s'appelle *Les Mots et les Choses*, il n'y a pas de "choses". Et les subtils ont dit: dans ce livre, il n'y a pas d'analyse sémantique. Et certes! Je ne voulais faire ni l'une ni l'autre» (pp. 804-805).

Capitolo 4. Cours du 12/11/1985[167]

[coupure] ... Ce point revient à demander: mais qu'est-ce que c'est, au juste, qu'il appelle un énoncé? Alors, à charge pour moi, à la fin de ce passage, à charge pour moi d'essayer de donner une réponse, une réponse où, là, il faudra que vous me coinciez si cette réponse n'est pas claire et concrète. Car la question est bien: qu'est-ce que c'est qu'un énoncé? En tant que l'énoncé ne se confond ni avec des mots, ni avec une phrase, ni avec une proposition.
Donc sur ce point, il faudra vous soyez très sévères: si je ne donne pas de réponse, ben il faudra dire: ça ne va pas tout ça! Moyennant quoi, je me donne le droit d'aller très lentement, c'est-à-dire de faire les détours qui me semblent nécessaires, parce qu'encore une fois c'est une question qui me semble compliquée. Et *L'archéologie du savoir* est sûrement un livre difficile. Alors je me donne le droit de certains détours, notamment pour répondre à une question que l'un d'entre vous me pose. Et, cette question, je la lis pour que vous la reteniez et, en effet, je crois qu'elle peut se poser. La question est la suivante: «On peut penser les choses sans qu'il y ait une visibilité, il n'y a pas d'implication entre les deux – dit celui qui pose la question – en revanche on ne peut pas penser des mots sans qu'existent des énoncés – tout ça cela ne me paraît pas sûr hein, j'essaie de... – même si leur source première est un "on", on ne peut dire des mots qui ne soient des énoncés, si bien que la cause des énoncés serait les énoncés eux-mêmes». Vous voyez: je retiens au moins de la question: on peut parler de choses indépendamment de visibilité, on ne peut pas parler de mots indépendamment d'énoncés. A mon avis, non, ça n'irait pas si c'était ça. Mais c'est compliqué d'essayer de se débrouiller là-dedans. Donc, notre question fondamentale, toujours dans la rubrique "mais qu'est-ce que ça veut dire savoir?", c'est cette sous-question "mais qu'est-ce que ça veut dire énoncé", et nous savons juste pour nous repérer que l'énoncé encore une fois ce n'est ni mot, ni phrase ni proposition. Bon, alors, où est-ce que nous en étions?
C'est là que j'éprouvais, la dernière fois, le besoin de commencer par un détour, me disant que, peut-être, l'autre moitié, l'autre aspect de la question, à savoir la question de la visibilité, pouvait nous donner des lueurs sur la question principale de l'énoncé. Et, la dernière fois, on en était à peu près à ceci. Je disais: vous voyez, au point où nous en sommes, quant à cette histoire de l'énoncé, la méthode de Foucault consiste à dire: quand vous posez un problème, quel qu'il soit, donnez-vous un corpus. Vous partez d'un corpus. Un corpus bien déterminé, d'après le problème que vous vous posez, d'après la recherche que vous faites. Vous comprenez: à ce niveau, il ne se donne pas l'énoncé, ce serait très fâcheux – il y aurait cercle vicieux – il ne se donne pas d'énoncé, c'est un corpus de mots, de phrases et de propositions, simplement ce ne sont plus simplement des mots, des phrases et de propositions, puisque c'est des mots, des phrases et de propositions saisis en tant qu'ils forment un corpus. C'est donc déjà un premier point dans sa méthode. D'où la question sous-jacente – on l'avait vu la dernière fois: mais, comment on constitue le corpus? Comment on constitue le corpus? Essayez de voir que, déjà, cette question est très compliquée. Car, si je dois commencer à constituer un corpus pour arriver à comprendre ce que c'est qu'un savoir, il faut que les moyens que j'emploie pour constituer le corpus ne présupposent rien d'un savoir. Sinon ça n'irait pas la méthode.

Mon problème en effet, depuis le début, c'est "qu'est-ce que le savoir?". Et je dis, par exemple, «savoir c'est énoncer». Bon, comment trouver des énoncés? Je pars d'un corpus de mots, de phrases et de propositions. Là-dessus. Objection: comment tu constitues le corpus?. Si, pour constituer le corpus, je fais appel à quoi que ce soit qui présuppose un savoir, ça ne va pas. Si bien que, dans les

167Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=414
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=415
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=416
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=417

premiers livres de Foucault, vous ne trouverez pas des règles d'après lesquelles il constitue ses corpus. Vous ne trouverez pas. Bien plus, il ira jusqu'à dire: «oh, moi, je ne fais que des fictions, mes corpus, c'est des fictions»[168]. Ce qui revient à dire: je suis une espèce de romancier. Alors, il n'a pas tort. En même temps, on sait bien que ce n'est pas vrai et que, dès ses premiers livres, il avait déjà une idée qu'il ne développera que plus tard. Mais qu'est-ce que c'est, cette idée? Si, alors, je me donne les livres suivants, la réponse éclate et, pour nous, est satisfaisante au moins provisoirement, quitte à ce que, plus tard, cette année, on l'étudie directement. Mais, si je me réfère, déjà, à cette réponse, ces critères de constitution du corpus, une fois dit que ces critères ne doivent pas empruntés à un savoir, ils seront empruntés à quoi? Ils seront empruntés au pouvoir. C'est-à-dire, un problème étant donné, je constitue le corpus correspondant dans la mesure où je détermine les foyers de pouvoir mis en jeu par le problème. D'où l'idée de Foucault, qu'il a dès le début, mais qu'il n'expliquera que plus tard, à savoir: le pouvoir est strictement immanent au savoir.

Ça donne quoi concrètement? On l'a vu. Il veut constituer, par exemple, un corpus de sexualité, c'est-à-dire un corpus des mots, phrases et propositions de sexualité à une époque considérée. Comment constituer le corpus? La réponse est très simple: déterminons les foyers de pouvoir mis en jeu par la sexualité à tel moment, par exemple au XIXème siècle. Les foyers de pouvoir, et de résistance au pouvoir, mis en jeu par la sexualité à tel moment, c'est quoi? Au XIXème siècle? Et bien il nous dira: le pouvoir ecclésiastique, non pas en général, mais particulièrement dans la confession; le pouvoir de l'école, pas en général, mais particulièrement dans le règlement d'internat; le pouvoir juridique, au niveau de l'expertise, pas en général, mais dans l'expertise psychiatrique des perversions etc.
Je peux en tout cas assigner un nombre fini de foyers de pouvoir autour desquels, autour de chacun de ces foyers, se forment des cercles de mots, de phrases, de propositions. Je constitue ainsi un corpus. Bien. Mais vous voyez que ça, ça ouvre pour nous, alors qu'on a à peine entamé la question "qu'est-ce que le savoir?", ça ouvre pour nous des questions futures, qui sont quoi avant tout? Je peux déjà les marquer, puis les abandonner tout de suite, parce qu'il faudrait que j'aie déjà fini avec "qu'est-ce que le savoir?" pour passer à ces questions. C'est: qu'est-ce que c'est que ces centres de pouvoir?
Et surtout, pourquoi est-ce que Foucault brise avec la phénoménologie, dès le début, en nous disant tout le temps: «il n'y a pas d'expérience sauvage, il n'y a pas d'expérience libre»?[169] C'est que

168*Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, DEII n. 197, pp. 228-236; alla domanda di L. Finas: «Votre écriture [...] cherche à peindre aux yeux du lecteur des rapports de longue distance et abstraits. Tombez-vous d'accord sur la dramatisation de votre analyse et son caractère de fiction?», Foucault risponde: «Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc "fictionne". On "fictionne" de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on "fictionne" une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique» (p. 236).

169Nella *Préface* alla prima ed. di HF (presente solo nell'edizione originale del 1961, alle pp. I-IX), in DEI, n. 4, pp. 187-195, Foucault scrive: «Il ne s'agit point d'une histoire de la connaissance, mais des mouvements rudimentaires d'une expérience. Histoire, non de la psychiatrie mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir. Il faudrait donc tendre l'oreille, se pencher vers ce marmonnement du monde, tâcher d'apercevoir tant d'images qui n'ont jamais été poésie, tant de fantasmes qui n'ont jamais atteint les couleurs de la veille. Mais sans doute est-ce là tâche doublement impossible: puisqu'elle nous mettrait en demeure de reconstituer la poussière de ces douleurs concrètes, de ces paroles insensées que rien n'amarre au temps; et puisque surtout ces douleurs et paroles n'existent et ne sont données à elles-mêmes et aux autres que dans le geste du partage qui déjà les dénonce et les maîtrise. C'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui qu'on peut les penser comme poussière non encore séparée. La perception qui cherche à les saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées. La liberté de la folie ne s'entend que du haut de la forteresse qui la tient prisonnière. [...] Faire l'histoire de la folie voudra donc dire: faire une étude structurale de l'ensemble historique – notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même; mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit

l'expérience, elle est toujours conditionnée et quadrillée par des rapports de pouvoir. Et, finalement, l'expérience sauvage, ce serait l'expérience que nous avons des centres de pouvoir quand ils nous interpellent, c'est-à-dire le contraire d'une expérience sauvage, d'une expérience libre[170]. Et aussi: d'où le doute de Foucault, la mélancolie de Foucault, lorsqu'il dit: et bien oui, on me dira – il adorait se faire à soi-même des objections, il vaut toujours mieux se faire à soi-même des objections, parce que celles des autres, c'est... – alors il disait: «mais on me dira» – c'est-à-dire "je m'objecte" – «mais ça va pas ton truc, tu franchis pas la ligne, dit-il: tu restes toujours du côté du pouvoir». Pourtant Dieu, pourtant Dieu, qu'il ne restait pas du côté du pouvoir! Mais est-ce que, dans sa pensée, il ne reste pas du côté du pouvoir? Au sens où les rapports de pouvoir, les foyers de pouvoir sont là pour déterminer les corpus. Et dans un texte très beau, emprunté là, comme toujours, à cet article *La vie des hommes infâmes*, dont je vous parlais un peu la dernière fois, il dit: «On me dira» *(rire de Deleuze)* «on me dira: vous voilà bien avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas; vous faites toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou de ce qu'il fait dire»[171]. Et je crois que l'une des raisons du long silence de Foucault, il y a de multiples raisons, entre *La volonté de savoir* et *L'usage des plaisirs*, une des raisons au moins, c'est ce problème qui devenait de plus en plus urgent pour lui, à savoir: comment passer de l'autre côté? Comment franchir la ligne? Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose encore au-delà des lignes de pouvoir et comment y arriver? Mais, pour le moment – on verra comment ce problème est posé et résolu par Foucault – mais, pour le moment, nous, nous pouvons être pleinement contents de cette première réponse.

On ne pose pas encore la question du pouvoir, puisqu'on en est en plein dans la question du savoir et on dit juste: ah, bien, oui, d'accord, son corpus de mots, de phrases et de propositions, effectivement, il tient bien les conditions de son pari, il peut le former sans rien préjuger de ce qui est en question, à savoir "qu'est-ce que le savoir?", puisqu'il forme le corpus des mots, phrases et propositions en fonction des foyers de pouvoir et résistance mis en jeu, concernés par le problème correspondant. Vous posez un problème, par exemple: qu'est-ce qui se passe pour la sexualité au XIXème siècle? Vous formez votre corpus, sans cercle vicieux, dans la mesure où vous vous demandez quels sont les mots, les phrases et les propositions qui tournent autour des foyers de pouvoir concernés par la sexualité ou concernant la sexualité. C'est clair, ça, hein? C'est très

---

remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscure racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé» (p. 192). Foucault, in *La folie n'existe que dans une société*, DEI n. 5, pp. 195-197, ribadisce che «La folie ne peut se trouver à l'état sauvage. La folie n'existe que dans une société, elle n'existe pas en dehors des formes de la sensibilité qui l'isolent et des formes de répulsion qui l'excluent ou la capturent» (p. 197). Nell'importante *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, DEI n. 59, pp. 724-759, il concetto di "esperienza selvaggia" è ricondotto a un'illusione formalizzatrice: «Mais il faut se garder de ce qu'on pourrait appeler l'illusion formalisatrice: c'est-à-dire s'imaginer que ces lois de construction sont en même temps et de plein droit des conditions d'existence; que les concepts et les propositions valables ne sont rien de plus que la mise en forme d'une expérience sauvage, ou le résultat d'un travail sur des propositions et des concepts déjà instaurés: que la science se met à exister à partir d'un certain degré de conceptualisation, et d'une certaine forme dans la construction et l'enchaînement des propositions; qu'il suffit, pour décrire son émergence dans le champ des discours, de repérer le niveau linguistique qui la caractérise. L'illusion formalisatrice élide le savoir (le réseau théorique et la répartition énonciative) comme lieu et loi de formation des concepts et des propositions» (p. 756).

170 Esemplari, a questo titolo, le affermazioni in OD, p. 37: «Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une "police" discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours. La discipline est un principe de contrôle de la production du discours. Elle lui fixe des limites par le jeu d'une identité qui a la forme d'une réactualisation permanente des règles»; e in *La vie des hommes infâmes*, DEII n. 198, pp. 240-241: «Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies, qui a porté, ne serait-ce qu'un instant, attention à leurs plaintes et à leur petit vacarme et qui les a marquées d'un coup de griffe, c'est lui qui a suscité les quelques mots qui nous en restent. [Toutes ces vies] il est sans doute impossible à jamais de les ressaisir en elles-mêmes, telles qu'elles pouvaient être "à l'état libre"; on ne peut plus les repérer que prises dans les déclamations, les partialités tactiques, les mensonges impératifs que supposent les jeux du pouvoir et les rapports avec lui».

171 *La vie des hommes infâmes*, DEII n. 198, p. 241.

important pour l'avenir, pour nous, puisque ça marque déjà un certain rapport, une certaine présupposition du pouvoir par le savoir.

Alors, une fois que vous avez votre corpus, qu'est-ce que vous faites? [Un corpus] qui est très divers, et vous voyez qu'il tient son unité de ceci: c'est le corpus de sexualité. Qu'est-ce qui se passe? Et bien, de ce corpus, vous induisez quoi? On l'a vu les dernières fois, quelque chose que l'on peut appeler de noms divers: un "il y a", le "il y a du langage"; ou bien – ce qui revient au même – un "on parle"; ou bien – ce qui revient au même – un être-langage, un être du langage.
Mais qu'est-ce que c'est, ça? Ça c'est une généralité vide – "on parle", "il y a du langage", un être-langage – en quoi c'est lié au corpus? Comment est-ce qu'on le conclut du corpus? Ce n'est compliqué, vous vous rappelez, ça c'est le résultat des fois dernières. Il ne s'agit pas d'un universel, c'est que l'être-langage, le "on parle", est inséparable de tel ou tel mode historique qu'il prend par rapport à telle ou telle formation. Il est inséparable de sa modalité historique. En d'autres termes, c'est ce "on parle", ce "il y a du langage", cet être-langage, c'est une manière dont le langage se rassemble sur telle ou telle formation. Et en effet...
Alors, sur telle ou telle formation, c'est-à-dire la manière dont le langage se rassemble... est-ce que je peux dire au XIXème siècle? Oui, à la limite, je peux dire: le langage se rassemble d'une certaine façon au XIXème siècle. Mais c'est un grand rassemblement, très grand rassemblement: l'être-langage au XIXème siècle ou le "on parle" au XIXème siècle. C'est vraiment un rassemblement très vaste. Comprenez qu'en fait, il y a un rassemblement du langage pour chaque corpus. Chaque corpus opère un certain rassemblement de tout le langage. Et, en effet, le corpus de sexualité, opère un certain rassemblement de tout le langage autour de la sexualité. Si bien que chaque corpus opère un rassemblement et chaque corpus renvoie à un être-langage, à un "il y a du langage". Simplement je peux parler d'un "il y a du langage" propre à toute une formation historique, dans la mesure où la formation historique se définira par rapport à ces corpus, par rapport à l'ensemble de ces corpus. Alors là il y aura un grand rassemblement du langage qui correspondra au langage de l'époque ou de la formation. Bien. Ça va toujours? Vous m'interrompez, hein, s'il y a quelque chose qui ne va pas, parce qu'il faut que ça...

Alors, je dirais... les énoncés... voilà *[il écrit et dessine au tableau]*, les énoncés ils sont comme au croisement (c'est cette ligne en pointillés), ils sont comme au croisement du corpus de mots, phrases et propositions et du rassemblement-langage sur le corpus. Ou bien, dans le livre sur Raymond Roussel, Foucault nous dira: «pour trouver les énoncés, il faut fendre ou ouvrir, il faut fendre, ouvrir, les mots, les phrases et les propositions».[172]. Or qu'est-ce qui ouvre mots, les phrases et les

172RR, cap. I: "Le seuil et la clef", pp. 14-15: «L'oeuvre serait alors bâtie sur tout un étagement de secrets qui se commandent mais sans qu'aucun d'eux n'ait valeur universelle ou absolument libératrice. Donnant une clef au dernier moment, le dernier texte serait comme un premier retour vers l'oeuvre avec une double fonction: ouvrir, dans leur architecture la plus extérieure, certains textes, mais indiquer qu'il faut pour ceux-ci et pour les autres une série de clefs dont chacune ouvrirait sa propre boîte, et non pas celle plus petite, plus précieuse, mieux protégée qui s'y trouve contenue» (questo passo non figura nella variante *Dire et voir chez Raymond Rousel*, DEI n. 10, pp. 233-243). In *La folie, l'absence d'oeuvre*, DEI n. 25, pp. 440-448, Foucault afferma: «Depuis Raymond Roussel, depuis Artaud […] il est temp de s'apercevoir que le langage de la littérature ne se définit pas par ce qu'il dit, ni non plus par les structures qui le rendent signifiant. Mais qu'il a un être et que c'est sur cet être qu'il faut l'interroger» (p. 447). Ritornando nel 1983 su Raymond Roussel in *Archéologie d'une passion*, DEII n. 343, pp. 1418-1427, Foucault sottolinea che questo "*être du langage*" concerne (anche) l'insieme delle "cose dette": «Il s'agit de l'intérêt que je

propositions? C'est le "il y a du langage". C'est le "il y a du langage", le rassemblement du langage sur le corpus, qui force le corpus à s'ouvrir et à lâcher les énoncés que, sinon, il tiendrait enfermés. Bon... mais tout ça c'est des métaphores, hein ? Fendre, ouvrir, alors bien, j'en suis à ma ligne en pointillés, voilà, je tiens bien le schéma pour l'énoncé, mais il faut que je remplisse l'entre-deux. Entre le rassemblement du langage et le corpus sur lequel il se rassemble, c'est là que surgit l'énoncé. Ça ne nous dit pas ce qu'est un énoncé encore, mais ça nous forcera à le dire. Voilà.

[coupure] ... Pôle du savoir aussi essentiel que les énoncés, je n'ai pas le choix, il faut que je trouve un résultat analogue ou un ensemble analogue au niveau du visible. Or il est certain que Foucault fait directement l'analyse pour l'énoncé et la fait beaucoup moins pour la visibilité. Mais ce ne serait pas la première fois que les chemins sont si compliqués que, là où il semble ne pas procéder aux analyses absolument nécessaires – ce soit plutôt là que un peu de clarté vienne pour nous. Car... qu'est-ce qui se passe pour les visibilités? Je dirais: mais vous savez, c'est la même chose. C'est la même chose. Vous voulez savoir ce qui est visible à une époque. On a vu ce thème. A une époque, il y a des choses qui peuvent être vues et, quand elles peuvent être vues, elles sont vues, il y en a d'autres qui ne peuvent pas.

Si le XVIIème siècle met dans le même lieu, encore une fois, les fous, les vagabonds, les chômeurs, ce n'est pas parce qu'il ne voit pas la différence, c'est parce qu'il voit une ressemblance qui cessera d'être perceptible à d'autres époques. Quelle ressemblance? Ce sera ça la visibilité. Si vous voulez savoir qu'est-ce qu'une visibilité, il faut aussi partir d'un corpus. Ce ne sera pas le même. Cette fois-ci ce ne sera plus un corpus de mots, de phrases et de propositions, ce sera quoi? Ce sera un corpus d'objets, de choses, d'états de choses, et de qualités sensibles. Vous comprenez peut-être tout de suite que ce qui est en jeu, c'est que, exactement de la même façon que les énoncés.... de la même façon que les énoncés nous le savions, nous ne savions pas, qu'est-ce qu'ils étaient? Mais, nous savions une chose: si ça a un sens, les énoncés, ça ne se laisse réduire ni aux mots, ni aux phrases ni aux propositions, ce n'est pas la même chose. Les visibilités, nous ne savons pas ce que c'est, mais nous savons que, si ça existe, ça ne se laisse réduire ni aux choses, ni aux objets, ni aux états de choses, ni aux qualités sensibles. Si bien que, je parle d'un corpus d'objets, de choses etc. et, par-là, je ne présuppose rien de ce qui est à trouver, à savoir: "qu'est-ce qu'une visibilité?"
Je pars d'un corpus, corpus de choses, états de chose, qualités sensibles à une époque. Ça peut être un corpus architectural entre autres. Il y aura toujours des architectures dans mon corpus. Ou bien, si je m'intéresse à la peinture, je pars d'un corpus constitué par tel, tel, tel tableaux. Je ne vais pas parler – de même que c'est faux que le linguiste parle du langage en général, il part toujours d'un corpus déterminé – ben un critique d'art ne parle pas de la peinture du XVIIème siècle en général. Il part d'un corpus déterminé, c'est-à-dire un ensemble déterminé de tableaux et, sans doute, les résultats ne seraient pas les mêmes si on prend un autre corpus.
En tout cas, même problème que tout à l'heure: oui, mais, ce corpus, comment je le constitue? La réponse de Foucault, à mon avis – réponse implicite, mais justement on peut la... – la réponse implicite sera la même que pour le corpus de phrases, à savoir: "je me réclame des foyers de pouvoir et de résistance mis en jeu par le problème que je considère". Qu'est-ce que ça veut dire au niveau de la peinture du XVIIème siècle? Il faut que ça veuille dire quelque chose, si j'ai raison, dans cette lecture de Foucault, il faut que ça veuille dire quelque chose. Et bien oui, par exemple, je

---

porte, en fait de discours, non pas tellement à la structure linguistique qui rend possible telle ou telle série d'énonciations, mais au fait que nous vivons dans un monde dans lequel il y a eu des choses dites. Ces choses dites, dans leur réalité même dechoses dites, ne sont pas, comme on a trop tendance à le penser parfois, une sorte de vent qui passe sans laisser de traces, mais en fait, aussi menues qu'aient été ces traces, elles subsistent, et nous vivons dans un monde qui est tout tramé, tout entrelacé de discours, c'est-à-dire d'énoncés qui ont été effectivement prononcés, de choses qui ont été dites, d'affirmations, d'interrogations, de discussions, etc. qui se sont succédé. Dans cette mesure-là, on ne peut pas dissocier le monde historique dans lequel nous vivons de tous les éléments discursifs qui ont habité ce monde et l'habitent encore» (p. 1421).

vois que, au XVIIème siècle – là je dis des énormités, des évidences – je vois qu'au XVIIème siècle, au moins tout un corpus de peintures peut être déterminé comme "le portrait". Le portrait. Je peux me dire: bon, dans la seconde moitié du XIXème siècle, se fera un retour au portrait, notamment avec Van Gogh et Gauguin. Il ne faut pas s'y connaître beaucoup en peinture pour savoir que le portrait, pour Van Gogh et Gauguin, ne fait pas partie de même corpus que le portrait chez les peintres du XVIIème siècle, donc que le portrait en général, la peinture de portrait, ne formerait pas un corpus, c'est à cheval sur plusieurs corpus. Qu'est-ce qui est en jeu dans le corpus "portrait au XVIIème siècle"? Entre autres – je ne dis pas «seulement» – immédiatement des rapports de pouvoir. Quels rapports de pouvoir? Rapports de pouvoir entre le peintre et son modèle. C'est un rapport de pouvoir, le peintre et son modèle. Au XVIIème siècle, qu'est-ce que c'est le modèle? C'est, avant tout, le seigneur, ou, mieux encore, le roi. Qu'est-ce que *Les Ménines* de Vélasquez, dans le commentaire célèbre qu'en tirera Foucault, il s'agit de quoi? Il s'agit d'un tableau qui nous montre comme de face la famille royale et le peintre qui regardent quelque chose, ou quelqu'un, qu'on ne voit pas. Le regard du peintre et ce que tous regardent, on ne le voit dans le tableau que sous la forme d'un reflet dans le miroir, au fond. Et ce que tous regardaient, c'était la personne royale, qui, on le voit dans le miroir, regarde ceux qui le regardent. En d'autres termes: échange de regards, soit, mais autour d'un rapport de pouvoirs : le pouvoir du peintre et le pouvoir du roi.
Bon, donc il me semble qu'à ce niveau les analyses mêmes de Foucault confirment: le corpus que je vais constituer est bien déterminé en fonction des foyers de pouvoir qui sont mis en jeu par le problème posé, par exemple "qu'est-ce qu'un portrait au XVIIème siècle?". Bien. J'ai donc mon corpus que je peux dire architectural, pictural tout ce que vous voulez. Bien. Donc, jusque-là, le parallélisme entre mes deux séries, l'énoncé et la visibilité, se vérifie. Qu'est-ce que je fais, une fois que j'ai mon corpus? Une fois que j'ai mon corpus... Mon corpus peut n'être qu'un seul tableau. Ça peut être dix tableaux. Ça peut être l'ensemble tableau-architecture, vous voyez: ça peut être, à la limite, le corpus du siècle, ou de la formation historique. Et bien, une fois que j'ai mon corpus, je dresse..., je fais la même chose, je dresse ma verticale et je pose la question: qu'est-ce qui se rassemble dans le corpus, sur le corpus? C'était pas difficile tout à l'heure: ce qui se rassemblait sur le corpus des mots, phrases et propositions, c'était l'être-langage sur ou sous, tel ou tel mode. Là qu'est-ce qui se rassemble sur le corpus, sur le corpus physique des choses, états de choses, qualités etc.?
Bien il m'a semblé que la réponse de Foucault était – je dirais aussi bien – «il y a de la lumière», ou bien – mais ça ne va pas être facile à comprendre, ou si, peut-être, je ne sais pas – ou bien «on voit», ou bien «l'être lumière», le rassemblement de toute la lumière sur le corpus. Bon. Ça veut dire quoi ça? Ça veut dire qu'un tableau, finalement, c'est une figure de lumière. Ce qui est premier, c'est la lumière. Non, là il ne s'agit pas de savoir si c'est vrai, pas vrai etc., il s'agit de savoir jusqu'à quel point cette idée est importante et intéressante. Une mauvaise idée, c'est une idée qui n'a pas d'intérêt; une idée bonne, c'est une idée importante, intéressante.

Alors, bon. Je comprends ce que ça veut dire: mais oui, un tableau rassemble, sur un mode particulier, sur son mode, toute la lumière du monde – il ne la divise pas, la lumière, elle est indivisible – il rassemble, sur tel ou tel mode, toute la lumière du monde. Exactement comme un corpus de mots, de phrases et de propositions rassemble sur son mode particulier, tout le langage du monde. Ce qui est premier, c'est la lumière: ça veut dire quoi? Ça veut dire: la lumière, ne croyez pas que ce soit un milieu physique. La lumière n'est pas plus un milieu physique: c'est-à-dire, la lumière n'est pas newtonienne. La lumière n'est pas plus un milieu physique que – elle est aussi un milieu physique, mais, par exemple, on appellera "lumière seconde" la lumière comme milieu physique – la lumière, elle est quelque chose de plus. Qu'est-ce qu'elle est? Et bien elle est ce que Goethe voulait, et non pas Newton, à savoir: c'est un indivisible, c'est une condition, c'est une condition de l'expérience et du milieu. C'est une condition indivisible. C'est ce que les philosophes appellent un *a priori*. Les milieux se développent ou s'étalent dans la lumière. La lumière n'est pas

un milieu. La lumière est une condition a priori, c'est-à-dire – c'est signé Goethe, contre Newton – ce que l'on peut diviser, c'est une lumière seconde. La lumière première est un indivisible. Elle tombe sur le corpus de choses, d'états de choses, et de qualités; exactement comme le tout du langage, l'être-langage, tombait sur le corpus de mots, de phrases et de propositions. La lumière ne se divise pas: elle tombe. Et, en tombant, elle capture ce sur quoi elle tombe. Ce qui est premier, en peinture, c'est la lumière, premier par rapport aux lignes, premier par rapport aux couleurs. Les couleurs et les traits découlent de la lumière et pas l'inverse. Un tableau c'est d'abord un tracé de lumière.

Vous me direz: mais pourquoi il dit ça? Ben il dit ça, voilà! A vous de savoir si ça vous convient ou pas. Si ça ne vous convient pas: aucune importance. Sentez que c'est idiot de se dire: mais enfin, c'est vrai ou c'est pas vrai? Ça n'a pas de sens puisqu'il propose une analyse telle qu'il dégage une condition par rapport à quelque chose de conditionné. Lui, il a l'impression que, devant un tableau, par exemple, supposons, il a l'impression que la lumière joue le rôle de condition par rapport aux lignes et aux couleurs. Est-ce qu'on peut faire une théorie aussi intéressante où ce serait la couleur qui serait lumière? Question stupide: il faut le faire. Il faut le faire, on verra bien. Hein? Est-ce que c'est question de goût? Non, ce n'est pas question de goût. Ce n'est pas par hasard que certains d'entre nous serons poussés à dire: non, c'est pas la lumière qui est première. Alors tout se vaut? Non, pas du tout, tout ne se vaut pas, il faut le faire.
Voilà: au point où nous en sommes, nous, qu'est-ce qui nous intéresse? On voit bien que, en quel sens, pour Foucault, un tableau c'est avant tout un tracé de lumière. C'est pas des lignes solides, le trait, en peinture c'est une ligne solide. Au-delà des lignes solides, ou plutôt comme condition de toutes les lignes solides, il y a des lignes de lumière. Et des lignes de lumière, c'est pas des lignes solides peintes en jaune. Or, par exemple, dans le tableau de Vélasquez, Foucault nous fait une description, une description, à un moment, en termes de lumière: « L'échancrure par où se déverse la lumière...»[173]. Alors la figure de lumière, voilà ce qu'il nous dit: «Cette coquille en hélice offre tout le cycle de la représentation: le regard [incise de Deleuze: le regard du peintre sur la toile], la palette et le pinceau, la toile dont on ne voit que l'envers, les tableaux, les reflets, etc. etc. On n'en voit plus que les cadres, et cette lumière qui baigne de l'extérieur les tableaux, mais que ceux-ci en retour doivent reconstituer en leur espèce propre, tout comme si elle venait d'ailleurs, traversant leurs cadres de bois sombre. Et cette lumière, on la voit en effet sur le tableau qui semble sourdre dans l'interstice du cadre; et de là elle rejoint le front, les pommettes, les yeux, le regard du peintre qui tient d'une main la palette, de l'autre le fin pinceau. Ainsi se ferme la volute, ou plutôt, par cette lumière, elle s'ouvre».
On voit bien, on voit les lignes de lumière, ce ne sont pas des lignes solides tracées par le peintre. C'est vraiment la condition qui déploie le tableau comme champ, comme champ de quoi? Champ de visibilité. En d'autres termes, de même que le "il y a du langage" était un a priori, mais un a priori historique, puisque c'était la condition relative à tel corpus ou à telle formation historique, le "il y a de la lumière" est un a priori historique[174]. La lumière au XVIIème siècle, c'est-à-dire: la manière

173MC, p. 27: «En partant du regard du peintre, qui, à gauche, constitue comme un centre décalé, on aperçoit d'abord l'envers de la toile, puis les tableaux exposés, avec au centre le miroir, puis la porte ouverte, de nouveaux tableaux, mais dont une perspective très aiguë ne laisse à voir que les cadres dans leur épaisseur, enfin à l'extrême droite la fenêtre, ou plutôt l'échancrure par où se déverse la lumière».

174Foucault usa in senso esplicito questa espressione una sola volta, nella voce *Foucault*, DEII n. 345, p. 1450-1455: «L'histoire critique de la pensée n'est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des occultations de la vérité; c'est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité: c'est l'histoire des "véridictions" entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux: quelles ont été les conditions de cette émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont, liant un certain type d'objet à certaines modalités du sujet, elle a constitué, pour un temps, une aire et des individus donnés, l'a priori historique d'une expérience possible». Sulla necessità di rifiutare *l'a* priori kantiano nella propria costruzione concettuale, cfr. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DEII n. 356, pp. 1527-1548: «Il fallait bien que je refuse une certaine théorie a priori du sujet pour pouvoir faire cette analyse des rapports

dont la lumière se rassemble, soit dans la peinture du XVIIème siècle, soit dans les portraits du XVIIème siècle, soit encore dans un seul cas, la manière dont toute la lumière du monde se rassemble dans *Les Ménines* de Vélasquez. Si bien que les visibilités, ce sera exactement comme ce que je viens de dire pour les énoncés. Ce sera la ligne pointillée qui s'ouvre; pour trouver les visibilités il faut fendre les choses, il faut ouvrir les qualités. Les visibilités ne sont ni des choses, ni des qualités. Alors qu'est-ce que c'est? C'est ce qui surgit à la rencontre du corpus de choses et de qualités, et de l'être-lumière. Ce sont les lignes de lumière, les visibilités.
Bon. Mais alors, en d'autres termes, les visibilités ne se définissent pas d'abord comme des actes d'un sujet voyant, ni comme les données d'un organe visuel. Surtout pas: ce ne sont ni des qualités, ni des états de chose, ni des visions. Le "on voit" n'est pas une vision, le "on voit" c'est la lumière. Le "on", c'est la lumière, exactement comme le "on parle", le "on" c'est le langage.

Mais alors pourquoi appeler ça «des visibilités»? Parce que «lumière»: parce qu'elles sont données par la lumière. Par la lumière comme indivisible. Et, en tant que données par la lumière, alors, oui, elles se rapportent à la vue, mais elles ne se rapportent à la vue que parce que données par la lumière. Bien plus: c'est par la lumière qu'elles se rapportent à la vue. En d'autres termes, comprenez, elles ne se rapportent à la vue que secondairement. Les visibilités ne se rapportent à la vue que secondairement, elles sont en effet rapportées à la vue par la lumière. Dès lors on ne s'arrête pas, on ne peut plus s'arrêter. C'est un emballement car, si les visibilités ne se rapportent à la vue que secondairement, elles ne se rapportent pas à la vue, ou plutôt elles ne sont pas rapportées à la vue, sans être rapportées aussi aux autres sens. A l'oreille, au tact etc. Si bien que les visibilités, loin d'être des données de l'organe visuel, c'est quoi? C'est des complexes multi-sensoriels, optiques, auditifs, tactiles... Mais pourquoi appeler ça des «visibilités»? En fait ce sont des complexes d'actions et de réactions, des complexes multi-sensoriels d'actions et de réactions, d'actions et de passions. Pourquoi les appeler «visibilités»? Ce sont des visibilités en tant que ces complexes n'existent que dans la mesure où ils viennent à la lumière. Ils n'existent pas tant que la lumière ne les tire pas à elle, tant que la lumière ne les fait pas venir.

Ah bon? Mais enfin, est-ce qu'il dit ça Foucault? Très bien, mais est-ce qu'il le dit? Vous comprenez? Les visibilités sont dites des visibilités parce qu'elles trouvent leur condition dans la lumière, comme indivisible, comme élément indivisible – pas du tout Newton: Goethe – dès lors les visibilités ne sont rapportées à la vue que secondairement et, dans la mesure où la lumière les rapporte à la vue, la lumière ne les rapporte pas à la vue sans les rapporter aussi aux autres sens. Est-ce qu'il dit ça? Oui, il le dit. Oui, oui, oui. Il le dit et dans un passage très curieux de *Naissance de la clinique*, où, là, l'exemple qu'il prend n'est plus esthétique, artistique, mais épistémologique. Il s'agit de ce qui se passe en anatomie pathologique et il nous dit que, je lis le passage... C'est à propos des nouvelles méthodes introduites par Laënnec, et vous savez que Laënnec est célèbre, entre autres, pour avoir introduit dans la médecine, dans le diagnostic, des données tactiles et sonores. Une percussion des maladies et une audition des maladies. Et voilà comment Foucault commente:[175] «Lorsque Corvisart» – c'est un autre médecin de la même époque, «entend un cœur qui fonctionne mal» – c'est donc auditif, «lorsque Laennec entend une voix aiguë qui tremble, c'est une hypertrophie et c'est un épanchement qu'ils voient, de ce regard qui hante secrètement leur audition et au-delà d'elle l'anime». "Ce regard qui hante secrètement leur audition", c'est-à-dire: ce regard, ce *on* voit, c'est pas un regard en fait, c'est l'être-lumière qui tire à la lumière non seulement le vu, mais également l'entendu et le touché. C'est pas une question d'espace, cette question de venir

qu'il peut y avoir entre la constitution du sujet ou des différentes formes de sujet et les jeux de vérité, les pratiques de pouvoir» (p. 1527). Si noti che Deleuze non compie una forzatura nel retrodatare la comparsa di questo concetto, giacché l'espressione "*a priori* historique" era stata già usata da Foucault nel 1957 in *La recherche scientifique et la psychologie*, DEI n. 3, pp. 165-186: «Un des *a priori* historiques de la psychologie, dans sa forme actuelle, c'est cette possibilité d'être, sur le mode de l'exclusion, scientifique ou non».

175NC, p. 169.

à la lumière. Lorsque Corvisart entend un cœur qui fonctionne mal, il y a quelque chose qui vient à la lumière, quoi? Hypertrophie. «De ce regard qui hante secrètement leur audition et au-delà d'elle, l'anime...», et Foucault continue: «Ainsi le regard médical, depuis la découverte de l'anatomie pathologique, se trouve dédoublé: il y a un regard local et circonscrit» – ça c'est le *je* vois, moi je vois avec mon œil, «il y a un regard local et circonscrit, le regard limitrophe du toucher et de l'audition». Le regard du *je* vois, en effet, c'est ce que voit mon œil, qui est voisin de ce que je sens, de ce que j'entends, «c'est un regard limitrophe du toucher et de l'audition et qui ne recouvre que l'un des champs sensoriels...»[176]. Qui ne recouvre que l'un des champs sensoriels, un parmi les autres: il y a le champ optique, mais il y a le champ auditif, il y a le champ tactile etc. Un parmi les autres. Foucault nous dit bien: ça ce n'est que le premier regard, ou plutôt, il faudrait dire, ce n'est que le regard second, car ce regard second est conditionné – mais de même que les autres champs sensoriels – par un regard premier. Le regard premier ne conditionne pas le regard second sans conditionner aussi les autres champs sensoriels, c'est-à-dire: il conditionne le regard second dans ses rapports avec les autres champs. Et en effet, Foucault nous dit: «mais il y a un regard absolu». En fait c'est pas un regard, c'est l'être lumière, «il y a un regard absolu, absolument intégrant, qui domine et fonde toutes les expériences perceptives. C'est lui qui structure en une unité souveraine ce qui relève à un plus bas niveau de l'œil, de l'oreille et du tact». Le mot «regard absolu» n'est évidemment pas heureux... si, il est très heureux d'ailleurs, il faut y substituer l'être-lumière. C'est la même chose, le regard absolu, c'est la lumière.

Pour ceux qui étaient là les autres années, vous vous rappelez peut-être que, chez Bergson, il y a un thème très semblable: la lumière est dans les choses, le regard est dans les choses. «Il y a un regard absolu» – c'est-à-dire un être-lumière, «qui domine et fonde toutes les expériences perceptives». C'est très proche aussi de Heidegger, vous savez, c'est la *Lichtung* et, dans le cas de Heidegger, la filiation avec Goethe est immédiate, mais je crois non moins à une filiation, à une filiation dans le cas de Foucault, une filiation directe avec Goethe sur le thème de la lumière comme condition indivisible. Et il continue: «quand le médecin observe, tous ses sens étant ouverts, un autre œil», quand le médecin observe avec ses yeux, mais aussi, quand il percute avec ses doigts, quand il écoute avec ses oreilles, «quand un médecin observe, tous ses sens ouverts, un autre œil est posé sur la fondamentale visibilité des choses». «La fondamentale visibilité des choses», ça veut dire quoi? Ça veut dire quand les choses ne sont plus là comme choses, quand les choses sont fendues et ouvertes et libèrent les visibilités pures. Et les visibilités pures, c'est quoi? C'est le rapport des choses, des états de chose, des qualités avec la lumière première comme condition indivisible. Alors les visibilités surgissent. Quand la lumière première tombe sur les choses, alors les choses se fendent, elles s'écaillent, elles s'ouvrent. Elles s'ouvrent pour faire surgir quoi? La pure visibilité qui monte à la lumière. Et cette pure visibilité, sans doute, elle sera rapportée à l'œil, mais elle ne sera pas rapportée à l'œil sans être rapportée aussi aux autres sens. Donc ça va très bien. Ça va très bien!

Ça veut dire quoi ça? Prenez un autre, cette fois-ci un autre penseur qui se trouve être un peintre lui-même. J'en ai parlé d'autres années: Delaunay[177]. En quoi Delaunay est proche de Goethe lui aussi? C'est très simple. Delaunay c'est pas qu'il nous dise... Qu'est? Ce qu'il nous fait voir? Il a une idée, une idée de peintre. L'idée de peintre de Delaunay, elle est très simple, c'est difficile à faire en peinture, mais elle est très simple à dire, à savoir: les figures ne sont pas d'abord solides, ce qui est premier, c'est les figures de lumière. C'est-à-dire: la visibilité, c'est la figure rapportée à la lumière. A ce moment-là, ce n'est plus une figure solide. La lumière, elle aussi, c'est une condition indivisible et, cette condition indivisible, c'est quoi? Production des figures lumineuses. La lumière

176Il passo prosegue: «[...des champ sensoriel,] et n'effleure guère que les surfaces visibles».

177Vedi le lezione del 22 marzo 1983 del corso 1982-83 *Cinéma. Une classifiction des signes et du temps*, e del 28 febbraio 1984 del corso 1983-84 *Cinéma. Vérité et temps. La puissance du faux*:
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=234
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=333

produit des figures qui lui appartiennent. Vous voyez: la lumière n'est plus composée, comme chez Newton, c'est ça la grande division entre les newtoniens et les goethéens. La lumière c'est une condition indivisible et, dès lors, productrice, elle produit des figures qui n'appartiennent qu'à elle. En d'autres termes, la lumière est mouvement, la lumière est production. Dès lors, il ne faut pas confondre les choses qui se meuvent et les mouvements de la lumière. Et il ne faut pas confondre non plus les lignes de choses et les lignes de lumière. Et il ne faut pas confondre non plus la figure de la chose lorsque la lumière la rencontre et les figures mêmes de lumière que la lumière forme à la surface des choses.
Et la tâche du peintre pour Delaunay c'est quoi? Fendre les choses, ouvrir les états de choses pour révéler les pures figures de lumière. Et qu'est-ce que ça va être cette révélation? Ça va être les figures célèbres chez Delaunay: les cercle, les demi-cercles, les hélices, avec la grande division: il y a des figures lunaires et des figures solaires. La Lune n'est pas moins lumière que le soleil, si bien que, à la limite, c'est une condition fourchue, la lumière est condition indivisible: oui, mais elle a au moins deux faces, solaire et lunaire. Bon, et les hélices lumineuses de Delaunay, les cercles, les demi-cercles lumineux de Delaunay vont affirmer leur primat, et sur les lignes solides, et sur les couleurs. Les couleurs "sortent" de la lumière, les lignes "sortent" de la lumière. Ce qui est premier, c'est la visibilité, c'est-à-dire la figure de lumière. Et Delaunay avait un mot admirable, qui fait tout comprendre de son entreprise, c'était un mot d'esprit, mais c'est parfois les mots d'esprit... Il réglait ses comptes avec le cubisme, avec les cubistes, et il disait: vous comprenez, qu'est-ce que c'est l'apport de Cézanne en peinture? Il était génial Delaunay, il avait bien vu, il disait l'apport fondamental de Cézanne en peinture, c'est d'avoir cassé le compotier[178]. C'est bien parce que casser le compotier, c'est fendre les choses. Cézanne, au XIXème siècle, il a fendu les choses. Sans doute les impressionnistes avaient préparé, mais, non, ils n'avaient pas fendu les choses dans leur matérialité, ils avaient fait jouer les reflets, c'était un régime de lumière très particulier: ils avaient fait jouer les reflets sur les choses. Mais Cézanne, lui, il casse le compotier, c'est-à-dire il fend, il brise la chose dans sa matérialité. Et il dit: c'est pas la peine d'essayer de le recoller. Les cubistes c'est comme des types – mais d'une certaine manière c'est juste – il dit: c'est des types qui essaient perpétuellement de recoller le compotier mais qui se trompent, ils mettent un morceau qui ne va pas avec un autre morceau qui ne va pas et ils pensent avoir recollé. Et en effet, ils ont recollé. Mais il ne fallait pas recoller ce que Cézanne avait cassé. Il fallait au contraire aller dans la direction de Cézanne, c'est-à-dire faire surgir les nouvelles figures que Cézanne avait rendues possibles, c'est-à-dire les pures visibilités. Voilà.

Alors je dis, bon, comprenez que je ne cherche pas à pousser Foucault sur des points qu'il n'a pas développés, je dis juste: on en reste là au niveau des visibilités. C'est pour ça que, moi, je répondrais à ta question: non, les visibilités c'est pas du tout... il n'y a pas de... c'est exactement comme les énoncés. De même que les énoncés impliquent le langage, mais toutes les choses impliquent des visibilités: il suffit de les casser. Or il faut les casser. Le corpus n'est là que pour que des visibilités surgissent et, les visibilités, ce ne sont pas des données de la vue. Elles sont rapportées à la vue, bien plus, j'ai oublié, dans le texte que je vous lisais, il emploie un mot très étrange: «de toutes façons la limite absolue, le fond de toute exploration perceptive sont dessinés toujours par le plan clair d'une visibilité au moins virtuelle». Vous voyez, pourquoi "visibilité virtuelle"? C'est que la visibilité ne se rapportera réellement, actuellement à la vue que par l'intermédiaire de la lumière et qui ne la rapporte pas à la vue sans la rapporter aux autres sens.
Bon, alors vous voyez. Vous voyez quoi ? Vous voyez... Je vais vous dire: en quoi ça peut être une méthode? C'est une méthode, elle m'apparaît très riche, hein, parce que la méthode des visibilités, là, elle peut fonder tout un domaine d'analyses esthétiques. Puisqu'on a vu: pour les architectures

178Robert Delaunay, *Du Cubisme à l'art abstrait*, documents inédits publiés par Pierre Francastel, et suivis d'un catalogue de l'œuvre de Robert Delaunay par Guy Habasque, S.E.V.P.E.N., 1957, p. 1972: «Cézanne a cassé le compotier, et il ne faut pas essayer de le recoller, comme le font les cubistes».

c'est pareil. Il faut fendre, pour comprendre une architecture, il faut voir, il faut la comprendre comme: l'architecture est un régime de distribution de la lumière. Il y a des régimes de lumière exactement, il y a des régimes de visibilité, tout comme il y a des régimes d'énoncés. Avant d'y voir... encore une fois je vous le disais, une prison c'est quoi? C'est un régime de visibilité. Un asile, un hôpital c'est quoi? C'est un régime de visibilité. Pensez, c'est terrifiant et c'est par là que c'est tellement lié au pouvoir, et que Foucault en était très très conscient que... le pouvoir c'est perpétuellement ce par quoi on est vu et parlé. Le pouvoir nous parle et le pouvoir nous voit. Quand est-ce que vous savez que vous êtes à l'hôpital? Vous savez que vous êtes à l'hôpital lorsque, au lieu de la porte pleine de votre chambre, vous voyez cette porte inquiétante où vous êtes vus. Vous savez les trois petites barres là, et puis vous êtes sûrs que la porte ne ferme pas, c'est-à-dire que la surveillante générale, comme on dit dans les hôpitaux comme dans les écoles, que la surveillante générale peut entrer à chaque instant. Terrible, terrible! Je ne parle pas des prisons: on l'a vu elles sont faites pour ça, c'est-à-dire toute leur architecture de pierre est fait pour qu'elles fonctionnent, que les prisonniers soient vus sans voir eux-mêmes et que ceux qui les voient ne soient pas vus.
Vous me direz: si vous vous donnez une équation de ce type, je dirais: ça c'est une équation de visibilité. Comment résoudre l'équation? Avec des pierres, c'est-à-dire avec des choses et des états de choses. Mais ce que vous aurez incarné avec des pierres c'est votre équation, c'est-à-dire c'est la visibilité pure. Je dis: les prisonniers doivent être vus sans voir, les gardiens doivent voir sans être vus. Ça, oui, c'est ce que j'appellerais une visibilité virtuelle, une distribution de voir et d'être vu. Qu'est-ce qui l'actualise, qu'est-ce qui la réalise cette visibilité virtuelle? Réponse toute simple: ce sont des pierres, c'est une disposition de pierres. Une disposition de matériaux... Une disposition de matériaux qui sont des matériaux que vous pouvez toucher, sentir, écouter, entendre, entendre le bruit qu'ils font, etc. Tout ça, qu'est-ce que c'est? C'est uniquement l'actualisation de la figure de lumière.
Vous comprenez, Foucault, ça va beaucoup plus loin que dire: il y a un sens qui a le primat. Il ne dit pas du tout: la vue a le primat sur les autres sens. Il nous dit quelque chose de beaucoup plus profond. Il nous dit: la lumière, comme condition de la vue, ne rapporte pas le visible à la vue, sans rapporter aussi, le visible aux autres sens. C'est un primat de la lumière, ce n'est pas un primat d'un sens sur un autre. C'est par là que c'est complètement goethéen.
Bon, je dis donc: vous pouvez en tirer une méthode d'analyse esthétique. Vous pouvez en tirer une méthode d'analyse scientifique, sur les énoncés scientifiques. Mais ce qui complique, c'est que – mais ça on ne pourra le voir que plus tard, puisqu'on a vu que ce sera un problème pour nous, il faudra bien revenir à ce problème – les deux, là, ils n'ont pas la même forme, ils ont beau être complètement parallèles, entre les visibilités et les énoncés il y a une différence de nature absolue. Ça, on ne pourra retrouver ce problème que plus tard. Mais, toutefois, ça n'empêche pas, je tiens à le dire, dès maintenant, parce qu'on pourra se débrouiller là-dedans que plus tard, mais, je vous rappelle quand même que, bien qu'il y ait une différence de nature absolue entre les deux, ça n'empêche pas que chacun des deux ne cesse pas de capturer l'autre. A savoir: les régimes de visibilité capturent des énoncés, les régimes d'énoncé capturent des visibilités.

La littérature n'est pas seulement faite d'énoncés, elle est faite aussi de visibilité capturée par les énoncés. Comment marquer cette différence dans le langage, entre les énoncés et les visibilités capturées? Je crois fort à la différence de nature, dans le langage, entre les énoncés et les descriptions. Les descriptions ne sont pas des énoncés, ce sont des visibilités. J'ai pour moi de très grands logiciens, par exemple Russell qui, dans son livre fondateur de la logique moderne, *Les Principes des mathématiques*[179], marquait déjà la différence de nature entre les propositions et les descriptions. Et, d'une certaine manière, la littérature moderne a beaucoup développé la différence de nature aussi entre... d'une toute autre manière que chez Russell... par exemple le nouveau roman est, je crois, tout entier fondé sur une certaine dualité entre les énoncés et les descriptions.

179Alfred North Whitehead, Bertrand Russell, *Principia mathematica*, 3 voll., Cambridge University Press, 1910-13.

Chez Foucault aussi, il y a chez lui des énoncés, des énoncés philosophiques, mais pourquoi est-ce que, d'un bout à l'autre, son œuvre est comme entrecoupée de descriptions, soit descriptions de tableaux, soit descriptions de choses que Foucault traite comme si c'était des tableaux. Par exemple, quand il décrit la prison, il la décrit comme si c'était un tableau. Il y a une fonction propre de la description chez Foucault qui ne se réduit pas à l'énoncé. Or, il y a un auteur, parmi les grands génies de notre littérature, de la littérature moderne, il y a un auteur, il me semble qui a imposé ça, si vous voulez le plus grand luministe, de même qu'il y a des luministes en peinture, de grands luministes en peinture – par exemple Delaunay: c'est pas un coloriste, c'est pas un dessinateur, c'est un luministe – ben il y a de grands luministes en littérature. Je crois que le plus grand luministe en littérature moderne, c'est Faulkner[180]. Si j'essaie de juste indiquer l'exemple Faulkner dans ce schéma qu'on vient de dégager, qu'est-ce que ça donnerait? Est-ce que ça peut... Il faut qu'une méthode ait beaucoup d'applications, ait beaucoup de fécondité.

De quoi il s'agit chez Faulkner? D'abord quelque chose d'effarant, d'effarant, à savoir: tous les sens sont convoqués, tous les sens, y compris les sens les plus abjects, ils sont convoqués par quoi? Par la lumière et les variations de lumière selon les heures et les saisons. Les descriptions de Faulkner... si on me disait: qu'est-ce que c'est que l'objet fondamental de la description? C'est-à-dire ce qui ne peut être que décrit – n'importe quoi peut être décrit, mais ça peut être aussi autre chose que décrit – mais qu'est-ce qui ne peut être que décrit? La lumière, les états de la lumière. C'est précisément parce qu'ils ne peuvent être que décrits qu'ils sont tellement difficiles à décrire. Ceux qui connaissent Faulkner savent bien que, à ma connaissance, il n'y a pas dans l'histoire de la littérature mondiale, un autre auteur comme lui pour savoir décrire, parfois en plusieurs pages, une nuance de lumière qui tombe sur un ensemble de choses. Et les choses sont vues. Mais la visibilité, c'est pas les choses qui sont vues. Car les choses qui sont vues, elles sont aussi entendues, flairées etc. Tous les sens sont convoqués chez Faulkner évidemment. Les choses sont vues, flairées, maniées, tripotées etc. Tous les sens s'exercent avec une violence... mais avec d'autant plus de violence que, tous ensemble, ils sont tirés à la lumière. *Lumière d'Août* [*Light in August*], ils sont tirés à la lumière d'Août. Ils sont tirés à la lumière de cinq heures du soir. Alors la visibilité surgit, alors les choses s'ouvrent et la visibilité surgit[181]. Il n'y a pas d'auteur de lumière comme Faulkner. Et c'est peut-être lié au sud, au sud des USA, puisque c'est le lieu de Faulkner – je précise pour ceux qui ne connaissent pas Faulkner – c'est peut-être lié à la lumière du sud, la lumière d'Août dans un Etat du sud. Ouais, peut-être... Qu'est-ce qui fait qu'il a ce génie de la lumière? Bon, qu'est-ce qu'il fait Faulkner? Faulkner c'est vraiment celui qui fait surgir des choses multi-sensorielles, non pas le primat d'un sens qui serait la vue, mais la pure visibilité. La visibilité dans son aspect de cruauté, de crudité absolue et c'est cet être-lumière qui se rassemble dans chaque roman de Faulkner, si bien que le corpus faulknérien, ce serait le "il y a de la lumière" telle que elle tombe sur l'ensemble des romans de Faulkner ou sur tel roman, ou sur telle page de roman. Et, parallèlement, il y a les énoncés faulknériens. Et, ces énoncés faulknériens, chacun sait qu'ils surgissent quand quoi? Quand Faulkner a, comme second pôle de son génie, cassé les phrases, les propositions, les mots en les rapportant à un tout du langage qui va les brasser. Et les énoncés ce sera quoi? Les énoncés faulknériens seront saisis au point où un même nom renvoie à deux personnes différentes, ou bien où une même personne a deux noms différents. Et c'est les généalogies là, de ces familles du Sud, de Faulkner... Et si j'ajoute, pour tout rendre cohérent – mais il n'y a pas besoin – et qu'est-ce qui se joue dans les deux corpus, le corpus de phrases et le corpus physique? Qu'est-ce qui se joue au

180Cfr. l'intervista a Foucault *La fête de l'écriture*, DEI n. 154, pp. 1599-1602: «Au fond, pour les gens de ma génération, la grande littérature, c'était la littérature américaine, c'etait Faulkner» (p. 1602).

181«In August in Mississippi there's a few days somewhere about the middle of the month when suddenly there's a foretaste of fall, it's cool, there's a lambence, a soft, a luminous quality to the light, as though it came not from just today but from back in the old classic times. It might have fauns and satyrs and the gods and – from Greece, from Olympus in it somewhere. It lasts just for a day or two, then it's gone... The title reminded me of that time, of a luminosity older than our Christian civilization»: William Faulkner, cit. in Hugh Ruppersburg, *Reading Faulkner: Light in August*, University Press of Mississippi, 1994, p. 3.

niveau des énoncés faulknériens, comme au niveau des visibilités faulknériennes? La réponse est très simple: ce qui se joue, c'est d'abominables rapports de pouvoir, à savoir la décadence du sud, la dégénérescence de ces familles anciennement puissantes – tous ceux qui ont lu un peu de Faulkner savent ça – des foyers qui sont à la fois des foyers de pouvoir rongeant et rongés, et tout ça, l'ensemble de ces énoncés rapportés aux foyers de pouvoir qui s'agitent en eux, ça donne quoi? Ça donne – là je tombe dans ce qui est le plus connu chez Faulkner – ça donne la fameuse histoire, pleine de bruit et de fureur, racontée par un idiot[182]. L'histoire racontée par un idiot, c'est le "on parle", il faudrait juste ajouter qu'elle n'est pas seulement racontée par un idiot, elle est vue par un débile. Et le «vue par un débile», c'est la visibilité, comme le «racontée par un idiot», c'est l'énonçabilité. L'énoncé n'a jamais comme sujet qu'un idiot, c'est-à-dire une position dans le "on" de "on parle". La visibilité n'a jamais comme sujet qu'un "on" dans "on voit", c'est-à-dire une place dans l'être-lumière.

Alors très bien. Bon, bon, bon, bon, alors quoi? Euh et bien, dès lors, on est d'accord, on a tiré tout ce qu'on pouvait du parallélisme. Maintenant il faut revenir là. Admettons qu'on ait une vague idée, maintenant, de ce que c'est qu'une visibilité par distinction d'avec une chose vue. Raison de plus, pour revenir, maintenant on ne peut plus détourner, il s'agit de dire: qu'est-ce que c'est qu'un énoncé? En quoi un énoncé n'est ni un mot, ni une phrase ni une proposition? Il faut essayer. Je veux dire: on a une vague idée en effet. Au point où on en est, on a une vague idée. Les énoncés en effet ne sont pas des phrases, des propositions... mais en quoi? En quoi? En quoi? Faut pas lâcher. Faut pas lâcher tant qu'on n'aura pas de réponse possible. Alors on va chercher. Mais, comment, bon... ça va? *[rire de Deleuze]*

Est-ce qu'il y a des questions qui me permettraient de ne pas avancer? Pas de question? […] Bon, et bien alors allons-y, il faut bien avancer puisqu'il n'y a pas de question.
Et bien, écoutez, voilà: je crois – c'est du domaine du "je crois", alors vous vous débrouillez – je crois quand même que on peut essayer d'assigner la différence entre les énoncés, d'une part, et, d'autre part, le groupe "mots, phrases, propositions", à quatre niveaux. Quand on aura vu les quatre on n'en pourra plus – mais on ne les verra pas aujourd'hui hein! Quatre niveaux. Voilà. Et bien, voilà c'est fini! *[rires]*

Donc: premier niveau. Je cherche la moindre occasion de... enfin... Premier niveau. Il n'y a pas que la logique qui s'occupe des propositions. D'une certaine manière – faut bien les numéroter hein, mes niveaux, parce que sinon... – d'une certaine manière la linguistique s'occupe de propositions. Qu'est-ce que c'est qu'une proposition au sens linguistique? Je dirais de la linguistique qu'elle extrait des propositions à partir des phrases. Mais qu'est-ce que je veux dire? Oh, je veux dire une chose très très simple. Je veux dire: une phrase c'est ce que les linguistes appellent, supposons, de la parole. Parole orale ou écrite. Or, la parole – vous sentez tout de suite que je me réfère à la distinction classique en linguistique "langue/parole" – la parole, c'est toujours un mélange de faits, c'est une bouillie la parole, c'est plein de trucs la parole. Un mélange de faits, ça veut dire quoi ça? Ça veut dire que ça mélange quoi? Ça mélange des systèmes très différents. Quand vous parlez, vous mélangez des systèmes très différents. Qu'est-ce que ça veut dire, un système? Les linguistes essaient – et c'est leur première tâche scientifique, disent-ils – de distinguer des systèmes de langue dans la parole: un système.
Un système se définit comment? De deux manières: son homogénéité d'ensemble, c'est-à-dire homogénéité des règles de formation, son homogénéité d'ensemble et la constance de certains

182William Faulkner, *The Sound and the Fury* (1931). Il titolo fa riferimento al monologo del *Macbeth*: «Life's but a walking shadow, a poor player that struts and frets his hour upon the stage and then is heard no more: it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing» (V, 5). L'"idiota" del romanzo è Benjamin Compson, un adulto le cui capacità cognitive sono state compromesse da un infortunio in età infantile.

éléments. Eléments constants, homogénéité de l'ensemble. C'est abstrait. Exemple: l'américain parlé – exemple que j'invoque avec d'autant plus de bonne foi que je ne le parle pas – l'américain parlé: lui correspondent plusieurs systèmes linguistiques. Prenons-en deux.
Ce que je dis est perpétuellement dit par les linguistes, mais, je précise, est maintenu par Chomsky. Donc, si vous voulez, de Saussure à Chomsky, les linguistes nous disent: le travail scientifique sur une langue suppose qu'on ait déjà dégagé des systèmes homogènes et cohérents qui font l'objet de l'étude scientifique: c'est pas la parole qui peut être étudiée scientifiquement, ou, du moins, elle ne peut pas l'être immédiatement, elle ne peut l'être que par après. Ce qui compte d'abord c'est la détermination de systèmes homogènes et cohérents. Exemple: l'américain parlé, je retiens deux systèmes. L'un on l'appellera l'"américain standard", l'autre, on l'appellera le "*black English*", la langue des noirs américains. Qu'il y ait des chevauchements, des empiètements, ce n'est pas la question. On peut définir deux systèmes. Par exemple, les règles du participe passé ne sont pas les mêmes. Bien. Quand je dis: le linguiste part des phrases et il en extrait des propositions, je veux dire: il part d'un mélange de fait – la parole – et il extrait des systèmes dont chacun est homogène et cohérent. Un système "américain standard", un système "*black English*", pour ne retenir que deux systèmes. Ce sont ces systèmes, et seulement ces systèmes qui font l'objet d'une étude scientifique. Recherche des constantes et des règles d'homogénéité. C'est clair? Bon. C'est la première chose qui m'importe. Je dirais que une proposition au sens linguistique, c'est ce qui fait partie de l'un ou l'autre des systèmes. Vous voyez que la proposition linguistique n'est pas tout à fait la même que la phrase. La phrase mélange les systèmes, la proposition linguistique appartient à un système définissable par l'homogénéité de ses règles et la constance de ses éléments. Bien. Ça me suffit pour le moment. J'en suis toujours à mon premier point.

Ça me suffit pour le moment. J'ai l'air de penser à tout à fait autre chose. Je vous disais: un livre fondamental sur les énoncés de sexualité, c'est le grand classique de Krafft-Ebing *Psychopathia sexualis*. Ceux qui ne l'ont pas lu, je ne saurais trop vous en recommander la lecture puisque vous apprendrez là le secret de toutes les perversions, y compris une perversion fantastique, hélas tombée dans l'oubli, à savoir la perversion des coupeurs de nattes, qui, à un moment, ont eu un grand succès dans le métro. C'était des individus ignobles qui se glissaient derrière des jeunes filles aux belles nattes et coupaient les nattes de ces jeunes filles. Et je dis ça parce que ça avait été, quand j'ai lu, moi, Krafft-Ebing, dans l'enthousiasme et en même temps l'horreur morale la plus pure, j'avais été stupéfait de ceci que Krafft-Ebing, qui a tout vu, tout connu, il est expert des tribunaux, tout ça, et il garde un sang-froid imperturbable devant les choses les plus immondes, euh... les cas de sadismes qui vous font frémir ou bien de tous leurs masochistes, tout ça, on peut à peine lire ça tellement on a les, les..., c'est insupportable, ou bien les gens qui vont déterrer des cadavres, des abominations, des horreurs, des horreurs, des horreurs. Donc: il a tout vu et puis il y a un moment où il craque. Ça c'est prodigieux. Le psychiatre s'écroule. Comme quoi: on ne peut jamais dire «je peux tout supporter». Lui il a tout supporté, les éventrations, les extractions de viscères, tout ça, tout y passe, il est parfait, on dirait qu'il dit des choses insignifiantes quoi, ça va de soi ça pour lui. Puis, tout d'un coup, il perd les pédales. Il parle des coupeurs de nattes et, on comprend plus du tout, et Krafft-Ebing se met à dire: de tels individus – je cite hein, c'est resté dans mon cœur à jamais – de tels individus sont tellement dangereux qu'il faut à tout prix les soustraire et leur retirer la liberté. Pour les sadiques qui tuent, pour le sergent Bertrand qui déterre les cadavres, il n'a eu que des mots froids d'homme de science. Pour la petite fille et ses nattes, il s'écroule. Il dit: c'est odieux. C'est très curieux hein? C'est très très curieux. Ça, c'est les seuils des gens. Les gens, ils ont toujours des seuils: vous verrez un sadique terrible, tout d'un coup un masochiste et puis, il se retourne un petit ongle et il s'écroule. Alors que, la veille, il se faisait faire des brûlures abominables, il se trouve que, ça, il ne le supportait pas. Je connais quelqu'un – tout ça c'est un cours de morale, je le transforme en... – je connais quelqu'un, et je comprends très bien ça, qui supporte, et en vertu de son métier même, il est forcé, il supporte les morts, le spectacle des morts, de la mort, dans les conditions les plus tristes, les

plus terribles, mais, il y a une chose qu'il ne supporte pas, c'est l'image d'un bateau qui coule. Je ne sais pas si vous avez vu déjà des images de bateaux qui coulent, on voit ça au cinéma souvent, et on croit comprendre, parce qu'il y a quelque chose de tellement pathétique, c'est à la limite du supportable. La manière dont un bateau coule, c'est comme si, là, c'était une mort plus terrible encore que toute mort d'homme, c'est une espèce d'effondrement, mais d'effondrement... et bien, là, il craque. Et bien le grand Krafft-Ebing craquait à l'idée que l'on puisse couper les nattes d'une jeune fille. Pourtant ça ne fait pas très mal... Enfin c'était ce qu'on appelle une digression, ce que j'ai fait là. Alors le grand Krafft-Ebing, je vous l'ai déjà dit, qu'est-ce que c'est qu'un énoncé Krafft-Ebing, c'est très curieux, c'est un énoncé à cheval sur deux langues. Il écrit en allemand et, dans sa phrase allemande, dès que ce qu'il dit offense la pudeur, il le dit en latin et en italique. Si bien que vous ne pouvez pas lire Krafft-Ebing si vous n'avez pas fait de latin, du moins quelque chose vous échappe. Bien, je dirais typiquement: les énoncés de Krafft-Ebing – et là je pèse mes mots – les énoncés de Krafft-Ebing sont à cheval sur deux systèmes. Je ne dis pas: Krafft-Ebing parle tantôt allemand tantôt latin, je ne parle pas d'un mélange de fait, je parle d'une organisation de droit. Les énoncés de Krafft-Ebing ne cessent de passer du système allemand au système latin et du système latin au système allemand. Vous me direz: c'est un cas un peu spécial. Continuons.

Je crois que Foucault est assez proche, et inversement – car je ne suis même pas sûr que Foucault connaissait cet auteur[183] – d'un linguiste américain spécialiste de ce qu'il appelle lui-même socio-linguistique, qui s'appelle Labov. Labov fait des études qui me paraissent très très intéressantes, je dis, euh, vous comprendrez pourquoi ça me paraît proche de Foucault. Il fait des études sur, par exemple, un petit noir américain qui explique quelque chose;[184] et Labov se demande, par exemple, combien de fois, sur une courte durée – par exemple deux minutes, il explique un jeu, par exemple un jeu très compliqué entre gamins noirs à Harlem – il se demande en combien de fois, en deux minutes, le gosse passe du *black English* à l'américain standard et inversement, avec, comme dit Labov – et c'est très intéressant, ça, il me semble – avec de larges plages d'indiscernabilité, c'est-à-dire des segments qu'on peut aussi bien rapporter au *black English* qu'à l'américain standard. C'est tantôt, tantôt. On a envie tantôt de les rapporter au *black English*, tantôt à l'américain standard. En d'autres termes, le petit noir ne cesse de déraper, c'est-à-dire de passer d'un système à l'autre, il fait une transversale de systèmes. Ses énoncés tracent une transversale de systèmes. Il ne cesse de passer d'un système hétérogène à un autre.

Si vous me suivez, vous devez sentir que l'on tient quelque chose là. Je m'en tiens à ces deux exemples, Krafft-Ebing et Labov. Deux exemples très très différents. Mais, pensez: qu'est-ce que vous faites quand vous parlez? Vous ne cessez pas de tracer des transversales entre systèmes. Vous comprenez, quand même... c'est par là que, la linguistique, c'est rien s'il n'y a pas une pragmatique. Je veux dire, même, je prends mon exemple misérable, je fais court: bon, j'en ai marre, bon, je me mets à raconter un truc sur les nattes de..., c'est pas le même système que ce que je disais avant... je fais une transversale, une manière de gagner du temps, bon. Euh, ou bien, non! Ou bien j'ai un haut souci pédagogique, qui fait que je me dis: ils sont fatigués, ils peuvent plus bien suivre, alors j'essaie de me faire spirituel... rien du tout! mais ça n'empêche pas. Alors que je me réclamais tout à l'heure d'un système homogène philosophique, voilà que je tombe dans un système, système des astuces bon, bon, ça vaut ce que ça vaut... j'ai fait une transversale... Bien. On n'arrête pas dans la vie. On n'arrête pas. Bon.

Qu'est-ce que nous dit Chomsky? Chomsky nous dit: ah oui, mais ça tout le monde le sait, il dit, Chomsky. Il dit, tout le monde le sait, c'est la situation de fait, mais jamais une science ne s'est

183 In effetti il nome di Labov non ricorre nei testi di Foucault.

184 William Labov, *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia University Press, Philadelphia 1972.

constituée sur le fait, une science doit découper dans les faits, ses systèmes. La science ne commence... Bien entendu, quand vous parlez, dit Chomsky vous mélangez des systèmes, mais la science ne peut être une science que des systèmes dégagés les uns des autres, vous comprenez? C'est un peu comme pour la physique, bien entendu, la perception mélange toutes sortes de systèmes, mais la physique scientifique, elle, ne peut s'établir que si elle sépare les systèmes hétérogènes, pour constituer des systèmes homogènes. Vous comprenez? Voilà la position de Chomsky.
La position de Foucault-Labov, elle consiste à dire: mais, il n'a rien compris Chomsky, il n'a rien compris du tout. Le problème n'est pas du tout du "fait". Bien sûr on mélange en fait. Mais le problème de droit, c'est: est-ce qu'il y a des systèmes homogènes en droit? Est-ce qu'il y a des systèmes homogènes? Est-ce que ça veut dire quelque chose un "système homogène" en linguistique? Et supposez que, en droit, il n'y ait que des passages, il n'y ait que des variations, il n'y ait que des transversales entre systèmes? A ce moment-là, tout change. A savoir: ce qui a une valeur de droit, ce ne sont plus les propositions, chacune replacée dans le système cohérent et constant, homogène et constant, ce sera quoi? Ce qui compte, c'est l'énoncé. Et comment l'énoncé se définit-il par différence avec la proposition? Tout énoncé est le passage "en acte" d'un système à un autre, par opposition aux propositions qui, elles, appartiennent à tel ou tel système.[185]

Les énoncés de Krafft-Ebing c'est l'ensemble des règles d'après lesquelles il ne cesse de passer, dans une même phrase, d'un segment allemand à un segment latin. Les énoncés du petit noir américain d'Harlem, c'est l'ensemble des règles par lesquelles il ne cesse de passer, d'un segment d'anglais standard à un segment *black English*, et inversement. En d'autres termes les règles d'un énoncé sont des règles de variation. L'énoncé est l'instance linguistique qui comprend les variations, c'est-à-dire les passages d'un système à un autre. Dès lors l'énoncé s'oppose à la proposition. Et il n'y aura pas d'énoncé s'il n'y a pas de passage d'un système à un autre hétérogène. Ce qui revient à dire – et vous reconnaîtrez là du Foucault – ce qui revient à dire: l'énoncé n'est pas une structure, l'énoncé est une multiplicité; on appellera structure la détermination d'un système homogène en rapport avec ses constantes; on appellera multiplicité l'ensemble des passages et des règles de passage d'un système à un autre système qui lui est hétérogène. Or il n'y a pas de systèmes homogènes, il n'y a que des passages entre systèmes hétérogènes.
Donc, si vous voulez dégager – là c'est très concret – si vous voulez dégager l'énoncé qui correspond à une phrase, voilà ce qu'il faut faire: non pas chercher les propositions linguistiques qui correspondent à la phrase, mais faire tout autre chose, déterminer quel passage d'un système à un autre la phrase opère, dans les deux sens, et combien de fois. A ce moment-là, vous aurez un énoncé. Non seulement les énoncés vont par multiplicité, mais chaque énoncé est lui-même une multiplicité. Il n'y a pas de structure, il n'y a que des multiplicités. Voilà, ben ça me suffit pour le premier niveau, je ne sais pas si vous en demandez plus, j'essaierai de dire plus, mais ça me paraît déjà quelque chose de très très pratique, qui montre à quel point ce qu'il appelle énoncé n'a aucun correspondant au niveau des propositions qu'étudient les linguistes. Une proposition linguistique est par nature définie par son appartenance à un système homogène défini par des constantes. Un énoncé, c'est exactement le contraire. Donc, nous sommes tous des Krafft-Ebing, bien que nous ne parlions ni allemand, ni latin, car nous ne cessons pas de passer...
Vous me direz: mais, dans le cas de Krafft-Ebing, c'est très simple, c'est pour des raisons de pudeur, c'est-à-dire qui n'ont rien à faire avec le langage, et c'est bien ce que dirait un linguiste, mais c'est idiot. C'est complètement idiot. Car, les raisons de pudeur, vous pouvez toujours les assigner à l'extérieur du langage, mais c'est aussi des variables de la langue. C'est en tant qu'il parle et c'est en tant qu'il produit des énoncés que Krafft-Ebing les compose avec de l'allemand et du latin. Or c'est notre cas à tous, on est toujours à cheval sur plusieurs langues. C'est bien: on est tous bilingues. Bien plus: on est multilingues, simplement on ne le sait pas. Vous me direz que j'emploie la langue

185Cfr. il dibattito *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, DEI, n. 132, pp. 1339-1380.

en un sens illégitime: pas du tout, je l'emploie au sens le plus strict: système homogène défini par des constantes. Ouf: voilà un premier point, très clair.

Deuxième niveau. Et là, c'est évident, il y a le choix à faire, je veux dire, vous ne pouvez pas maintenir les deux à la fois, vous ne pouvez pas dire: sur un certain plan, c'est les linguistes qui ont raison et, sur un autre plan, c'est la multiplicité. Non, vous ne pouvez pas. Vous ne pouvez pas maintenir les deux positions. Si vous croyez aux multiplicités, vous ne pouvez dire qu'une chose, c'est que: chaque segment, si petit qu'il soit, de ce que vous dites, chaque segment linguistique, est passage entre des systèmes hétérogènes. Vous ne trouvez jamais un segment quel qu'il soit qui n'appartienne qu'à un système. Donc, si vous voulez, la théorie des multiplicités, il me semble, s'oppose radicalement, en ce sens, au structuralisme. Et Foucault a raison, complètement raison de dire, déjà dans *L'archéologie du savoir*, qu'il n'est pas structuraliste[186]. Je crois que, en effet, il fait

186AS, p. 25: «II ne s'agit pas de transférer au domaine de l'histoire, et singulièrement de l'histoire des connaissances, une méthode structuraliste qui a fait ses preuves dans d'autres champs d'analyse. II s'agit de déployer les principes et les conséquences d'une transformation autochtone qui est en train de s'accomplir dans le domaine du savoir historique»; p. 261: «Je refuse un modèle uniforme de temporalisation, pour décrire, à propos de chaque pratique discursive, ses règles de cumul, d'exclusion, de réactivation, ses formes propres de dérivation et ses modes spécifiques d'embrayage sur des successions diverses. Je n'ai donc pas voulu reconduire au-delà de ses limites légitimes l'entreprise structuraliste». Ma già nel 1965, alla vigilia di MC (*La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, DEI n. 47, pp. 608-612), Foucault, pur riconoscendo la propria vicinanza allo strutturalismo («Je suis tout au plus l'enfant de choeur du structuralisme») – che interpretava come «l'activité qui permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui», affermava: «Ce que j'ai essayé de faire, c'est d'introduire des analyses de style structuraliste dans des domaines où elles n'avaient pas pénétré jusqu'à présent, c'est-à-dire dans le domaine de l'histoire des idées, l'histoire des connaissances, l'histoire de la théorie. Dans cette mesure, j'ai été amené à analyser en termes de structure la naissance du structuralisme lui-même. C'est dans cette mesure que j'ai au structuralisme un rapport à la fois de distance et de redoublement. De distance, puisque j'en parle au lieu de le pratiquer directement, et de redoublement, puisque je ne veux pas en parler sans parler son langage». Degno di rilievo è il modo in cui Foucault, nella stessa intervista, interpreta il conflitto fra strutturalismo e marxismo: «Ce qui est menacé par le structuralisme, ce n'est pas-je crois le marxisme, mais une certaine façon de comprendre le marxisme. Il y a, en effet, des habitudes mentales qui sont en train de disparaître et dont les traces ne se retrouvent plus que dans certains esprits pétrifiés comme des bornes: habitude de croire que l'histoire doit être un long récit linéaire parfois noué de crises; habitude de croire que la découverte de la causalité est le nec plus ultra de l'analyse historique; habitude de croire qu'il existe une hiérarchie de déterminations allant de la causalité matérielle la plus stricte jusqu'à la lueur plus ou moins vacillante de la liberté humaine. Si le marxisme était cela, il n'y a aucun doute que le structuralisme en ferait bon marché. Mais le marxisme, heureusement, est autre chose». Due anni dopo, in *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, DEI n. 50, pp. 629-648, la presa di distanza dallo strutturalismo è già maturata: «Le structuralisme pose le problème des conditions formelles de l'apparition du sens, en partant surtout de l'exemple privilégié du langage: le langage étant lui-même un objet extraordinairement complexe et riche à analyser. Mais, en même temps, il sert de modèle pour analyser l'apparition d'autres significations qui ne sont pas exactement des significations d'ordre linguistique ou verbal. Or, de ce point de vue, on ne peut pas dire que je fasse du structuralisme, puisque au fond je ne me préoccupe ni du sens ni des conditions dans lesquelles apparaît le sens, mais des conditions de modification ou d'interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d'autre». Nel 1968, *Interview avec Michel Foucault*, DEI n. 54, pp. 679-690, Foucault definisce lo struturalismo «d'un point de vue négatif [...] c'est qu'il met en question l'importance du sujet humain, de la conscience humaine, de l'existence humaine. […] En second lieu, je pense qu'on peut dire que ce que l'on recherche essentiellement, ce sont les formes, le système, c'est-à-dire que l'on essaie de faire ressortir les corrélations logiques qui peuvent exister entre un grand nombre d'éléments appartenant à une langue, à une idéologie (comme dans les analyses d'Althusser), à une société (comme chez Lévi-Strauss) ou à différents champs de connaissance; ce à quoi j'ai moi-même travaillé. On pourrait en gros décrire le structuralisme comme la recherche de structures logiques partout où il a pu s'en produire», e alla domanda «Le structuralisme a-t-il des implications morales et politiques pour vous? Peut-il conduire à un engagement en dehors du domaine de la philosophie?», risponde: «Que le structuralisme ait des implications politiques est évident [...]. Je crois qu'une analyse théorique et exacte de la façon dont fonctionnent les structures économiques, politiques et idéologiques est l'une des conditions absolument nécessaires pour l'action politique même, surtout que l'action politique est une façon de manipuler et éventuellement de changer, de bouleverser et de transformer des structures. En d'autres termes, la structure se révèle dans l'action politique en même temps que celle-ci façonne et modifie les structures. Je ne considère donc pas le structuralisme comme une activité exclusivement théorique pour intellectuels en chambre; le structuralisme peut fort bien et doit

partie de ceux qui croient à une doctrine des multiplicités, à une théorie des multiplicités, or les multiplicités n'ont rien à voir avec des structures. C'est autre chose. Pourquoi? Parce qu'encore une fois ce sont des règles de passage entre systèmes hétérogènes, et pas du tout des règles de formation de systèmes homogènes. Alors, vous me direz: pour qu'il y ait des passages entre systèmes hétérogènes, il faut bien qu'il y ait des systèmes dont chacun est homogène? Non, c'est pas vrai. S'il n'y a que des passages entre systèmes hétérogènes, ça veut dire que l'idée d'un système homogène pour son compte est une abstraction, et non seulement une abstraction, mais une abstraction illégitime. Seul le passage compte. Voilà, d'où deuxième niveau.

Et bien, deuxième niveau: je prends cette fois-ci la phrase. Et bien la phrase renvoie à un sujet, mais le sujet auquel elle renvoie c'est le sujet d'énonciation, bizarrement dit, d'ailleurs "d'énonciation". Une phrase a un sujet d'énonciation qui ne se confond pas avec le sujet d'énoncé. Si je dis «le ciel est bleu», le sujet d'énoncé c'est le ciel et ce n'est pas le sujet d'énonciation.

Qu'est-ce que le sujet d'énonciation de la phrase? C'est la phrase en tant qu'elle renvoie à une personne grammaticale. Qu'est-ce qu'une personne grammaticale? La personne grammaticale c'est "je". "Je" est le sujet d'énonciation de la phrase. N'importe quel je? Non. Il y a des "je" qui ne sont qu'en apparence personne grammaticale. Si je dis «je me promène», il n'y a pas de différence de nature entre la phrase «je me promène» et la phrase «il se promène»: dans un cas, "il" est le sujet d'énoncé, dans l'autre cas "je" est le sujet d'énoncé. Donc dans la phrase «je me promène», "je" n'est pas sujet d'énonciation, il est uniquement sujet d'énoncé interchangeable avec "il".

En revanche: je dis «je le jure»[187], cette fois-ci le "je" n'est pas du type «je me promène», pourquoi? Parce que je ne me promène pas en disant «je me promène». Je peux promener et dire «je me promène», mais ce n'est pas la même chose. Tandis que, quand je dis «je le jure», je jure en disant «je le jure», ça c'est le sujet d'énonciation, la vraie personne linguistique. C'est la vraie personne linguistique, c'est la première personne.

Qu'est-ce que c'est ce "je", vraie personne linguistique? C'est ce qu'on appellera, c'est ce que les linguistes appellent, un "suis-référentiel", ou, si vous préférez, un embrayeur. Comme on dit: il fait commencer le discours. Quelle est sa propriété très bizarre? C'est que ce "je", sujet d'énonciation, ne désigne ni une personne, ni un concept. Ni quelque chose, plutôt, ni quelque chose ni un concept. Ni quelqu'un, ni un concept. Qu'est-ce qu'il désigne? Il désigne uniquement celui qui le dit. Est "je", celui qui dit «je». Est "je", celui qui le dit, c'est ça la formule du suis référentiel. Il fait commencer le discours. Bien. En d'autres termes la phrase trouve dans la première personne le sujet

---

nécessairement s'articuler à quelque chose comme une pratique», e conclude sottolineando: «le structuralisme doit s'éloigner de toute attitude politique qui peut être reliée aux vieilles valeurs libérales et humanistes. En d'autres termes, le structuralisme n'est proche d'aucune attitude politique qui considère que la pratique politique n'a rien à voir avec l'activité théorique et scientifique». Infine, intervistato a proposito di AS (*Michel Foucault explique son dernier livre*, DEI n. 66, pp. 799-807), Foucault chiarisce: «Je pense que le structuralisme s'inscrit actuellement à l'intérieur d'une grande transformation du savoir des sciences humaines, que cette transformation a pour cime moins l'analyse des structures que la mise en question du statut anthropologique, du statut du sujet, du privilège de l'homme. Et ma méthode s'inscrit dans le cadre de cette transformation au même titre que le structuralisme à côté de lui, pas en lui» (p. 807).

187 Deleuze fa riferimento a Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, cit., pp. 265-266: «*Je jure* est une forme de valeur singulière, en ce qu'elle place sur celui qui s'énonce je la réalité du serment. Cette énonciation est un accomplissement: "jurer" consiste précisément en l'énonciation *je jure* par quoi Ego est lié. L'énonciation *je jure* est l'acte même qui m'engage, non la description de l'acte que j'accomplis. En disant *je promets*, je garantis, *je promets* et *je garantis* effectivement. Les conséquences (sociales, juridiques, etc.) de mon jurement, de ma promesse, se déroulent à partir de l'instance de discours contenant *je jure*, *je promets*. L'énonciation s'identifie avec l'acte même. Mais cette condition n'est pas donnée dans le sens du verbe; c'est la "subjectivité" du discours qui la rend possible. On verra la différence en remplaçant *je jure* par *il jure*. Alors que *je jure* est un engagement, *il jure* n'est qu'une description, au même plan que *il court*, *il fume*. On voit ici, dans des conditions propres à ces expressions, que le même verbe, suivant qu'il est assumé par un "sujet" ou qu'il est mis hors de la "personne", prend une valeur différente. C'est une conséquence de ce que l'instance de discours qui contient le verbe pose l'acte en même temps qu'elle fonde le sujet. Ainsi l'acte est accompli par l'instance (renonciation de son "nom" (qui est "jurer"), en même temps que le sujet est posé par l'instance d'énonciation de son indicateur (qui est "je")». Cfr. la lezione del 22 aprile 1986, p. 505, nota 1.

d'énonciation par laquelle ou auquel elle se réfère. Ce sujet d'énonciation, c'est le "je" comme première personne irréductible à la troisième personne. Irréductible à la troisième personne, le "je" de «je me promène» est, au contraire, parfaitement réductible à la troisième personne. Ce que je viens de résumer, très très sommairement, c'est une théorie célèbre, en tous cas en France, que vous trouvez partout, mais je l'ai résumée particulièrement sous le point de vue de Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, puisque ceux d'entre vous qui ont fait de la linguistique ont reconnu dans ce que je racontais un thème très proche de ce que les anglais et les américains ont appelé les "actes de parole"[188].
Objection: est-ce qu'il n'y a pas des langues sans première personne? Benveniste consacre – qui est un excellent linguiste, donc, là, je ne me permets pas de... – Benveniste dit que, même quand la première personne n'apparaît pas, sa place est là. Il invoque le japonais... euh: tu confirmes? Très bien! Il va de soi là-dessus, que, dans une phrase, ce "je" comme sujet d'énonciation peut être sous-entendu. Il ne faut pas me citer des phrases qui ne soient pas du type «je le jure», ça, évidemment, il y en a plein. Et, qu'il soit sous-entendu, ça ne change rien: la phrase renvoie à un sujet d'énonciation sous-entendu ou exprimé. Bien. En d'autres termes, je dirais: ce sujet d'énonciation, c'est une constance intrinsèque, c'est une constante intrinsèque. Là-dessus, vous remarquez que n'importe qui peut venir à la place de ce "je" linguistique. Est "je" celui qui le dit. En effet, je dis «je», mais toi, tu vas dire «je» tout à l'heure. Ou tu dis «je» en même temps. Est «je» celui qui le dit. Donc la formule, de la phrase-là, c'est: constante intrinsèque, variable extrinsèque. La constante intrinsèque c'est le sujet d'énonciation, le "suis-référentiel", l'embrayeur. Les variables extrinsèques, c'est l'infinité des individus qui peuvent dire «je». D'accord? Je définirais donc la phrase par sa constante intrinsèque, les variables étant nécessairement extrinsèques. C'est la forme du "je" en linguistique.
Bien. Et bien, peut-être que c'est valable pour les phrases tout ça, mais ça montre que, les phrases, c'est pas un truc bien intéressant. Car – et je ré-enchaîne avec Foucault – car, car quoi? Car, au niveau des énoncés, vous allez voir tout à fait autre chose. Un énoncé, il renvoie bien à un sujet – ça oui, pas de problème. Il renvoie à un sujet. Ah, mais, ça se complique parce que, non seulement il renvoie à un sujet, mais il risque de renvoyer à pleins de sujets, il en a plutôt trop. Vous sentez déjà que le "je" ne va pas convenir pour exprimer le sujet de l'énoncé. Il en a trop de sujets. Parce que, d'une part, voilà, d'un énoncé à l'autre, le sujet risque fort de varier en nature.

Deuxième point: pour un même énoncé, il y a bien des risques pour qu'il y ait plusieurs sujets, bien entendu qui ne se réduisent pas à un "nous", plusieurs sujets hétérogènes. Euh... oui, commençons donc. Plusieurs... Suivant les énoncés, le sujet est très différent. Ben oui. Voilà un texte curieux, tiré d'une conférence qui était *Qu'est-ce qu'un auteur?*[189]. Foucault dit: est-ce qu'un énoncé a nécessairement un auteur? Il dit: non, un énoncé peut avoir un auteur, il y a certains énoncés qui ont un auteur, notamment, par exemple, les énoncés littéraires. On me dit quelque chose, je dis: «c'est de qui ça?», on me répond: «c'est de Victor Hugo». Il y a un auteur. Donc certains énoncés ont pour sujet, sujet d'énonciation, un auteur.
Mais il y a des énoncés qui n'ont pas d'auteur. Par exemple: une lettre que j'écris. Est-ce que je vais dire: je suis l'auteur de la lettre? Oui, parfois. Je dirais «je suis l'auteur de la lettre», si c'est une lettre criminelle anonyme. A ce moment-là "auteur" ça ne signifie plus "auteur littéraire", ça signifie "auteur du délit". Une lettre anonyme a un auteur: auctor delictis! Vous voyez, je viens de faire comme Krafft-Ebing, je viens de produire un énoncé. Comme dit Foucault, les énoncés, c'est pas difficile à produire *[rire de Deleuze]*, on en produit tout le temps et pourtant ils sont rares, il dit, en effet, parce que... c'est très cohérent les deux choses... bon, peu importe. Bon, une lettre, sinon, ça n'a pas d'auteur! Ah, mais, ça n'a pas un auteur, ça a un signataire. Est-ce que la fonction "auteur", c'est la même chose que la fonction "signataire"? Non. Si j'écris à un copain: «Je ne peux pas venir au rendez-vous, salut», euh, je ne peux pas dire que je suis auteur de la lettre, je suis le signataire de

188Foucault si occupa dell'enunciato all'interno della teoria degli *speech act* in AS, pp. 110-112.
189*Qu'est-ce qu'un auteur?*, DEI n. 69, pp. 817-849.

la lettre.
Mais, si je suis Madame de Sévigné?[190] Ah, ça se complique. Je suis signataire par rapport à ma fille à qui j'écris, ma fille bien-aimée, mais je suis aussi auteur, puisque ma fille fait circuler dans les milieux littéraires, ma lettre, en disant «vous avez vu la lettre que ma mère vient de m'envoyer? Qu'est-ce qu'elle est bien!», et qu'on fait des lectures publiques de la lettre de Madame de Sévigné, elle est auteur. Voilà qu'un même énoncé a deux sujets: Mme de Sévigné comme auteur, Mme de Sévigné comme signataire, c'est pas pareil. Bon. Prenons alors un cas comme Proust, invoqué par Foucault. La première phrase de *La Recherche du temps perdu*: «Longtemps je me suis couché de bonne heure»[191]. Foucault demande, il pose une question très simple, je crois qu'on est armé pour la comprendre maintenant: est-ce que c'est une phrase? Elle reste la même. Est-ce que c'est le même énoncé? Si c'est moi qui le dis, j'ai pu le dire par hasard un jour, j'ai dit à un ami, comme ça: «oh tu sais, longtemps je me suis couché de bonne heure», sans savoir que c'était dans Proust, c'est pas une phrase très compliquée... Je ne suis pas auteur, je suis, à ce moment-là, locuteur de la phrase. Mais quand Proust l'écrit comme première phrase de la *Recherche du temps perdu*, il est auteur de la phrase. Est-ce que la phrase ne renvoie qu'à un auteur? Non, elle renvoie à un narrateur, qui n'est pas l'auteur. La phrase a deux positions de sujet: l'auteur, le narrateur. Une lettre a un signataire et pas forcément un auteur. Et, Foucault continue: un contrat a un garant. En effet c'est le terme technique, il n'a pas d'auteur. Un texte que l'on lit dans la rue, sur un mur, a un rédacteur, ce n'est pas la même chose qu'un auteur. Vous voyez, il y a énormément, il y a énormément...: auteur, rédacteur, narrateur, signataire... Enfin, la liste est ouverte, vous pouvez en inventer, vous pouvez en inventer plein. Et, j'insiste que, dans mes exemples, j'ai déjà débordé sur l'autre cas, à savoir: un même énoncé qui renvoie à plusieurs types de sujets. L'énoncé de Madame de Sévigné, l'énoncé de Proust, qui passe par un auteur et un narrateur, ou bien – pour ceux qui étaient là les autres années, on est resté là-dessus assez longtemps – l'exemple du discours indirect libre. Dans le discours indirect libre, vous avez court-circuit de deux sujets de positions absolument différentes. Je redis pour ceux qui n'étaient pas là, pour qu'ils comprennent, parce que, là, c'est lumineux.

Un énoncé de discours indirect libre c'est très intéressant, c'est exactement un énoncé que vous mettez dans une énonciation qui ne dépend pas du même sujet d'énonciation. Si vous voulez c'est: «Je lui dis de ne pas faire ce voyage. Elle prendrait toutes les précautions et n'avait pas de conseil à recevoir de moi». Vous voyez, cette forme que vous trouvez très souvent dans le roman, c'est un discours indirect libre, parce que le discours indirect, ce serait: «je lui dis de ne pas faire ce voyage, elle me répondit: qu'elle prendrait toutes les précautions et qu'elle n'avait pas de conseil à recevoir de moi», et là, il y a une espèce de rupture. «Je lui dis de ne pas faire ce voyage», il n'y a pas «elle me répondit que...», il y a «elle prendrait toutes les précautions, etc.». C'est le sujet d'énonciation "elle" qui vient se glisser dans mon énoncé dont, moi, je suis le sujet. Il y a comme glissement d'un sujet d'énonciation dans un autre sujet d'énonciation. C'est un très beau cas le discours indirect libre. Alors, les linguistes, ils sont... pour rendre compte du discours indirect libre, ils échafaudent parfois des théories passionnantes. C'est un très très beau problème. Une fois dit, quand ils sont stupides, ils disent: «le discours indirect libre, c'est un mixte de discours direct et indirect»... Ça c'est idiot, quoi,

190Deleuze si riferisce a Marie de Rabutin-Chantal, marquise de Sévigné (1626-1696), le cui *Lettres* costituiscono un classico della letteratura francese del XVII secolo. Particolare curioso, in due lettere dell'11 e 19 dicembre 1664, nelle quali si narra dell'arresto di Nicolas Fouquet, viene nominato un ufficiale giudiziario che reca l'ordine di arresto, di nome Foucault.

191AS, pp. 121-122: «Quant à un énoncé du type "Longtemps je me suis couché de bonne heure", le rapport au sujet qui énonce n'est pas le même, si on l'entend articulé au cours d'une conversation, et si on le lit à la première ligne d'un livre qui s'appelle *À la Recherche du temps perdu*. Ce sujet extérieur à la phrase, n'est-il pas tout simplement cet individu réel qui l'a articulée ou écrite? Point de signes, on le sait, sans quelqu'un pour les proférer, en tout cas sans quelque chose comme un élément émetteur. Pour qu'une série de signes existe il faut bien – selon le système des causalités – un "auteur" ou une instance productrice. Mais cet "auteur" n'est pas identique au sujet de l'énoncé; et le rapport de production qu'il entretient avec la formulation n'est pas superposable au rapport qui unit le sujet énonçant et ce qu'il énonce».

ça n'a aucun intérêt, en plus ce n'est pas vrai, grammaticalement c'est pas vrai, puisque il y a les temps grammaticaux du discours indirect qui ne correspondent pas aux temps ni de l'un ni de l'autre, donc il y a une originalité du discours indirect libre. Vous voyez: il y a immiscion d'un sujet, c'est comme un vampire, le discours indirect libre c'est: un sujet d'énonciation qui vient en vampiriser un autre. Très beau cas. Là vous avez un énoncé qui renvoie à deux sujets d'énonciation. Bien.
Ce qui revient à dire quoi? Et bien, toutes ces positions de sujet, plus je reviens à Krafft-Ebing: lui c'est encore autre chose, on pourrait continuer la liste de Foucault. Les énoncés de Krafft-Ebing, ils ne renvoient pas à un auteur, ils renvoient à quoi? Quelque chose de très très spécial dans la littérature, c'est ce qu'on appelle une compilation, un compilateur. C'est une très vieille chose, le compilateur. Heureusement qu'il y en a eu. Car c'est une chose qui, à mon avis, se forme chez les grecs et les latins. Je dis: heureusement qu'il y avait des compilateurs, puisque que, comme on n'a plus beaucoup de textes des grecs et des latins, une grande partie du peu qu'on a, nous vient de compilateurs. Alors un compilateur, par exemple, un compilateur célèbre chez les romains, très très utile, c'est une source de tout, c'est Aulu-Gelle. Aulu-Gelle, il fait un livre[192] qui est composé de petits chapitres sur: dans quelles circonstances le poète tragique a-t-il dit ceci? Et il cite cinq vers d'une tragédie perdue: vous voyez, c'est une espèce de compilation. Chez Montaigne, il y a encore une espèce d'aspect, bien qu'il ne soit pas que compilateur, une espèce de compilation en acte. C'est très important, les compilateurs, parce qu'on connaît, grâce à eux, des choses. Et bien je dirais: Krafft-Ebing est un compilateur. Les énoncés de Krafft-Ebing renvoient à une position de sujet, dès lors, compilateur.
Qu'est-ce que ça veut dire tout ça ? Je conclus rapidement ce second point. Je dirais: contrairement aux phrases qui renvoient à une constante formelle, première personne, *je* comme première personne ou sujet d'énonciation, l'énoncé renvoie à des positions variables de sujet, parfois plusieurs pour un seul, et – vous allez tout comprendre – toutes ces positions de sujet s'ordonnent dans la cohorte, dans le long cortège d'un *on* parle. Ce sont les figures d'un *on* plus profondes que tout *je*. Et, là, Foucault retrouve une nouvelle fois, Blanchot qui, à ma connaissance, est celui qui est allé le plus loin dans la direction suivante: destituer la personnologie linguistique, dénoncer les personnes grammaticales au profit d'un *il* ou d'un *on* plus profond, c'est-à-dire c'est l'anti-Benveniste. Benveniste dénonce la troisième personne comme une fausse personne, Blanchot brandit le *on* comme l'expression de la non-personne et c'est la non-personne qui est le véritable sujet de l'énoncé. Si bien que toutes les positions de sujet, toutes ces positions variables qu'on vient de voir, viennent tour à tour marquer des figures du *on* sans briser l'anonymat de ce *on*. Et c'était le rêve de Foucault, quand il disait, dans *L'ordre du discours*, «prendre ma place dans un murmure anonyme»[193]. C'est-à-dire le nom propre n'est plus qu'une figure de ce "on parle": Krafft-Ebing, Madame de Sévigné... tout ça, tout, tout, toutes les positions de sujet s'alignent comme les variables d'un "*on* parle". Vous comprenez?
Ce qui revient à dire quoi? Ce qui revient à dire, on a vu tout à l'heure, la phrase se définissait par une constante intrinsèque et des variables extrinsèques. Constante intrinsèque, c'était le "je" comme sujet d'énonciation. Variables extrinsèques: tous les individus qui pouvaient dire «je». Je dirais: l'énoncé, au contraire, se définit par un ensemble de variables intrinsèques. C'est la notion de variable intrinsèque. Et ça s'enchaîne très bien avec mon premier niveau.
Mon premier niveau disait: l'énoncé se définit par des règles de passages entre systèmes hétérogènes. Mon deuxième niveau dit: l'énoncé se définit par des variables intrinsèques, à savoir

192Aulo Gellio, *Noctes Atticae*.

193Deleuze riassume in una frase questo passaggio della Lezione di Foucault: «J'aurais aimé qu'il y ait derrière moi (ayant pris depuis bien longtemps la parole, doublant à l'avance tout ce que je vais dire) une voix qui parlerait ainsi: "Il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, il faut dire des mots tant qu'il y en a, il faut les dire jusqu'à ce qu'ils me trouvent, jusqu'à ce qu'ils me disent – étrange peine, étrange faute, il faut continuer, c'est peut-être déjà fait, ils m'ont peut-être déjà dit, ils m'ont peut-être porté jusqu'au seuil de mon histoire, devant la porte qui s'ouvre sur mon histoire, ça m'étonnerait si elle s'ouvre"» (OD, p. 8). La voce che mormora «Il faut continuer, ecc.» è quella de *L'Innommable* di Samuel Beckett.

l'ensemble des positions de sujet auxquelles il renvoie, chaque position de sujet étant, dès lors, une figure du "on". C'est un anti-personnalisme absolu: il n'y a ni constante intrinsèque, ni variable extrinsèque, il n'y a que des variables intrinsèques de l'énoncé. Et là encore c'est très proche de Labov. Labov aussi, il fait une théorie des variables intrinsèques de la langue.

Et bien, on a bien travaillé. Alors j'en suis au troisième niveau. Là vous devriez pouvoir deviner: quel est ce troisième niveau? Je vous le dis pour que vous y réfléchissiez: cette fois-ci, on revient à la proposition. On nous dit qu'une proposition a un référent, c'est-à-dire qu'elle renvoie à un état de chose. L'état de chose peut ou non remplir la référence. Je dis «le ciel est bleu». La proposition renvoie à un état de chose: «ciel bleu». Il se peut que le ciel soit noir, à ce moment-là la référence de la proposition n'est pas remplie, n'est pas effectuée. Ça n'empêche pas que la proposition a une référence. Je dirais que, dans le cas d'une proposition, il y a référence à un état de chose, c'est la constante, c'est la constante intrinsèque. Et l'état de chose est là ou n'est pas là pour remplir, pour effectuer, la référence, c'est la variable extrinsèque. Bon.
Pour un énoncé, c'est pas du tout ça. Pour un énoncé, c'est complètement différent.

Capitolo 5. Cours du 19/11/1985[194]

Alors, nous sommes sur le point, si vous vous rappelez, nous sommes sur le point le plus délicat, qui consiste à demander: mais après tout qu'est-ce que c'est qu'un énoncé concrètement? Nous savons qu'il ne se confond ni avec des mots, ni avec des phrases, ni avec des propositions. Mais comment s'en distingue-t-il? Pourquoi est-ce que c'est le point le plus délicat? C'est curieux en effet, le fait est que Foucault donne très peu d'exemple d'énoncé. Et les exemples qu'il nous donne sont des exemples qui nous font rêver. Il donne comme exemple d'énoncé – et c'est même, je crois, à bien prendre le seul exemple développé: "A, Z, E, R, T"[195]. Alors, vous voyez, le lecteur a une surprise, il dit: ah bon? C'est ça un énoncé, "A, Z, E, R, T"?
Or, qu'est-ce qu'"A, Z, E, R, T"? Encore faut-il bien voir que, à la lettre du texte de Foucault, "A, Z, E, R, T" n'est un énoncé que dans certaines conditions. Alors on a l'impression que, Foucault, il met tout son humour à cet exemple. "A, Z, E, R, T" qu'est-ce que c'est? Et bien, "A, Z, E, R, T" c'est ce que vous pouvez lire sur les premières touches du clavier d'une machine à écrire française. A, Z, E, R, T, et ça continue. Alors, c'est ça un énoncé? Vous comprenez, notre perplexité, là, redouble. Et pourquoi est-ce qu'il tient à cet exemple au point, dans *L'archéologie* de revenir plusieurs fois là-dessus, mais il nous dit: mais faites attention, "A, Z, E, R, T" distribués sur les touches de la machine à écrire française ne sont pas un énoncé. Ah bon! "A, Z, E, R, T"T distribués sur les touches du clavier ne sont pas un énoncé. En revanche, si je les recopie sur une feuille de papier, c'est un énoncé. Voilà l'exemple. Si je les recopie sur une feuille de papier, c'est un énoncé. C'est l'énoncé de quoi? Ben, c'est l'énoncé de l'ordre des lettres telles qu'elles sont distribuées sur une machine française. Bien.
Alors on aura longtemps à réfléchir sur ce point. Mais c'est dire que, d'une certaine manière, il ne nous gâte pas par les exemples, et pourquoi? On peut faire des hypothèses. Peut-être qu'il est en droit de considérer que des énoncés, il n'a jamais cessé d'en produire, dans ses livres précédents. Ça ne nous avance pas. Pourquoi est-ce qu'il ne veut pas donner d'exemple? Peut-être aussi parce que tout exemple passe par des mots, des phrases et des propositions. Il va de soi que, lorsque je dis: l'énoncé ne se confond ni avec des mots, ni avec des phrases, ni avec des propositions, ça n'empêche pas que, il n'est pas question d'énoncer un énoncé sans mot, sans phrases et sans propositions. L'énoncé s'en distingue, mais il en est inséparable. C'est pour ça que, pour notre compte, nous sommes amenés, plus concrètement, à chercher les caractères de l'énoncé, à la fois dans leurs différences et dans leur rapport inséparable avec mot, phrases et propositions.
Et je disais, on en était là, mais je voudrais revenir parce que c'est fondamental, c'est un point

---

194Transcription: Annabelle Dufourc (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=418
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=419
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=420
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=421
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=422

195AS, p. 114: «Le clavier d'une machine à écrire n'est pas un énoncé; mais cette même série de lettres A, Z, E, R, T, énumérée dans un manuel de dactylographie, est l'énoncé de l'ordre alphabétique adopté par les machines françaises». Questo esempio segue quello della «table des nombres au hasard qu'il arrive aux statisticiens d'utiliser, c'est une suite de symboles numériques qui ne sont reliés entre eux par aucune structure de syntaxe; elle est pourtant un énoncé: celui d'un ensemble de chiffres obtenus par des procédés éliminant tout ce qui pourrait faire croître la probabilité des issues successives», e porta Foucault ad affermare: «Nous voici donc en présence d'un certain nombre de conséquences négatives: une construction linguistique régulière n'est pas requise pour former un énoncé (celui-ci peut être constitué d'une série à probabilité minimale); mais il ne suffit pas non plus de n'importe quelle effectuation matérielle d'éléments linguistiques, il ne suffit pas de n'importe quelle émergence de signes dans le temps et l'espace, pour qu'un énoncé apparaisse et se mette à exister. L'énoncé n'existe donc ni sur le même mode que la langue (bien qu'il soit composé de signes qui ne sont définissables, en leur individualité, qu'à l'intérieur d'un système linguistique naturel ou artificiel), ni sur le même mode que des objets quelconques donnés à la perception (bien qu'il soit toujours doté d'une certaine matérialité et qu'on puisse toujours le situer selon des coordonnées spatio-temporelles)».

fondamental, il faudrait qu'il soit très très clair. Je voulais revenir, je disais: il y a une première grande différence. Il y a une première grande différence, en quoi consiste-t-elle? Et bien c'est que des propositions, par nature appartiennent à un système homogène et des propositions ne peuvent se dégager, par le logicien ou même par le linguiste, que dans la mesure où l'on détermine le système homogène dont elles font partie, dont elles sont des éléments. Et, en effet, je disais, vous voyez comment, à cet égard, le logicien et le linguiste procèdent de la même manière. Ils se réclament des droits d'une certaine abstraction, c'est-à-dire, dans une langue donnée, ils se réclament des conditions sous lesquelles on peut constituer cette langue comme objet scientifique. Et les conditions, c'est très simple: tailler dans la langue des systèmes homogènes. Par exemple, dans l'anglais tel qu'on le parle, on taillera un système homogène: l'"anglais standard". Et, je vous le disais, un linguiste comme Chomsky insiste énormément sur cette condition et dit: il n'y a pas de science qui ne procède ainsi, qui ne taille des systèmes homogènes. Ce qui revient à dire quoi? C'est que l'étude de la langue et des propositions dans la langue se fera dans la mesure où le système homogène est déterminé, déterminé par quoi? Il s'agira de fixer des constantes, constantes de tout ordre, des constantes intrinsèques. C'est par un ensemble de constantes intrinsèques qu'on définira le système homogène.
"Constantes intrinsèques" ça veut dire quoi ? Ben des constantes phonologiques, qui définissent un système, mais pas seulement phonologiques: constantes grammaticales, constantes sémantiques. Vous avez plusieurs niveaux de constantes intrinsèques. Ces constantes intérieures, intrinsèques, vous en trouvez explicitement chez tous les linguistes lorsqu'ils parlent, à la suite de Chomsky, d'universaux. Les universaux, c'est pas quelque chose qui se trouve réalisé dans toutes les langues, c'est les constantes intrinsèques qui déterminent un système homogène. Donc, il y aura, nous disent les linguistes, eu égard à un système, il y aura des universaux phonologiques, des universaux syntaxiques, des universaux sémantiques. Là-dessus, quand vous avez déterminé un système homogène du type "anglais standard", il est défini par des constantes intrinsèques, par exemple les traits phonologiques retenus dans le système. Bien. Vous pouvez ajouter que, là-dessus, viennent se greffer des variables extrinsèques.
Qu'est-ce que c'est que des variables extrinsèques? C'est ce dont vous pouvez faire abstraction lorsque vous développez votre étude scientifique. Les variables extrinsèques, c'est ce que les linguistes appelleront, par exemple, des traits "non-pertinents". Exemple: des variables de prononciation. C'est-à-dire: ce sont des variations en dehors du système homogène, ce sont des variations qui ne sont pas pertinentes par rapport au système considéré, elles renvoient à des déterminations extérieures, par exemple l'accent de celui qui parle telle langue. L'accent sera considéré comme non-pertinent par rapport au système. Vous me direz: il y a bien des cas où l'accent devient pertinent... Ça ne change strictement rien, parce que, lorsque vous considérez l'accent comme un caractère pertinent, à ce moment-là vous ne le traitez plus comme une variables extrinsèques, vous le traitez comme une constante qui vous permet de définir un sous-système homogène: par exemple, le français tel qu'on le parle en Picardie; alors là l'accent devient un trait pertinent. Mais il devient un trait pertinent en devenant une constante intrinsèque qui vous permet de définir un sous-système lui-même homogène. Ou bien alors, une variable ce sera quoi? Une variable extrinsèque? Ce ne sera pas forcément un trait pertinent par rapport au système, ça peut être autre chose, ça peut être un trait qui vient d'un autre système interagissant sur le premier; à ce moment-là, pour le considérer scientifiquement, ce trait, cette variable, il faut restituer l'autre système qui interagit et, à ce moment-là, le trait devient une constante de l'autre système.

Donc, si vous voulez, ce que je voudrais que vous compreniez, c'est que les démarches scientifiques aussi bien pour la logique des propositions, que pour la linguistique des propositions, joue dans une espèce de répartition constantes intrinsèques / variables extrinsèques. La constante intrinsèque étant la détermination d'un système homogène. Et chacun sait, encore une fois, que, en fait, quand nous parlons, nous ne nous cantonnons pas dans un système homogène et nous passons d'un système à un

autre. Mais l'homme de science, le linguiste comme tel, dira: ça c'est un fait et uniquement un fait. C'est vrai qu'une phrase appartient toujours à plusieurs systèmes. Oui: une phrase appartient toujours à plusieurs systèmes. Et vous pouvez citer, vous pouvez prendre un membre de phrase, vous pouvez une phrase donnée, vous pouvez dire: tel segment de la phrase appartient à tel système, par exemple "anglais standard", tel segment de la phrase appartient à un autre système, par exemple "*black English*". Bon, si vous poussez l'analyse assez loin de n'importe quelle phrase, vous verrez que la phrase est toujours à cheval sur des systèmes différents. Mais on nous dit: c'est un fait et ce n'est rien qu'un fait. Ça n'empêche pas que la linguistique ne se constitue comme science que quand elle isole des systèmes dont chacun pour son compte est homogène.

Je prends un exemple de phrase qui appartient à plusieurs systèmes. Je pense à un texte de Proust très beau, très... un des textes, il me semble, les plus comiques de Proust, où c'est une grande réception, c'est une grande réception chez les Guermantes, et on accueille un grand-duc de Russie[196].
Le grand-duc, il ne connaît pas bien la France, il ne connaît pas bien les usages de la France, il connaît plutôt déjà, il connaît seulement les milieux un peu bizarres, quoi, les danseuses tout ça, les danseuses, les cabarets, mais il ne connaît pas encore le monde de Saint-Germain. Alors il vient là, tout le monde euh... le grand-duc c'est très important, toute la noblesse française, toute l'aristocratie française présente ses devoirs au grand-duc et puis c'est un langage d'une politesse aristocratique très poussé. Et puis il y a une duchesse française, il y a un jet d'eau, il y a un jet d'eau dans la cour, et puis il y a une duchesse française qui passe, qui veut être présentée au grand-duc et elle passe le long du jet d'eau. A ce moment-là, il y a un coup de vent et la duchesse française est inondée. Et le grand-duc, qui a déjà un peu trop bu, regarde, voit la duchesse qui est très honteuse d'être ainsi inondée, sa belle robe toute mouillée, elle est très gênée, elle se fait remarquer, d'autre part elle est furieuse et le grand-duc, lui, au contraire, il croit qu'elle a fait ça pour le faire rire, il ne connaît pas les coutumes françaises, il se dit «tiens...» et, croyant être tout à fait dans la note, il se met à applaudir et il crie: «bravo la vieille!». La phrase de Proust est une très longue phrase à la Proust, sublime phrase, où on apprend, dans le courant de la phrase, qui a des subordonnées etc., que le grand-duc se dresse et crie «bravo la vieille!». C'est typiquement cette phrase où je passe d'un système à l'autre. Je passe d'un système "énoncé de mondanité" – «permettez-moi grand-duc de vous présenter la duchesse» –, à tout à fait autre chose c'est-à-dire un système de "langage canaille" – «bravo la vieille!».
Qu'est-ce que dira un linguiste? Un linguiste dira: ça n'a aucun intérêt, ce sont des variables extrinsèques. Et ces variables extrinsèques il dira: ben oui, bien sûr il y a passage d'un système à un autre, ça n'empêche pas que chaque système est homogène pour son compte, vous avez un système de langage canaille dont vous pouvez faire l'étude linguistique et puis vous avez un système de

196Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe II*, chap. 1: «Un de ces petits accidents, qui ne se produisaient guère qu'au moment où la brise s'élevait, fut assez désagréable. On avait fait croire à Mme d'Arpajon que le duc de Guermantes – en réalité non encore arrivé – était avec Mme de Surgis dans les galeries de marbre rose où on accédait par la double colonnade, creusée à l'intérieur, qui s'élevait de la margelle du bassin. Or, au moment où Mme d'Arpajon allait s'engager dans l'une des colonnades, un fort coup de chaude brise tordit le jet d'eau et inonda si complètement la belle dame que, l'eau dégoulinante de son décolletage dans l'intérieur de sa robe, elle fut aussi trempée que si on l'avait plongée dans un bain. Alors, non loin d'elle, un grognement scandé retentit assez fort pour pouvoir se faire entendre à toute une armée et pourtant prolongé par période comme s'il s'adressait non pas à l'ensemble, mais successivement à chaque partie des troupes; c'était le grand-duc Wladimir qui riait de tout son coeur en voyant l'immersion de Mme d'Arpajon, une des choses les plus gaies, aimait-il à dire ensuite, à laquelle il eût assisté de toute sa vie. Comme quelques personnes charitables faisaient remarquer au Moscovite qu'un mot de condoléances de lui serait peut-être mérité et ferait plaisir à cette femme qui, malgré sa quarantaine bien sonnée, et tout en s'épongeant avec son écharpe, sans demander le secours de personne, se dégageait malgré l'eau qui souillait malicieusement la margelle de la vasque, le Grand-Duc, qui avait bon coeur, crut devoir s'exécuter et, les derniers roulements militaires du rire à peine apaisés, on entendit un nouveau grondement plus violent encore que l'autre. "Bravo, la vieille!" s'écriait-il en battant des mains comme au théâtre».

langage mondain dont vous pouvez faire aussi l'étude linguistique. Bon, chacun sera défini par ses constantes. Donc on est toujours pris, il me semble – ce que je dis vaut pour toute la linguistique – on est toujours pris dans cette exigence des pseudo-sciences... Enfin, non, je retire, on est toujours pris dans cette exigence scientifique: ou bien constantes intrinsèques, ou bien variables extrinsèques.

Là-dessus qu'est-ce que c'est qu'un énoncé? Et bien, un énoncé, ce n'est ni une proposition, ni une phrase. Parce qu'une phrase, on vient de le voir, elle est faite de segments dont chacun appartient à un système homogène. Une proposition, elle est tout entière dans un système homogène. Bien, un énoncé *à la Foucault* n'est ni phrase, ni une proposition. Pourquoi? Parce que ce qui le définit, c'est la variation inhérente qui le fait passer, qui le fait passer intrinsèquement d'un système à un autre.
Ce qui revient à dire quoi? C'est qu'un énoncé est inséparable d'un champ de vecteurs. Un énoncé est inséparable d'un champ de vecteurs, les vecteurs étant les flèches directionnelles par lesquelles l'énoncé ne cesse de passer d'un système à un autre système, d'un autre système à un troisième, ou revenir au premier et vous n'aurez pas le dessin d'un énoncé si vous ne suivez pas ces flèches et, si un linguiste me dit «mais voyons c'est pour des raisons extrinsèques»! C'est pas vrai puisque le langage les exprime avec des variables intrinsèques. En d'autres termes... non pas en d'autres termes, en mêmes termes, l'énoncé c'est, c'est la variation inhérente, la variation intrinsèque par laquelle je passe et ne cesse de passer d'un système à un autre[197].

En d'autres termes, il n'y a pas d'énoncé homogène. L'hétérogénéité est la règle de l'énoncé. Pourquoi est-ce que c'est la règle de l'énoncé? Il n'y a plus qu'à se laisser pousser, quoi, c'est la règle de l'énoncé. Parce que l'énoncé a bien une régularité, il n'a aucune homogénéité. La régularité de l'énoncé, c'est quoi, c'est sa règle de passage. Les règles de l'énoncé, c'est le contraire des règles propositionnelles. Les règles propositionnelles, ce sont les règles d'après lesquelles une proposition appartient à tel ou tel système défini par des constantes intrinsèques et défini comme homogène. L'énoncé, au contraire, il n'a que des règles de passage, des règles de variation, c'est ça qui définit sa régularité. En d'autres termes, les règles de l'énoncé sont des règles de variation, des règles elles-mêmes variables.
D'où le rapprochement que je faisais avec le linguiste Labov, lorsque je disais que, à mon avis, Labov est le seul à avoir vu quelque chose de fondamental, à savoir qu'il n'y avait pas de système homogène dans la langue et je suis frappé à quel point le dialogue, la polémique Labov-Chomsky, c'est comme toutes les polémiques, une polémique de sourds. Puisque Chomsky répond à Labov, à peu près, il lui dit: «ben évidemment, mais ce que vous dites ça n'a aucun intérêt, tous les linguistes savent que, en fait, une langue mélange plusieurs systèmes» Mais il ajoute: «ça n'a aucun intérêt, parce qu'une étude scientifique de la langue ne commence qu'à partir du moment où, par abstraction, on distingue des systèmes homogènes». Labov dit: «c'est pas la question». Ce que Labov prétend, c'est qu'il n'est pas légitime de séparer dans une langue des systèmes homogènes, puisqu'il n'y a que des passages d'un système à un autre et que tout élément de la langue est lui-

197Più in generale: «L'archéologie ne prend donc pour modèle ni un schéma purement logique de simultanéités; ni une succession linéaire d'événements; mais elle essaie de montrer l'entrecroisement des relations nécessairement successives et d'autres qui ne le sont pas. Ne pas croire par conséquent qu'un système de positivité, c'est une figure synchronique qu'on ne peut percevoir qu'en mettant entre parenthèses l'ensemble de processus diachronique. Loin d'être indifférente à la succession, l'archéologie repère les *vecteurs temporels de dérivation*» (AS, pp. 219-220). Lo stesso dislocamento epistemologico è all'opera quando l'archeologia cerca di determinare le condizioni di possibilità dei processi storici: «[Il s'agit] de prendre par rapport à [l'assignation d'influences, d'échanges, d'informations transmises, de communications] un recul mesuré, de décaler le niveau d'attaque de l'analyse, de mettre au jour ce qui les a rendus possibles; de repérer les points où a pu s'effectuer la projection d'un concept sur un autre, de fixer l'isomorphisme qui a permis un transfert de méthodes ou de techniques, de montrer les voisinages, les symétries ou les analogies qui ont permis les généralisations; bref, de décrire le champ de vecteurs et de réceptivité différentielle (de perméabilité et d'imperméabilité) qui, pour le jeu des échanges, a été une condition de possibilité historique» (AS, p. 211).

même un tel passage c'est-à-dire inséparable d'un vecteur par lequel on passe d'un système à un autre. Si bien qu'un énoncé est strictement inséparable de ces lignes de variation inhérentes.
Dès lors, lorsque Foucault parlera d'une famille d'énoncés, il y a surtout un contresens qu'il faut éviter. Le contresens qui serait induit par le mot "famille", ce serait de croire qu'une famille d'énoncés, c'est un groupe d'énoncés semblables, homogènes en quelque façon. Ah... vous voyez, vous devinez déjà, maintenant, j'espère, l'énormité de l'erreur. Ce que Foucault appelle une famille d'énoncés, c'est exactement le contraire: puisqu'il n'y a pas d'énoncés homogènes[198]. Ce qu'on appelle un énoncé, c'est une règle de passage d'un système homogène à un autre système homogène, règle intérieure à la langue. Dès lors une famille d'énoncés est faite d'énoncés hétérogènes pour la simple raison que chaque énoncé est lui-même hétérogène avec soi. L'énoncé c'est l'hétérogénéité, il n'y a pas d'énoncé et il n'y a pas de fragment d'énoncé qui ne soit déjà passage d'un système à un autre qui en diffère qualitativement. Simplement il faut trouver et trouver l'énoncé, ce sera trouver toutes les lignes de variation inhérentes qui travaillent l'énoncé. Donc il n'y a des groupements que d'énoncés hétérogènes puisque chaque énoncé est déjà hétérogène avec soi. Si bien qu'une famille d'énoncés, ce sera simplement le groupe des énoncés entre lesquels il y a règle de passage.
Par parenthèses, si vous comprenez tout ceci, vous comprenez du même coup en quoi Foucault peut dire: «je n'ai jamais été structuraliste»[199]. Car qu'est-ce que c'est qu'une structure? Par définition, une structure – j'avais pas dit le mot pour que ce soit pas trop compliqué, mais maintenant c'est simple – c'est un système déterminé comme homogène en fonction de constantes intrinsèques. Même si ces constantes sont des rapports. Ça va de soi. Je ne dis pas que les constantes soient forcément des termes, en phonologie les constantes sont des rapports phonologiques. Si bien que nous pouvons progresser un peu dans la terminologie que Foucault se choisit, à savoir, chaque fois que vous trouverez dans *L'archéologie du savoir* «famille d'énoncés»[200] ne croyez surtout pas qu'il s'agit d'énoncés homogènes: *[coupure]* c'est un milieu de dispersion.
Une famille d'énoncés, c'est un milieu dans lequel les énoncés hétérogènes se disséminent, se distribuent. Dès lors, le champ de vecteurs qui est constitutif de l'énoncé va définir... – le champ de vecteurs, c'est-à-dire les règles de passage d'un système à l'autre au niveau d'un énoncé – ce champ

198AS, p. 52: «A propos de ces grandes familles d'énoncés qui s'imposent à notre habitude – et qu'on désigne comme *la* médecine, ou *l'*économie, ou *la* grammaire – , je m'étais demandé sur quoi elles pouvaient fonder leur unité. [...] J'ai trouvé des formulations de niveaux bien trop différents et de fonctions bien trop hétérogènes pour pouvoir se lier et se composer en une figure unique et pour simuler, à travers le temps, au-delà des œuvres individuelles, une sorte de grand texte ininterrompu. […] Or, on trouve plutôt des possibilités stratégiques diverses qui permettent l'activation de thèmes incompatibles, ou encore l'investissement d'un même thème dans des ensembles différents. De là l'idée de décrire ces dispersions elles-mêmes; de chercher si, entre ces éléments qui, à coup sûr, ne s'organisent pas comme un édifice progressivement déductif, ni comme un livre démesuré qui s'écrirait peu à peu à travers le temps, ni comme l'œuvre d'un sujet collectif, on ne peut pas repérer une régularité».

199Cfr. ad esempio, nella conversazione con Duccio Trombadori *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 281, pp. 860-914: «J'avais écrit *L'Archéologie du savoir* avant 1968, même si elle n'a été publiée qu'en 1969. C'était un travail en écho aux discussions sur le structuralisme, lequel me semblait avoir jeté un grand trouble et une grande confusion dans les esprits. Vous avez rappelé un peu plus haut la critique de Piaget à mon égard. Eh bien, je me souviens qu'à l'époque un élève de Piaget, précisément, m'envoya l'un de ses textes dans lequel il était expliqué comment il manquait, chez moi, une théorie du structuralisme, bien que j'eusse fait effectivement une analyse structurale. À son tour, Piaget publia, quelques mois plus tard, un livre dans lequel on parlait de moi comme d'un théoricien du structuralisme auquel il manquait l'analyse des structures. Exactement le contraire de ce que pensait son élève. Vous comprendrez que, lorsque même un maître et son disciple ne sont pas capables de se mettre d'accord sur ce que signifient structuralisme et structure, la discussion est faussée et devient inutile. Même les critiques de mes travaux ne savaient pas bien de quoi ils étaient en train de parler. Aussi ai-je essayé d'indiquer moi-même comment mes travaux tournaient tous autour d'un ensemble de problèmes du même ordre; à savoir comment il était possible d'analyser cet objet particulier que sont les pratiques discursives dans leurs règles internes et dans leurs conditions d'apparition» (p. 891). Nella stessa intervista, Foucault afferma che «le structuralisme ou la méthode structurale au sens strict n'ont servi tout au plus que de point d'appui ou de confirmation de quelque chose de beaucoup plus radical: la remise en question de la théorie du sujet» (p. 871).

200In realtà l'espressione "famiglia di enunciati" è presente in AS solo una volta, alla già citata p. 52; a p. 75, "famiglia di concetti" (nell'opera di Linneo).

de vecteurs ou ces règles de passage vont définir ce que Foucault appelle l'espace associé ou adjacent de l'énoncé. L'énoncé se définira par son espace associé ou adjacent. Qu'est-ce que c'est que l'espace associé ou adjacent ? Hmmmm... *[silence]* Qu'est-ce que c'est que... je ne sais plus ce que je voulais dire. Ouais, bon, ben c'est le champ de vecteurs quoi, hein? C'est le champ de vecteurs. C'est essentiel, ça, vous comprenez, parce que, peut-être, vous serez moins étonné quand, plus tard, on verra que Foucault nous dit aussi: une courbe est un énoncé.

Une courbe est un énoncé, en tout cas tout énoncé se définit par le champ de vecteurs qui lui est associé. Reprenez l'exemple que je vous donnais avec Krafft-Ebing, j'espère l'avoir rendu plus clair. Dans une même phrase, Krafft-Ebing passe d'un système, l'allemand, l'allemand standard, à un autre système, le latin. Un linguiste dira quoi? Un linguiste dira: vous voyez? Ben il y a deux systèmes homogènes: le système allemand, le système latin. Il ajoutera: d'accord Krafft-Ebing passe, dans la même phrase, du système allemand au système latin, chacun défini par ses constantes, mais, s'il fait ça, ça n'a aucun intérêt pour nous, linguistes, dira le linguiste. Pourquoi? Parce que c'est pour des raisons extrinsèques. Raisons extrinsèques de quelle nature? La pudeur ou la censure. Ce qu'il a à dire est trop cru, alors il se met à parler latin.
Foucault dirait, il me semble: rien du tout! D'accord, il se trouve que c'est pour des raisons extrinsèques, d'accord, qu'il se met tout d'un coup à parler latin, mais ça n'empêche pas qu'au niveau de l'énoncé, il y a des règles de passage intrinsèques, il y a une ligne de variation inhérente, et qu'un énoncé de Krafft-Ebing peut être défini comme ceci: un champ de vecteurs qui détermine le passage du système allemand au système latin. En d'autres termes: la pudeur et la censure ne peuvent pas être considérées simplement comme des variables extrinsèques, c'est aussi, dans l'énoncé de manière inhérente, des règles de passage. Et, si vous considérez, n'importe quel énoncé, vous verrez qu'il y a l'équivalent. Tout système, tout énoncé, est entre plusieurs langues et passe d'une langue à une autre. Vous prenez un énoncé scientifique quelconque, vous apercevrez qu'il ne cesse de passer..., là Foucault donne un très bon exemple, d'un énoncé scient... p. 48 de *L'archéologie*: «Si unité il y a...», il prend l'exemple d'un énoncé clinique au XIXème siècle, un énoncé de médecine clinique... ou bien, non, c'est d'ailleurs pas un énoncé de médecine clinique, je crois que c'est un énoncé d'anatomie pathologique, mais ça importe peu. Un énoncé type Bichat ou Laennec. Et il nous dit: «Si unité il y a, dans un tel énoncé, le principe n'en est pas une forme déterminée d'énoncés», c'est-à-dire le principe n'est pas un système homogène. «Ne serait-ce pas plutôt l'ensemble des règles qui ont rendu simultanément ou tour à tour possibles» – j'ajoute les numéros: premièrement, «des descriptions purement perceptives, c'est-à-dire des énoncés de description, mais aussi», deuxièmement, «des observations médiatisées par des instruments, c'est-à-dire des énoncés par instrument» – troisièmement, «des protocoles d'expériences de laboratoire» – des énoncés protocoles, ce qui est très très différent, «des calculs statistiques» – encore c'est un type d'énoncés différent, «des règlements institutionnels, des prescriptions thérapeutiques».
Un énoncé d'anatomie pathologique au XIXème siècle – on en dira autant de n'importe quel énoncé – est à cheval sur un ensemble de systèmes homogènes, ne se réduit jamais à un seul système, mais consiste en un champ de vecteurs qui nous fait passer tout le temps d'un système à l'autre, et jamais vous ne trouverez, et jamais vous ne vous trouverez dans la situation: système homogène en équilibre. Jamais. Est-ce que c'est un rêve de science ? Non peut-être que c'est un rêve de pseudo-science, puisque dès que la science avance, elle détruit se propres systèmes d'équilibre, voyez la physique, voyez la chimie etc. Rien ne peut être défini en équilibre. Bon, voilà: voilà ce que je voulais dire. Voilà le premier point.
C'est... Je dirais que ce premier point me permet de définir l'énoncé comme fonction primitive – je dis ça par commodité parce que... quoique Foucault n'emploie pas ce mot – comme fonction primitive au sens où les mathématiques distinguent "fonction primitive" et "fonctions dérivées". La primitive et les dérivées. Je dis donc: l'énoncé comme fonction primitive, c'est le champ de vecteurs associé à l'énoncé, c'est-à-dire sa règle de passage qui n'est pas plus générale que lui. Ce sont des

règles qui ne sont pas plus générales que l'énoncé contrairement à ce qui se passe dans la linguistique et dans les structures. C'est-à-dire l'énoncé comme règle de passage d'un système à l'autre toujours, à quelque niveau que vous le preniez et si petit soit l'élément que vous considériez. Si bien que, par nature, un énoncé ne peut pas être séparé de son rapport avec d'autres énoncés. Puisque sa règle c'est l'hétérogénéité. D'où l'idée de la famille d'énoncés ou de ce que Foucault appellera parfois «une multiplicité», et il opposera la multiplicité à la structure[201]. Ça, c'est le premier point. La fonction primitive c'est le champ de vecteurs associé. C'est ça que je voudrais qui soit très clair. Ça doit l'être maintenant. Pas de problème? Pas de question, Pas... Voilà. D'où, j'avais entamé, l'autre aspect. Une deuxième grande différence.

Deuxième grande différence, qui cette fois porte sur ceci: non plus, comme nous venons de voir, non plus le rapport de l'énoncé à d'autres énoncés avec lesquels il forme une famille, en vertu des règles de passage, ah ah ah... c'est plus ça! Ça n'est plus les règles de variation inhérentes, le rapport de l'énoncé avec d'autres énoncés, ça va être quoi? Ça va être le rapport de l'énoncé avec ce qui lui sert de sujet, d'objet et de concept.
Et le grand thème de Foucault ça va être: le sujet de l'énoncé, l'objet de l'énoncé et le concept de l'énoncé sont des fonctions dérivées de l'énoncé lui-même. Et l'on peut définir, en second lieu, on peut définir l'énoncé, non plus comme fonction primitive, mais par rapport à ses fonctions dérivées et on peut le définir par ses fonctions dérivées, c'est-à-dire la place du sujet, la place de l'objet et la place du concept[202]. Ce qui signifie quoi?
Ce qui signifie que on sait déjà ce à quoi il faut s'attendre, que le sujet de l'énoncé ne sera pas la même chose que le sujet de la phrase ou de la proposition, que l'objet de l'énoncé ne sera pas la même chose que l'objet de la proposition et que le concept de l'énoncé ne sera pas la même chose que le signifié du mot. Donc on va retrouver, au niveau de ce second domaine, on va retrouver les mêmes résultats, mais sous un autre aspect. Et, cette fois-ci, les fonctions dérivées de l'énoncé, c'est ce qui apparaît non plus comme la fonction primitive qui apparaissait dans un espace associé ou adjacent, dans la terminologie de Foucault, les fonctions dérivées - c'est-à-dire le sujet de l'énoncé, l'objet de l'énoncé, les concepts de l'énoncé - apparaissent dans un espace "corrélatif" de l'énoncé[203]. Si bien que l'énoncé se définira à la fois par son espace associé, le champ de vecteurs, et par son espace corrélatif que nous n'avons pas encore défini, mais dont nous savons seulement que cet espace corrélatif "expose" le sujet de l'énoncé, l'objet de l'énoncé et le concept de l'énoncé.

Bon. Vous voyez, quoi. Donc, essayons de déterminer les fonctions dérivées, puisqu'on peut aussi bien définir, on peut définir l'énoncé par sa fonction primitive – ça c'est fait – et dans la mesure où

---

201 AS, p. 205: «Bien différente, en cela encore, des descriptions épistémologiques ou "architectoniques" qui analysent la structure interne d'une théorie, l'étude archéologique est toujours au pluriel: elle s'exerce dans une multiplicité de registres; elle parcourt des interstices et des écarts; elle a son domaine là où les unités se juxtaposent, se séparent, fixent leurs arêtes, se font face, et dessinent entre elles des espaces blancs».

202 AS, p. 261: «Si j'ai suspendu les références au sujet parlant, ce n'était pas pour découvrir des lois de construction ou des formes qui seraient appliquées de la même manière par tous les sujets parlants, ce n'était pas pour faire parler le grand discours universel qui serait commun à tous les hommes d'une époque. Il s'agissait au contraire de montrer en quoi consistaient les différences, comment il était possible que des hommes, à l'intérieur d'une même pratique discursive parlent d'objets différents, aient des opinions opposées, fassent des choix contradictoires; il s'agissait aussi de montrer en quoi les pratiques discursives se distinguaient les unes des autres; bref, j'ai voulu non pas exclure le problème du sujet, j'ai voulu définir les positions et les fonctions que le sujet pouvait occuper dans la diversité des discours».

203 Cfr. AS, p. 270: «En cherchant à définir, hors de toute référence à une subjectivité psychologique ou constituante, les différentes positions de sujet que peuvent impliquer les énoncés, l'archéologie croise une question qui est posée aujourd'hui par la psychanalyse; en essayant de faire apparaitre les règles de formation des concepts, les modes de succession, d'enchainement et de coexistence des énoncés, elle rencontre le problème des structures épistémologiques; en étudiant la formation des objets, les champs dans lesquels ils émergent et se spécifient, en étudiant aussi les conditions d'appropriation des discours, elle rencontre l'analyse des formations sociales. Ce sont pour l'archéologie autant *d'espaces corrélatifs*».

vous n'avez pas de question à poser, c'est acquis – et on peut le définir aussi par ses fonctions dérivées. Alors on a vu, la dernière fois, et on en était là je crois, mais c'est tellement délicat que j'avais le souci de reprendre, on a vu le premier aspect, la première dérivée de l'énoncé, à savoir : qu'est-ce que le sujet de l'énoncé? Et Foucault nous dit: et ben le sujet de l'énoncé, c'est pas du tout le sujet d'énonciation de la phrase. Le sujet d'énonciation de la phrase, nous avons vu comment, là encore, le linguiste pouvait l'assigner au niveau du discours sous la forme de l'embrayeur ou du suis référentiel. J'avais pris comme exemple typique la linguistique de Benveniste. Le *je* comme première personne, mais vraie première personne, c'est-à-dire comme suis référentiel. «Je me promène» n'est pas un vrai *je*. Pourquoi? Parce que c'est un *je* strictement assimilable à un *il*. Il n'y a pas de différence de nature entre les deux propositions: «Je me promène» et «il se promène». Si vous dites «Je me promène», il n'y a pas de différence de nature avec «Pierre se promène». En revanche, en revanche. Si vous dites «Je le jure», il y a une différence de nature avec «il le jure». Et pourquoi? C'est parce que, quand vous dites «il le jure», vous décrivez, exactement comme quand vous dites «il se promène» ou «je me promène». Quand vous dites «Je le jure», vous ne décrivez pas, vous jurez, c'est-à-dire vous le faites. Quand vous dites «Je me promène», vous ne le faites pas. Quand vous dites «Je le jure», vous jurez. En d'autres termes, le *je* à la première personne est là non-assimilable à un *il*, car lorsque vous dites «il le jure», vous ne faites rien, vous décrivez, mais, quand vous dites «Je le jure» c'est autre chose. Là vous avez une butée, vous butez sur l'irréductibilité du *je* à un *il*, c'est-à-dire le *je* comme première personne pure, comme embrayeur ou comme suis référentiel.
Or c'est peut-être vrai. Foucault dit, mais c'est peut-être vrai pour le sujet d'énonciation de la phrase, mais: est-ce que c'est vrai pour l'énoncé? Non. Pourquoi? Parce que c'est vrai que la phrase dérive d'un sujet d'énonciation. La phrase dérive d'un sujet d'énonciation: le sujet qui la prononce. Tandis que, l'énoncé, il ne dérive pas de son sujet, c'est même l'inverse. C'est la place du sujet qui dérive de l'énoncé. D'où je dirais à la lettre: la place du sujet est une fonction dérivée de l'énoncé. Tout dépend de l'énoncé. Un l'énoncé étant donné, il renvoie à une position de sujet très variable d'après sa nature. Ah bon? Mais alors, sentez: on retrouve exactement le même truc que tout à l'heure. Et c'est pas étonnant. Je disais tout à l'heure: les conceptions logiques ou linguistiques opèrent par constantes intrinsèques / variables extrinsèques. L'énoncé nous présente une tout autre donnée, les lignes de variation inhérentes ou intrinsèques.

Maintenant, si je reviens à la conception du le sujet de l'énonciation de la phrase chez Benveniste. Je dirai: c'est la même chose. Il opère par constantes intrinsèques et variables extrinsèques. En effet, la constante intrinsèque, c'est quoi? C'est la forme de la première personne, c'est l'embrayeur, comme constante intrinsèque, d'où la phrase, d'où la phrase quelle qu'elle soit, va dériver. Toute phrase dérive d'un sujet d'énonciation, c'est-à-dire d'un *je* première personne qui agit, non pas comme sujet de l'énoncé, mais comme le sujet de l'énonciation. Je dirais: l'embrayeur est une constante intrinsèque. Et si on me dit en effet: qui est *je*? Je réponds: linguistiquement, n'importe qui, c'est-à-dire est *je* celui qui le dit. Est *je* celui qui "je". Ça marque bien quel point *je* est linguistiquement une constante intrinsèque de ce que Benveniste appelle le discours. Et je dis: toute cette manière de penser opère par constantes intrinsèques et variables extrinsèques. La variable extrinsèque c'est qui? C'est quoi? C'est celui qui dit «je». C'est-à-dire ça peut être n'importe qui. Est *je* celui qui le dit. Dans la formule: «est *je* celui qui le dit», vous avez réunis la position d'une constante intrinsèque et le jeu des variables extrinsèques, ça peut être vous, vous, vous ou moi. Bon. Faut pas s'étonner que, au niveau de l'énoncé, tout change. L'énoncé renvoie à la place, à une position, à une place de sujet fondamentalement variable. C'est une variable intrinsèque. Loin que l'énoncé dérive d'une position de sujet constante, une position relative de sujet dérive de l'énoncé et dépend de sa nature. C'est dire que le sujet de l'énoncé, comme dira Foucault – enfin non, il ne le dit pas, enfin ça fait rien, il le pense – euh... ça veut dire que euh... est une variable intrinsèque, la position de sujet de l'énoncé est une variable intrinsèque qui découle de l'énoncé lui-même. D'où les

exemples que je vous donnais la dernière fois, là qui sont des exemples de Foucault lui-même: un texte littéraire a un auteur, voilà une position de sujet, mais une lettre n'a pas un auteur, elle a un signataire, un contrat a un garant, euh un recueil de textes a un compilateur etc. Tout ça, c'est des positions de sujet et que vous ne pouvez pas ramener à la forme d'un *je*. Ce sont des fonctions dérivées de l'énoncé, c'est des variables intrinsèques de l'énoncé. Et bien plus: je vous rappelais qu'un même énoncé peut avoir plusieurs positions de sujet. Une lettre de Mme de Sévigné, je vous disais la dernière fois, a évidemment un signataire, Mme de Sévigné dans la mesure où sa lettre s'adresse à sa fille, mais elle renvoie aussi à un auteur dans la mesure où elle circule dans les milieux littéraires du XVIIème siècle et où la fille en donne copie et lecture. A ce moment-là Mme de Sévigné est un auteur.
Revenons au cas de Proust. Le texte de *À la recherche du temps perdu* renvoie à un auteur qui est Proust, position de sujet, mais passe aussi par un narrateur, qui n'est pas la même chose que l'auteur et qui est aussi une position de sujet. Quel rapport y a-t-il entre l'auteur et le narrateur est un problème que par exemple des critique très profonds comme Genette ont étudié de très près, ou comme Barthes avait étudié de très près. Je vous citais la dernière fois le discours indirect libre, qui m'intéresse particulièrement, comme, décidemment, un très beau cas d'énoncé qui renvoie simultanément à plusieurs sujets insérés les uns dans les autres. C'est un énoncé qui a plusieurs positions de sujet. Bon, je dirais donc que le sujet est une variable intrinsèque de l'énoncé. Il dérive de l'énoncé et non l'inverse. Mais, alors, ces positions de sujet qui peuvent être multiples – vous voyez toujours le thème de la multiplicité chez Foucault – qui peuvent être multiples pour un même énoncé, non seulement la position de sujet varie d'un énoncé à un autre, loin que tous les énoncés aient une position de sujet commune qui serait le sujet d'énonciation, le *je*, là, non seulement ça varie d'un énoncé à un autre, mais un même énoncé a plusieurs positions de sujet. Dès lors ces positions de sujet, c'est quoi? Il faut dire que c'est littéralement les modulations de quoi? Les modulations d'une troisième personne, c'est-à-dire les variations intrinsèques de la troisième personne, d'un *il* infiniment plus profond que tout *je*. Qu'est-ce que c'est que ce *il*? De même que, tout à l'heure je disais, faites attention le *je* de Benveniste n'est pas n'importe quel *je*, ben... c'est le *je* de l'énonciation, c'est pas le *je* de «je me promène», c'est le *je* de «je le jure».

De même je dirais – mais ça renverse tout – le *il* de Blanchot ou de Foucault n'est pas n'importe quelle troisième personne, ils renverseraient complètement le schéma. Ils diraient même: oh, ben oui, le *il* de «il se promène», au sens de «Pierre se promène» est assimilable à un *je*, ils feraient les réductions inverses, Blanchot et Foucault, le vrai *il* c'est quoi ? C'est le *on*: c'est le *on* inassignable. Ceux qui connaissent Blanchot se rappellent les pages très belles de Blanchot sur «on meurt»: «on meurt», idée infiniment plus profonde et expression infiniment plus profonde que «je meurs»[204]. «On souffre». C'est ça la troisième personne. Elever quelque chose, élever une expression à la puissance du *on*.
Et l'intense valorisation du *on* chez Blanchot signifie quoi déjà chez lui? Ça signifie une chose très simple: toutes les positions de sujet ne sont que la modulation d'un *on* anonyme. D'un *on* qui est une non-personne. Et on dirait que c'est un Benveniste retourné complètement. Le secret de l'énoncé est du côté de la non-personne, on ne peut même plus dire la troisième personne, quand on dégage du *il* le *on*. On atteint au domaine de la non-personne et les positions de sujet sont les variables intrinsèques de la non-personne, les variables intrinsèques du *on*. «On parle»: les sujets, quels qu'ils soient, comme sujets de l'énoncé, les sujets de l'énoncé sont les variables intrinsèques du «on

204Cfr. Maurice Blanchot, "Le renversement radical", in *L'Espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 321-324: «La mort ne serait plus "la possibilité absolument propre", ma propre mort, cet événement unique qui répond à la prière de Rilke: "O Seigneur, donne à chacun sa propre mort", mais au contraire ce qui n'arrive jamais à moi, de sorte que jamais je ne meurs, mais "on meurt", on meurt toujours autre que soi, au niveau de la neutralité, de l'impersonnalité d'un il éternel. [...] *On meurt*: ce n'est pas là la formule rassurante destinée à égarer un moment redoutable. *On meurt*: anonyme est celui qui meurt, et l'anonymat est l'aspect sous lequel l'insaissable, le non-limité, le non-situé s'affirment le plus dangereusement auprès de nous» (p. 323).

parle». Vous me direz: «on parle», qu'est-ce que ça veut dire?
Bon euh, un texte de Blanchot particulièrement prenant je trouve qui se propose de commenter Kafka[205]. Je lis le texte, je souhaite même pas le commenter, parce que... c'est question de... si ça vous dit quelque chose quoi ce texte... «Il ne me suffit donc pas d'écrire....», c'est dans *La part du feu,* page 29, c'est à propos de Kafka. «Il ne me suffit donc pas d'écrire: je suis malheureux». C'est le texte de Blanchot le plus net, je crois, où il s'en prend, implicitement, puisqu'il ne dit rien, sous-entendu, s'en prend aux linguistes et à la théorie des embrayeurs. «Il ne me suffit donc pas d'écrire, "je" suis malheureux. Tant que je n'écris rien d'autre, je suis trop près de moi, trop près de mon malheur, pour que ce malheur devienne vraiment le mien sur le mode du langage: je ne suis pas encore vraiment malheureux. Ce n'est qu'à partir du moment où j'en arrive à cette substitution étrange: il est malheureux, que le langage commence à se constituer en langage malheureux pour moi, à esquisser et à projeter lentement le monde du malheur tel qu'il se réalise en lui. Alors, peut-être, je me sentirais en cause et ma douleur s'éprouvera sur ce monde d'où elle est absente, où elle est perdue et moi avec elle, où elle ne peut ni se consoler, ni s'apaiser ni se complaindre, où étrangère à elle-même elle ne demeure ni ne disparaît et dure sans possibilité de durer. Poésie est délivrance. Mais cette délivrance signifie qu'il n'y a plus rien à rien à délivrer, que je me suis engagé en un autre où pourtant je ne me retrouve plus». Bon. Euh. Oui oui oui oui oui. Alors bon. Euh. *On*: voilà que les positions de sujet sont les variantes intrinsèques d'un *on* parle.

Et quand Foucault reprend ce thème de Blanchot, il le renouvèle très profondément pourquoi? Parce que – et là je ne voudrais pas revenir là-dessus, je fais juste un raccord – vous vous rappelez qu'on a vu à quel point la théorie de l'énoncé chez Foucault avait besoin d'un "on parle", d'un *on* parle dont quel est le statut chez Foucault? Si je dis ça a besoin d'un *on* parle, il n'y a pas encore de différence Foucault-Blanchot. Même il faudrait dire: là il reçoit son inspiration de Blanchot, et c'est vrai. Mais c'est pas qu'il rompe avec Blanchot, c'est qu'il va dans une direction qui n'est plus celle de Blanchot lorsque, pour son compte, il essaye de déterminer la nature de ce *on* parle. Et on a vu ce que c'était que ce *on* parle chez Foucault, dont toutes les positions de sujet sont les variantes, c'est ce qu'il appellera l'être-langage, dans *Les mots et les choses*, l'être du langage c'est-à-dire la manière dont le langage se rassemble à tel moment, manière elle-même très variable, encore une fois c'est pas de la même manière que le langage se rassemble à l'âge classique, au XVIIème siècle et se rassemble au XIXème siècle, donc l'être du langage est toujours un être historique et c'est lui qui constitue la figure du *on* parle à tel moment. Ou bien ce que *L'archéologie du savoir* n'appelle pas «l'être du langage», comme *Les mots et les choses*, mais c'est l'équivalent, appelle «il y a du langage». Le *il y a* du langage qui est aussi un *il y a* historique puisqu'il varie suivant les époques. Mais, une fois que vous vous donnez l'être du langage, une fois que vous avez su déterminer l'être du langage ou le "il y a" du langage, c'est-à-dire le "on parle", toutes les positions de sujet des énoncés de l'époque correspondante deviennent des variantes, des variantes intrinsèques de ce "on". Très curieux, pour mon compte j'attache une importance énorme à ces conceptions qui se sont prises, qui ont combattu toute personnologie, y compris la personnologie linguistique. C'est très curieux que la personnologie a trouvé un refuge dans la linguistique avec la théorie des embrayeurs. D'où l'élévation du "on" et de la troisième personne chez un certain nombre d'auteurs me paraît très importante. Il faudrait même se reporter au livre d'un grand auteur américain, Ferlinghetti, qui a intitulé un roman *La Quatrième personne du singulier*[206] et qui est un texte très important sur... Il faudrait dire, en effet, le *on* et le *il* irréductibles au *il* ordinaire, ce *on* comme condition du langage, c'est bien comme une espèce de quatrième personne[207].

205Maurice Blanchot,"Kafka et la littérature", in *La Part du feu*, Gallimard, Paris 1949.

206Lawrence Ferlinghetti, *Her*, New Directions, 1960; il romanzo fu pubblicato nel 1961 in francese dall'editore Juillard col titolo *La Quatrième personne du singulier*.

207Si veda la lezione di Deleuze su Blanchot del 3 giugno 1980, nel corso *Anti-Oedipe et autres réflections*, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=215: «Mais il y a un autre *il* qui est dit non seulement la troisième personne, qui est le *il* impersonnel: il pleut. Il pleut. Pourquoi ça mériterait une analyse linguistique autant

Bon. Et alors, parmi les textes les plus émouvants de Foucault, je crois qu'il y a ces textes où Foucault nous dit, mais, nous dit à sa manière, d'une manière très discrète, qu'il ne souhaite personnellement que ça; que, personnellement, il ne souhaite que venir à sa place, comme une variante intrinsèque du "on parle" de son époque. Et vous trouvez par exemple au début du petit... du discours intitulé *L'ordre du discours*, qui est un discours effectivement prononcé par Foucault, vous trouvez le texte suivant[208]: «J'aurais aimé qu'il y ait derrière moi une voix qui parlerait ainsi: "Il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, il faut dire des mots tant qu'il y en a, il faut les dire jusqu'à ce qu'ils me trouvent, eux les mots, jusqu'à ce qu'ils me disent – étrange peine, étrange faute – il faut continuer, c'est peut-être déjà fait, ils m'ont peut-être déjà dit, les mots, ils m'ont peut-être déjà dit, ils m'ont peut-être porté jusqu'au seuil de mon histoire, devant la porte qui s'ouvre sur mon histoire, ça m'étonnerait si elle s'ouvre"». A la fin qui est comique: «Ça m'étonnerait si elle s'ouvre la porte de mon histoire», vous avez tout de suite reconnu l'auteur de ce texte, c'est un des grands auteurs du "on parle", du grand murmure, à savoir Beckett. Bon.
Venir à sa place comme variante intrinsèque du "on parle". Il y aura une place Blanchot, il y aura une place Foucault, il y a une place Beckett, après tout, ceux qui n'aiment pas cette place-là, ils n'y viendront pas. Je veux dire les personnologues, ils occuperont d'autres places, mais dans un monde qui ne sera pas celui des énoncés. Et dans un autre texte que j'ai déjà cité, dans une conférence intitulée *Qu'est-ce qu'un auteur?*, la conférence de Foucault se termine par: «On peut imaginer une culture où les discours circuleraient et seraient reçus sans que la fonction-auteur apparaisse jamais». En effet, si auteur c'est une position de sujet parmi d'autres, on peut concevoir une civilisation qui ne comporterait pas cette dérivée, qui produirait des énoncés avec des fonctions dérivées, mais il n'y aurait pas la fonction auteur. Donc: «On peut imaginer une culture où les discours circuleraient et seraient reçus sans que la fonction-auteur apparaisse jamais. Tous les discours, quel que soit leur statut, leur forme, leur valeur, et quel que soit le traitement qu'on leur fait subir, se dérouleraient dans l'anonymat du murmure. On n'entendrait plus les questions si longtemps ressassées: "Qui a réellement parlé? Est-ce bien lui et nul autre? Avec quelle authenticité, ou quelle originalité? Et qu'a-t-il exprimé du plus profond de lui-même dans son discours? Mais on entendrait d'autres questions comme celles-ci: Quels sont les modes d'existence de ce discours?"» – c'est-à-dire de quelle famille d'énoncés s'agit-il? «"Quels sont les modes d'existence de ce discours ? D'où a-t-il été tenu? Comment peut-il circuler? Et qui peut se l'approprier? Quels sont les emplacements qui y sont ménagés pour des sujets possibles?" – c'est ça la question du sujet de l'énoncé. «"Quels sont les emplacements qui y sont ménagés pour des sujets possibles? Qui peut remplir ces diverses fonctions de sujets?" Et, derrière toutes ces questions, on n'entendrait guère que le bruit d'une indifférence: ! Qu'importe qui parle»[209].

Alors on a au moins une première réponse à notre seconde question: qu'est-ce que c'est que l'espace corrélatif de l'énoncé? Je dirais: l'espace corrélatif de l'énoncé, c'est l'ordre des places, l'ordre des places pour des sujets possibles dans l'épaisseur d'un "on parle". Ce sont les fonctions dérivées de l'énoncé. Vous voyez, je ne définis plus, comme tout à l'heure, l'énoncé par un champ de vecteurs, je le définis comme un ordre des places et des lieux dans le "on parle", dans le "il y a du langage". Par-

---

que le *je* la différence entre ces deux *il*? Quand je dis "il arrive" ou quand je dis "il pleut", il y a là aussi deux formules qui sont tendues à l'extrême. Il pleut. Qu'est-ce que ce serait, ce *il*? Qu'est-ce que c'est ce signe-là? Ça ne désigne plus une personne. Ca designe quoi? Ca designe un événement. Il y a donc le *il* de l'événement. Vous retrouvez ce *il* de l'événement dans la formule "il y a"».

208OD, p. 8; cfr. la lezione del 12 novembre 1985, pagina 81 nota 2.

209*Qu'est-ce qu'un auteur?*, DEI n. 69, pp. 839-840. Cfr. Samuel Beckett, *Textes pour Rien* (pré-publication partielle dans "Les Lettres Nouvelles", n. 3, mai 1953 et dans "Monde Nouveau / Paru", mai-juin 1955), in *Nouvelles et Textes pour rien*, Minuit, Paris 1955, n. 3: «Laisse, j'allais dire laisse tout ça. Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle. Il va y avoir un départ, j'en serai, ce ne sera pas moi, je serai ici, je me dirai loin, ce ne sera pas moi, je ne dirai rien, il va y avoir une histoire, quelqu'un va essayer de raconter une histoire».

là je dis: le sujet de l'énoncé, fonction dérivée de l'énoncé lui-même n'a rien à voir avec le sujet de l'énonciation d'une phrase. Et vous ne découvrirez pas un énoncé si vous n'assignez son sujet comme une place dans, comme il dit, «le murmure anonyme». Vous voyez que le nom propre, notamment une tout autre fonction, le nom propre n'est plus une figure du *je*, ce n'est plus une figure de l'embrayeur, c'est une variante intrinsèque du *on*. C'est sous mon nom propre que je suis le moins sujet... que, non... *[il corrige]*. C'est sous mon nom propre que je suis le moins *je*. Et en effet votre nom propre n'énonce pas une personnalité, il énonce – ce qui est tout à fait différent – une singularité c'est-à-dire votre place dans le "on parle". Bien, comprenez, il faudrait faire la même chose pour l'objet de l'énoncé et pour les concepts de l'énoncé. Et, si on y arrive, on pourra se dire qu'on a fini ce point très délicat sur l'énoncé. Ouais. Et ben oui. Vous devez sentir ce...

Je disais: la linguistique, non seulement au niveau des propositions, mais au niveau du sujet, elle opère par constantes intrinsèques/variables extrinsèques. Constantes intrinsèques: l'embrayeur. Variation extrinsèque: celui qui vient occuper la place, celui qui dit "je". Considérons l'objet, l'objet de la proposition. On va trouver au niveau de l'objet de la proposition, non pas de l'énoncé, au niveau de l'objet de la proposition on va trouver le même truc, au point que ça devient monotone, mais plus c'est monotone, plus que, plus que euh c'est clair, je pense, peut-être... pas sûr. Qu'est-ce que nous dit en effet la logique des propositions? Elle nous dit qu'une proposition a un référent. Ou on peut dire, au lieu de référence, on dira: intentionnalité. C'est-à-dire: la proposition vise quelque chose et c'est pas par hasard que les théoriciens de la proposition ont retrouvé, comme naturellement, un vocabulaire phénoménologique sur l'intentionnalité. Voyez Searle dans, récemment[210]... mais peu importe, j'en reste à de très grosses choses.
Je dirai la référence est une constante intrinsèque de la proposition, toute proposition vise un quelque chose. Toute proposition vise, mettons, ce qu'on appellera, un état de chose; c'est son aspect "désignation". C'est une constante intrinsèque de la pr... La référence est une constante intrinsèque de la proposition. Ceci dit, qu'il y ait effectivement un état de chose ou pas, ça, c'est une variable extrinsèque. C'est une variable extrinsèque. Je dis: «la table est verte», euh, c'est une proposition qui vise un état de chose. Il se trouve que la table est blanche, donc il n'y a pas, ici et maintenant, un état de chose qui vient remplir ma visée, mon intention propositionnelle. Vous comprenez, l'état de chose lui-même est une variable extrinsèque à la proposition, ça va de soi, mais que la proposition vise un état de chose, ça, c'est une constante intrinsèques de la proposition, c'est pas compliqué. Alors on peut même faire des échelons. A savoir: la proposition «la table est verte» garde tout son sens même quand il n'y a pas d'état de chose qui vient remplir l'intention, c'est-à-dire quand je suis appuyé sur une table blanche, mais il y a un état de chose possible. Elle vise un état de chose possible. Il est possible, il serait possible, que la table soit verte.
Autre exemple: «j'ai rencontré une licorne». Vous n'ignorez pas que les licornes, enfin croit-on, n'existent pas. Ou bien «j'ai rencontré une fée», vous savez que les fées n'existent pas. Ou bien «j'ai rencontré un vampire», on dit que les vampires n'existent pas. C'est moins sûr, mais, mais supposons que les vampires n'existent pas. «J'ai rencontré un vampire»: ma proposition a toujours une référence, c'est une constante intrinsèque. Simplement cette intention, cette fois-ci, n'est plus comme tout à l'heure «la table est verte», cette intention ne peut pas être remplie, pourquoi? Parce que la réalité du monde physique exclut qu'il y ait des vampires dans le monde. Donc je ne peux pas avoir rencontré un vampire. Je dirai que la référence de ma proposition reste vide. Reste vide: c'est ce qu'on appellera une proposition fictive, du type «j'ai rencontré une licorne». Donc, cette fois-ci, j'ai une intention qui ne peut pas être remplie. Tout à l'heure j'avais une intention qui pouvait ou non être remplie, là j'ai une intention qui ne peut pas être remplie; je peux l'appeler une intention seconde, je peux même concevoir une intention tierce, si je dis: «le cercle est carré»[211].

210John Searle, *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
211Deleuze allude probabilmente all'ontologia di Alexius von Meinong e alla sua polemica con Bertrand Russell, il cui esempio "L'attuale re di Francia è calvo" è analogo a quello di Foucault "La montagna d'oro è in California".

Les autres étant contradictoires. Mais de toute manière la référence à un quelque choses est une constante de la proposition. Que cette référence soit effectuée ou non est une variable extrinsèque. Donc on en reste à constante intrinsèque et variable extrinsèque.

Passons à l'énoncé, là les textes de Foucault sont très très difficiles, dans *L'archéologie*, car Foucault dit: «et ben qu'est-ce qui se passe?». Au point où nous en sommes, j'ai l'impression que l'on a tout pour pouvoir les comprendre. C'est que, finalement, dans la conception de la référence de la proposition, ce qui est donné, c'est toujours un monde commun. Il est posé que l'état de chose auquel la proposition se réfère est trouvé dans un monde commun au système homogène des propositions. Exemple: «La table est verte». La référence propositionnelle sera effectuée par, ou effectuable par un objet dans le monde réel physiquement définissable. Dans le monde dit réel physiquement définissable. «J'ai rencontré un vampire». C'est une intention vide, puisqu'aucun état de chose dans le monde réel définissable physiquement, ne correspond, mais, mais, mais.... Je peux concevoir, secondairement, un monde fictif. Et je dirai: les vampires existent dans le monde de la fiction. Donc je définis toujours un monde homogène en rapport avec tel système homogène de propositions. De même le cercle carré, je définirai un monde du non-sens ou de l'absurde. Monde commun à tout un ensemble de propositions qu'on appellera les non-sens. Voilà: c'est ça que Foucault ne veut pas.

Il donne un exemple dans *L'archéologie du savoir*, c'est: «la montagne d'or est en Californie»[212]. Et il dit: voilà, en quoi est-ce un énoncé? Et je dis à peu près ce qu'il vous dit, qui va d'abord paraître mystérieux. Il dit: et ben voilà, c'est un énoncé, parce qu'il ne suffit d'invoquer la fiction en général. C'est un énoncé, parce qu'il ne suffit d'invoquer la fiction en général: il faut dire à quelles règles précises, cette fiction précise (la montagne d'or en Californie) obéit comme fiction géologique et géographique. Il faut dire à quelles règles précises, cette fiction-là, géologique et géographique, obéit. A première vue, on se dit, mais oui, mais d'accord, mais qu'est-ce qu'il veut dire au juste? Je prends un exemple qui me paraît plus frappant. Et du même type. "Un diamant gros comme le Ritz". Un diamant gros comme le Ritz, ça doit évoquer quelque chose chez certains d'entre vous qui ont lu, c'est une très belle nouvelle de Fitzgerald. *Un diamant gros comme le Ritz*[213]. Je lis ça, je parle pour ceux qui connaissent un peu Fitzgerald. C'est signé Fitzgerald, c'est-à-dire l'énoncé contient sa position de sujet. Pourquoi? Je dirais: quel est l'auteur – je pourrais aussi bien présenter sous forme d'une espèce de devinette – quel est l'auteur dont toute la puissance de fiction passe par un thème de la vie riche et moderne, une espèce de modernité riche euh, euh... en grand hôtel, et que l'aventure de cette vie mouvante, nomade, riche, prodigue, va engendrer les thèmes mêmes de la fiction. "Un diamant gros comme le Ritz". Là, Foucault aurait raison de dire, à propos d'un tel énoncé: il ne s'agit pas d'invoquer les lois de la fiction en général, il faut dire quelles lois autorisent, quelles règles précises autorisent cette fantaisie chimique et géologique: un diamant gros comme le Ritz?
Ma réponse ce serait: il ne faut pas invoquer la fiction en général, c'est évident. Si je prends un auteur de fiction, euh, tout d'un coup évidemment il ne m'en vient pas à l'esprit... Perrault, les *Contes* de Perrault[214], c'est évident que je ne trouverai pas des diamants gros comme le Ritz. Vous

212AS, p. 118:«Les logiciens, on le sait, disent qu'une proposition comme "La montagne d'or est en Californie" ne peut pas être vérifiée parce qu'elle n'a pas de référent: sa négation n'est alors ni plus vraie ni moins vraie que son affirmation. Faudra-t-il dire de la même façon qu'un énoncé ne se rapporte à rien si la proposition, à qui il donne existence, n'a pas de référent? Il faudrait plutôt affirmer l'inverse. Et dire, non pas que l'absence de référent entraîne avec soi l'absence de corrélat pour l'énoncé, mais que c'est le corrélat de l'énoncé – ce il quoi il se rapporte, ce qui est mis en jeu par lui, non seulement ce qui est dit, mais ce dont il parle, son "thème" – qui permet de dire si la proposition a un référent ou pas: c'est lui qui permet d'en décider de façon définitive».

213Francis Scott Fitzgerald, *The Diamond as Big as the Ritz*, in *Tales of the Jazz Age*, Charles Scribner's Sons, New York 1922 (tr. it. *Racconti dell'età del jazz*, Minimum fax, Roma 2011).

214Charles Perrault, *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités*, noto in seguito come *Contes de ma mère l'Oye*.

me direz: oui, ben ça ne veut rien dire, il n'y avait pas le Ritz. Oui, bon, euh. Mais, on me dira, tu trouveras des diamants comme des châteaux. Non, je ne trouve pas des diamants comme des châteaux. C'est un fait ça... mais je pourrais, oui à la rigueur, je pourrais. Je pourrais: il y a bien des cailloux magiques, pourquoi il n'y aurait pas des diamants magiques chez Perrault? Oui d'accord, mais les diamants comme des châteaux c'est très spécial! Mais il faudra faire intervenir des règles précises diamants-châteaux. Les règles précises diamants-châteaux, c'est pas la même chose que les règles précises – si on veut faire de la précision – c'est pas la même chose que les règles précises hôtel cosmopolite, que les règles diamants-hôtel cosmopolite. Que la fiction soit engendrée à l'issue d'un processus cosmopolite, ça c'est signé Fitzgerald, ça peut être signé d'autres gens, mais c'est une position de sujet particulière, et, en revanche, ça rejaillit sur l'objet.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Je saute à tout à fait autre chose puisqu'il s'agit... on tourne autour d'un thème de Foucault pour essayer de la comprendre. Il y a un texte de Sartre qui m'intéresse beaucoup. Ce texte de Sartre, il consiste à dire: le rêve, c'est très délicat, le rêve, parce qu'il faut le penser "entre" deux autres choses. Qu'est-ce que c'est, les deux autres choses? Et ben: le monde de la perception. Et le monde de la perception – c'est dans *L'imaginaire*[215] qu'il développe ce thème, dans le chapitre sur le rêve – le monde de la perception, c'est un monde commun, on pourrait dire aussi bien monde homogène, c'est un monde commun, commun à une pluralité ouverte de sujets. Bien, nous sommes tous dans le monde. C'est pas compliqué hein, faut pas.... Puis il dit: il y a autre chose. Vous savez, quand on s'endort, quand on est sur le point de s'endormir, avant de dormir vraiment et avant d'avoir des rêves, il arrive que l'on ait – ou bien on peut le produire artificiellement en s'appuyant sur l'œil – on peut avoir des images d'un type très particulier qu'on appellera des images hypnagogiques ou des images pré-oniriques, c'est-à-dire avant le sommeil, ou – c'est pas tout à fait la même chose, mais peu importe – des lueurs dites entoptiques, c'est-à-dire les lueurs dont la source est l'intérieur de l'œil. Si vous appuyez sur votre œil, vous le savez, vous obtenez ces lueurs.
Et là, dit Sartre, c'est très curieux ces images, les images pré-oniriques de ce types, elles peuvent se définir, parce qu'elles valent entièrement pour elles-mêmes, elles sont sans monde, elles sont séparées de tout monde. Et il nous dit: je peux très bien voir quelque chose, par exemple, en appuyant sur mon œil je produis une espèce de surface verte parsemée de taches blanches et je vois un billard, des boules blanches... évidemment ça va pas se faire, je vais avoir des choses rouges qui vont surgir... Bon vous voyez. Je vois un billard avec les boules blanches sur un tapis vert. Ou bien, là il se vante peut-être, il prétend avoir une lueur entoptique où il reconnaît le visage de l'Aga Khan, Sartre hein? Et il commente: si le visage de l'Aga Khan m'apparaît et que je pense simplement que c'est le visage de l'Aga Khan en image, c'est une vision hypnagogique. En effet la lueur entoptique ou l'image hypnagogique, elle a en propre d'être comme en l'air. Je vois un billard, mais c'est un billard en l'air, c'est pas un billard dans le monde. Vous voyez: j'ai le billard perçu, le billard dans le monde que j'intentionne avec des propositions du type «qui veut faire une partie de billard?», et puis j'ai mon billard entoptique, pré-onirique, qui, lui, est en l'air, qui n'est pas dans un monde. Et il dit: entre les deux, il y a le rêve. Car le rêve, lui, il s'entoure d'un monde. Le propre du rêve, c'est de s'entourer – le texte est très intéressant, ceux que ça intéresse s'y rapporteront, c'est page 323-324. Le propre du rêve c'est de s'entourer d'un monde, seulement le monde dont un rêve s'entoure n'est jamais le même que celui d'un autre rêve. C'est pas le même que celui d'un autre rêve. Si bien qu'on ne pourra jamais parler du monde du rêve, sauf à un niveau d'abstraction... C'est chaque rêve qui s'entoure d'un monde. Par là c'est à la fois différent des lueurs hypnagogiques et différent du monde de la perception. Bien plus, dit-il, c'est pas seulement chaque rêve qui s'entoure d'un monde différent de tout rêve si voisin soit-il, de tout autre rêve, c'est chaque image de rêve qui s'entoure d'un monde.

215Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940.

Ça me paraît important, indépendamment de toute ressemblance Foucault-Sartre[216], car il me semble que ce que veut dire Foucault à propos de l'objet de l'énoncé, c'est strictement ça. Contrairement à la proposition qui vise un état de chose, c'est-à-dire qui comporte une référence comme constante intrinsèque et qui vise un état de chose dans un monde commun aux propositions du même système homogène, toute proposition implique – c'est pour ça qu'elle est référentielle, c'est pour ça qu'une proposition a une référence qui peut être ou non remplie – c'est parce que toute proposition renvoie à un monde commun valable pour toutes les propositions du même système homogène. Dès lors vous comprenez: ce que veut dire Foucault au niveau de l'objet, c'est exactement ce qu'il vient de nous dire au niveau du sujet. Là, au contraire, c'est chaque énoncé qui s'entoure d'un monde. C'est chaque énoncé qui a son objet discursif, l'objet discursif n'est pas l'objet auquel la proposition fait référence. L'objet discursif, c'est le monde dont s'entoure tel énoncé dans sa différence avec tout autre énoncé.

Dès lors je dirai quoi? Il n'y a plus qu'à enchaîner: l'objet de l'énoncé c'est la limite de la variation inhérente telle qu'on vient de la voir tout à l'heure. L'objet de l'énoncé, c'est l'objet qui correspond à l'énoncé comme règle de passage. "Un diamant gros comme le Ritz" c'est quoi? C'est l'énoncé fitzgéraldien comme passant de l'hôtel cosmopolite à la fiction engendrée par cet hôtel, engendrée par la manière de vivre le mode de vie dans cet hôtel. Si bien que je dirais: l'objet de l'énoncé, c'est, oui, à la lettre, la limite des lignes de variation qui travaillent l'énoncé, ou, si vous préférez, l'objet très précis qui correspond au champ de vecteurs correspondant à l'énoncé. Alors on comprend que Foucault dise et nous dise : non, vous ne pouvez pas invoquer, par exemple, un monde de la fiction en général. L'objet de l'énoncé n'est jamais plus général que l'énoncé, il est du même niveau que l'énoncé. Bien plus il dérive de l'énoncé, c'est la seconde dérivée, c'est la seconde fonction dérivée de l'énoncé, la première étant la place du sujet. Le lieu de l'objet de l'énoncé, c'est la seconde dimension. A la lettre, l'objet est à la limite du champ de vecteurs. Ça a l'air plus confus que

216L'affermazione di Deleuze è probabilmente ironica. Fra Sartre e Foucault ci fu una polemica molto dura negli anni Sessanta, avviata da Foucault in *L'homme est-il mort?*, DEI n. 39, pp. 568-572: «Il me semble qu'en écrivant la *Critique de la raison dialectique*, Sartre a en quelque sorte mis un point final, il a refermé la parenthèse sur tout cet épisode de notre culture qui commence avec Hegel. [...] La *Critique de la raison dialectique*, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste» (p. 569). Dal canto suo Sartre interpretava MC come un testo strutturalista, e vi leggeva un «refus de l'histoire»: «Certes, sa perspective reste historique. Il distingue des époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités. Le succès de son livre prouve assez qu'on l'attendait» e, assumendo una posizione dogmaticamente marxista, definiva lo strutturalismo «une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx» (*Jean-Paul Sartre répond*, in "L'Arc" n. 30, ottobre 1966). Foucault rispose in *Conversation avec Michel Foucault*, DEI n. 50, e soprattutto in *Foucault répond à Sartre*, DEI n. 55, pp. 690-696: «La philosophie de Hegel à Sartre a tout de même été essentiellement une entreprise de totalisation, sinon du monde, sinon du savoir, du moins de l'expérience humaine, et je dirai que peut-être s'il y a maintenant une activité philosophique autonome, s'il peut y avoir une philosophie qui ne soit pas simplement une sorte d'activité théorique intérieure aux mathématiques ou à la linguistique ou à l'ethnologie ou à l'économie politique, s'il y a une philosophie indépendante, libre de tous ces domaines, eh bien, on pourrait la définir de la manière suivante: une activité de diagnostic. Diagnostiquer le présent, dire ce que c'est que le présent, dire en quoi notre présent est différent et absolument différent de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de notre passé. C'est peut-être à cela, à cette tâche-là qu'est assigné maintenant le philosophe» (p. 693). Nel seguito dell'intervista, Foucault mette in chiaro un sottinteso polemico nei confronti degli intellettuali legati al Partito Comunista Francese, che è la vera posta politica in gioco nello scontro fra marxisti ortodossi e strutturalisti, o supposti tali (Foucault, Althousser, Lacan): «La gauche française a vécu sur le mythe d'une ignorance sacrée. Ce qui change, c'est l'idée qu'une pensée politique ne peut être politiquement correcte que si elle est scientifiquement rigoureuse. Et, dans cette mesure, je pense que tout l'effort qui est fait actuellement dans un groupe d'intellectuels communistes pour réévaluer les concepts de Marx, enfin pour les reprendre à la racine, pour les analyser, pour définir l'usage que l'on peut et qu'on doit en faire, il me semble que tout cet effort est un effort à la fois politique et scientifique. Et l'idée que c'est se détourner de la politique que de se vouer, comme nous le faisons maintenant, à des activités proprement théoriques et spéculatives, je crois que cette idée est complètement fausse. Ce n'est pas parce que nous nous détournons de la politique que nous nous occupons de problèmes théoriques si étroits et si méticuleux, c'est parce qu'on se rend compte maintenant que toute forme d'action politique ne peut que s'articuler de la manière la plus étroite sur une réflexion théorique rigoureuse» (p. 695).

l'histoire du sujet, mais c'est exactement la même. Donc, je vais très vite pour en finir avec ce point parce que...
Et le concept? C'est la même chose, là encore, c'est la même histoire, c'est pour ça que la théorie de l'énoncé chez Foucault est finalement très cohérente. Le concept, c'est quoi? Là aussi je ne cherche pas à faire des analyses très profondes. En première détermination, c'est le signifié, c'est le signifié d'un mot. C'est pas la même chose que le désigné ou le référent. C'est le signifié d'un mot. Du coup je dirais: dans la conception classique de la proposition, on dira que le concept, c'est la variable extrinsèque qui renvoie à quoi? Qui renvoie à des constantes intrinsèques, à savoir le ou les signifiant(s). La constante intrinsèque c'est le signifiant.

Là aussi, Foucault se fait une conception complètement différente, qui est quoi ? Qu'est-ce que ce sera le concept discursif ? On a vu qu'il y avait un sujet discursif, comme dérivé de l'énoncé; un objet discursif, comme dérivé de l'énoncé et, troisième dérivé de l'énoncé, le concept discursif, que très bizarrement Foucault... non pas très bizarrement, que Foucault appelle parfois, voyez *L'archéologie du savoir* pages 80-81, appelle un «schème préconceptuel»[217]. Je dis: pas bizarrement, finalement puisqu'il pourrait aussi bien appeler le sujet de l'énoncé un sujet pré-personnel. Et alors, qu'est-ce que c'est le concept de l'énoncé, qui lui aussi doit pas être plus général que l'énoncé même? On a la réponse toute faite, je crois en vertu de nos analyses précédentes. Je dirais cette fois-ci, je disais de l'objet: l'objet de l'énoncé, c'est la limite du champ de vecteurs ou de la ligne de variation correspondant à l'énoncé. Là je dirais... vous allez comprendre, c'est lumineux.
Le concept de l'énoncé, le concept discursif, le concept propre à l'énoncé, il est exactement à l'entrecroisement – il consiste en cet entrecroisement même – à l'entrecroisement des systèmes, dont chacun est homogène, mais hétérogènes entre eux, il est à l'entrecroisement des systèmes hétérogènes par lesquels l'énoncé passe. A l'entrecroisement de tous les systèmes hétérogènes par lesquels tel énoncé passe. Par exemple un concept de Krafft-Ebing sera à l'entrecroisement du double système par lequel les énoncés passent, ce sera son schème pré-conceptuel.
Prenons un exemple. Bon, je dirais, un exemple dans les domaines que Foucault a particulièrement étudiés. Il surgit, au XIXème siècle, des énoncés portant sur une maladie, une maladie bizarre: la monomanie[218]. Monomanie. Bien, voilà un concept discursif: monomanie. Pourquoi au XIXème siècle? Qu'est-ce qui se passe? Qu'est-ce que c'est ce concept? Cela implique que la psychiatrie ait découvert une spécification très bizarre du délire: un délire d'action. J'insiste sur cet exemple, puisque Foucault se sera occupé d'un cas de monomanie particulièrement frappant, de monomanie criminelle dans le cas de Pierre Rivière au XIXème siècle. Alors, qu'est-ce que ça veut dire un délire d'action? Ça veut dire que le caractère délirant est dans un acte et non pas dans une idée. Tout d'un coup un type tue son père, sa mère, ses petites sœurs, tout ça, tout le monde y passe. Ou bien tout d'un coup un type mais le feu à une forêt ou à des meules de foin. On isole ça au XIXème siècle. Tiens! Et avant, ça existait? Il n'y avait pas de monomaniaque avant c'est l'éternelle question!

217AS, pp. 82-83: dopo aver richiamato gli schemi di MC, Foucault spiega che «Le niveau "préconceptuel" [...] ne renvoie ni à un horizon d'idéalité ni à une genèse empirique des abstractions. D'un côté, ce n'est pas un horizon d'idéalité, posé, découvert ou instauré par un geste fondateur [...]; ce n'est pas, aux confins de l'histoire, un *a priori* inépuisable […]. En fait on pose la question au niveau du discours lui-même qui n'est plus traduction extérieure mais lieu d'émergence des concepts [...]. Par là même, il n'est plus nécessaire de faire appel aux thèmes de l'origine indéfiniment reculée et de l'horizon inépuisable: l'organisation d'un ensemble de règles, dans la pratique du discours, même si elle ne constitue pas un événement aussi facile à situer qu'une formulation ou une découverte, peut être cependant déterminée dans l'élément de l'histoire [...]. Le "préconceptuel" ainsi décrit, au lieu de dessiner un horizon qui viendrait du fond de l'histoire et se maintiendrait à travers elle, est au contraire, au niveau le plus superficiel (au niveau des discours), l'ensemble des règles qui s'y trouvent effectivement appliquées».

218Cfr. HF, p. 219: «Esquirol n'ajoute que cette nouvelle famille de la monomanie, à la série maintenant traditionnelle: manie, mélancolie, démence et imbécillité. Les visages déjà dessinés et reconnus de la folie n'ont pas été modifiés par les constructions nosologiques; la répartition en espèces quasi végétales n'est pas parvenue à dissocier ou altérer la solidité primitive de leurs caractères. D'un bout à l'autre de l'âge classique, le monde de la folie s'articule selon les mêmes frontières».

Comme on dit: alors, quoi, il n'y avait pas de SIDA avant? C'est une question clef, ça. Il faut arriver à montrer en quel sens la question n'a pas de sens. Bien sûr, il y avait du SIDA avant, simplement il était autrement distribué, il était autrement réparti. Certains symptômes allaient dans telle maladie, d'autres symptômes allaient dans telle autre maladie.

C'est passionnant, l'histoire des maladies. L'histoire des maladies ça vous montre... parce que c'est à la ligne de plusieurs devenirs. C'est vrai qu'il y a des maladies qui apparaissent et puis qui disparaissent. Ça, c'est vrai. Mais il y a autre chose, il y a un tout autre devenir aussi, je ne dis pas plus important, mais c'est que la médecine elle-même, elle ne groupe pas, elle ne sépare pas du tout les maladies de la même façon d'après telle période ou telle autre. Si vous prenez la manie, là je prends les exemples que Foucault a particulièrement analysés, dans *L'histoire de la folie*, vous trouvez une longue description, dans plusieurs chapitres, de la symptomatologie au XVIIème siècle, dans la médecine du XVIIème siècle. Par exemple il y a tout un tableau clinique de ce que le XVIIème siècle appelle "mania". Il va de soi que ce que le XVIIème siècle appelle "mania" n'est pas sans rapport avec ce que nous appelons aujourd'hui "mania", mais les différences sont très importantes. Ce serait très passionnant, il me semble, de faire une histoire de la médecine d'après les groupements de symptômes. Bien sûr, c'est pas sans raison que la médecine à un moment groupe les symptômes de telle manière. Mais vous savez il y a quand même un acte autonome de la médecine, quelles que soient les raisons extérieures, il y a un acte intrinsèque de la médecine qui peut être une véritable invention et qui touche tout droit, là, le problème des énoncés, la constitution des énoncés, lorsque, dans la médecine, intervient un type d'énoncés, des énoncés qui tout d'un coup isolent ou groupent des symptômes d'une manière nouvelle.
Bon, le SIDA c'est avant tout un groupement de symptômes qui, jusque-là, restaient dissociés. Bon, alors c'est pas... il ne s'agit pas de savoir... c'est très compliqué... la question même... il faut... se demander, quand on pose la question: mais, telle maladie, elle existait avant ou elle existait pas? Il faut demander: à quelle condition on pose la question? Ça peut vouloir dire deux choses. Ou bien ça veut dire: peut-être il y avait un moment où ce virus-là n'était pas en Europe? C'est une question qui a un sens. Ou bien ça veut dire: ce virus était déjà là, mais il n'était pas isolé, c'est-à-dire les symptômes n'étaient pas groupés, ils restaient éparpillés dans quatre ou cinq maladies et puis il y a certains facteurs qui ont fait qu'il y a eu une redistribution de la symptomatologie et, là, on isole une nouvelle maladie. Je reviens à la monomanie. Qu'est-ce qui a fait qu'au XIXème siècle on a isolé et groupé un ensemble de symptômes sous la rubrique "délire d'action"? Pour, peut-être des raisons extérieures, à savoir qu'il y avait un genre de prime, alors là qui mettait en jeu de manière très très intéressante la criminologie ou plutôt l'état du droit. Les époques ont des types de crimes très différents d'une époque à l'autre et bien peut-être que les crimes contre la propriété qui connaissent une grande expansion au XIXème siècle, peut-être les crimes contre la propriété, contre les biens, ont favorisé l'émergence de la monomanie comme concept. Peut-être. Des délires d'action... Parmi les formes de monomanie, il y en a une célèbre qui est la quérulence. La quérulence c'est la manie procédurière, les gens qui font procès sur procès sur procès. Remarquez qu'il est rare qu'ils en conjuguent deux à la fois, c'est par segments successifs, la succession des procès, succession segmentaire de procès, c'est très intéressant la quérulence et on se dit à propos... bon pourquoi, c'est isolé au XIXème siècle, là-aussi? C'est très curieux. Parce qu'au XVIIème siècle, à l'âge classique, il y avait déjà des quérulents, vous n'ignorez pas que Racine en fait une comédie, *Les plaideurs*. Il faut croire que la quérulence au XIXème siècle prend un aspect tout à fait différent, tout à fait nouveau. Quel aspect? Chaque fois que vous aurez ces groupements à l'entrecroisement de plusieurs systèmes, vous pourrez assigner en effet un concept discursif. Qu'est-ce qui est fondamental lorsque vous prenez le concept d'une maladie? Qu'est-ce qui est fondamental? Une maladie peut garder le même nom et puis changer complètement. Changer complètement de symptôme principal. Qu'est-ce qui est essentiel?
Si vous me permettez de prendre un sujet, là, qui m'intéresse beaucoup, hein, bon, j'avais été frappé

par l'histoire du masochisme et ce qui m'intéressait, dans le masochisme, c'était ceci. C'était que, là aussi ça a toujours existé, on n'a pas attendu Masoch pour cette perversion, elle a toujours existé, mais, pendant très très longtemps, le facteur fondamental du masochisme ça a été les techniques de douleur, l'imposition de douleur. Remarquez: la symptomatologie était assez fine pour qu'on essaie de préciser: quel genre de douleur. Je prends en effet, c'est évident, les douleurs de type masochiste sont des douleurs cutanées, c'est-à-dire c'est des douleurs superficielles. Elles n'en sont pas moins atroces, le masochiste peut se faire ou se faire faire vraiment des abominations, du type... mais c'est du type lacération, beaucoup plus que du type pénétration. C'est des souffrances intenses, mais superficielles au point que je crois que un cas de masochisme où il y aurait vraiment des phénomènes internes des douleurs internes, ce ne serait pas un masochisme pur, il faudrait chercher qu'est-ce qui intervient d'autre.
Là-dessus qu'est-ce qui apparaît avec Masoch au XIXème siècle? Ce qui prend de plus en plus d'importance dans la symptomatologie du masochiste, ce n'est plus des techniques de douleurs, c'est le fait que la distribution de douleur passe par un contrat. Si bien que je peux tenir un énoncé, voilà un énoncé: le masochisme est inséparable d'un contrat entre les deux partenaires, c'est-à-dire, le plus souvent, la femme qui fait souffrir et l'homme qui souffre. Je ne dis pas que c'est toujours le cas, mais le plus souvent. Bien, vous voyez que le symptôme primordial n'est plus la technique de douleur, c'est le régime du contrat. Je dirais que le concept discursif a changé. Pourquoi est-ce que c'est au XIXème siècle qu'il change? Bon, ça fait appel à... il y a des recherches à faire... mais je dirais que, de toute façon, il y a concept discursif, dans les énoncés médicaux, mais vous pouvez le faire pour tous les autres énoncés, il y a concept discursif très précisément à l'entrecroisement de tous les systèmes par lesquels l'énoncé correspondant passe. Il y a objet de l'énoncé à la limite de la ligne de variation de l'énoncé; il y a concept discursif à l'entrecroisement des systèmes homogènes par lesquels... Il faut que vous fassiez la table des entrecroisements. A l'entrecroisement des systèmes, vous pouvez marquer la place du concept de l'énoncé. Et bien, tout va bien.

Alors... Je peux conclure. Au niveau de ma seconde grande différence entre les énoncés, d'une part et, d'autre part, les mots, les phrases et les propositions, qu'est-ce que je peux dire? Je peux dire que cette fois-ci il ne s'agit plus de l'espace associé, il s'agit de l'espace corrélatif ou des fonctions dérivées de l'énoncé. Et bien de trois manières, le sujet de l'énoncé comme fonction dérivée; l'objet discursif comme seconde fonction dérivée; le concept discursif comme troisième fonction dérivée, ne se réduisent, ne se confondent ni avec le sujet d'énonciation de la phrase, ni avec l'objet référent de la proposition, ni avec le concept signifié du mot.
Objet discursif, concept discursif, sujet discursif comme étant les trois fonctions dérivées de l'énoncé, sont des variables intrinsèques de l'énoncé lui-même.

Si bien que, d'un bout à l'autre de sa théorie de l'énoncé, Foucault n'a pas cessé de briser le carcan, si l'on peut dire, le carcan dans lequel la logique et la linguistique nous avaient mis, carcan qui consiste à nous imposer l'alternative entre constantes intrinsèques ou variables extrinsèques. A un premier niveau, il nous dira: non, il y a des lignes de variations inhérentes qui ne sont ni des variables extrinsèques ni des constantes intrinsèques, par définition. Et, à un second niveau, il nous dira: il y a des variables intrinsèques et ce sont ces lignes de variation inhérentes et ces variables intrinsèques qui définissent l'énoncé à tous ses niveaux.
Moi j'en ai fini avec l'énoncé, à moins qu'il y ait des questions...

[coupure] ... Que la conception originale de l'énoncé par Foucault soit claire. Remarquez, on n'a pas fini avec l'énoncé, mais on a fini avec la question précise: en quoi l'énoncé ne se confond-il pas avec les mots, les phrases et les propositions par lesquelles, pourtant, il passe? Voilà. C'est donc ce point... je voudrais que, si c'est pas clair, que... moi je suis tout prêt à recommencer... Donc c'est clair? Bien, alors tout va bien. Tout va bien. Tout va très bien. D'où... sans qu'on s'en soit aperçu,

nous avons déjà fini, depuis le début de l'année, deux grands thèmes. Je récapitule très vite ces deux grands thèmes, puisque nous allons aborder un troisième.
Ma première question c'était: "qu'est-ce qu'une archive"? Et ce fut notre point de départ. Et la réponse très simple était: une archive est audiovisuelle. Mais qu'est-ce que veut dire audiovisuelle? Ce que veut dire audiovisuelle, nous pouvons l'énoncer de deux manières, une manière large, une manière précise et ça a été tout notre objet les premières séances.
Manière large: une archive est faite de ceci et cela. A savoir qu'elle est faite de voir et de parler, elle est faite de contenu et d'expression, elle est faite d'évidence et de discursivité, elle est faite de visibilité et d'énoncé, elle est faite de visible et d'énonçable. Et, on était parti de la fréquence de ces mots, chez Foucault. En un sens précis, de quoi est faite une archive? D'une part et d'autre part. "D'une part et d'autre part", ça veut dire: du côté de voir et du côté de parler, du côté du visible et du côté de l'énonçable.
Première question: de quoi faite l'archive du côté de l'énonçable? De trois choses. De trois éléments. Un corpus de mots, de phrases et de propositions. Corpus bien choisi suivant le problème que vous vous posez. On l'a vu: je ne reviens pas là-dessus. S'il y a lieu de revenir sur des points, vous me le dites maintenant, parce qu'après ce serait trop tard. Voilà. Un corpus de mots, de phrases et de propositions. Corpus bien choisi. Si vous me dites: comment est-il bien choisi? J'y ai répondu, bien que cette réponse engage notre avenir, à savoir la théorie du pouvoir. Euh...
Deuxième élément: on élève à partir du corpus, une espèce de diagonale, le "on parle", à savoir comment, à telle époque, le langage se rassemble sur ce corpus. Ah... C'est le "on parle", ou le "il y a du langage", ou l'"être du langage". Le langage tombe sur le corpus et il tombe d'une certaine manière.
Troisième élément: au croisement de l'être du langage et du corpus considéré, il y a des énoncés. Donc vous pouvez extraire des énoncés à partir des mots, des phrases et des propositions, si vous avez commencé par constituer un corpus en fonction du problème que vous posez. Si vous vous intéressez à la sexualité, bon, par exemple au XXème siècle, il faut que vous constituiez votre corpus de mots, de phrases et de propositions qui concernent la sexualité dans telle société, dans telle formation. Vous voyez comment ce corpus mobilise le langage, c'est-à-dire comment le langage tombe sur ce corpus d'une certaine manière historique et vous dégagez les énoncés. Même processus du côté du visible, on l'a vu.

Vous vous donnez un corpus de visibilités... non, ah, non! Que je suis bête! Non, non, non, non! Surtout pas, surtout pas, puisque ce serait un cercle vicieux à l'état pur.
Vous vous donnez un corpus de choses, d'objets, d'états de chose et de qualités sensibles. Aah, vous voyez. Vous vous donnez un corpus, vous le constituez d'après des règles, en fonction du problème que vous posez. De ce corpus de choses, d'états de chose et de qualités sensibles, à partir de lui, vous élevez une diagonale, la manière dont la lumière tombe sur ce corpus. La lumière n'étant pas un milieu physique. La lumière étant une entité indivisible à telle ou telle ou telle époque. De même que le rassemblement du langage ne se fait pas de la même manière suivant telle ou telle formation, la lumière ne tombe de la même manière sur le corpus de choses, états de chose et qualités sensibles. Une formation se définira par la manière dont la lumière tombe non moins que par la manière dont le langage se rassemble. Je disais «conception goethéenne» et non pas «newtonienne» de la lumière. Au croisement de la lumière qui tombe et du corpus sur lequel elle tombe, vous dégagez les visibilités qui, elles, ne sont ni des choses, ni des états de chose, ni des qualités sensibles, mais sont des effets de lumière, «lumière seconde» dit Foucault. Lumière seconde, c'est-à-dire scintillements, miroitements, reflets.
Dans telle formation, quel est le mode des miroitements, des scintillements, des reflets, des... quelle est la distribution... ça vous donnera la distribution du regardant et du regardé. Bien. Ça implique un sens historique très particulier. La lumière du XVIIème n'est pas la même que celle du XVIIIème. Bien plus: comprenez bien, jamais Foucault n'a pensé que les époques préexistaient à ce qui venait

les remplir, ce serait idiot. Une époque ne peut être définie et ne peut être datée qu'en fonction des énoncés qu'elle tient et des visibilités qu'elle déploie. Une époque n'est pas une forme vide. Si je parle d'un âge classique, c'est parce que, eu égard à tel ou tel problème – là c'est très varié – un même âge peut très bien former une époque par rapport à tel domaine ou tel corpus et ne pas en former par rapport à tel autre. Si je parle de l'âge classique, ça veut dire que, en fonction d'un certain nombre de problèmes, je peux caractériser le XVIIème siècle par un certain nombre d'énoncés et un certain nombre de visibilités. C'est-à-dire par un être du langage et par un être de la lumière. La lumière du XVIIème, et bien elle ne tombe pas comme la lumière du XIXème. La lumière ne tombe pas dans le tableau de Vélasquez comme elle tombe dans le tableau de Manet, pour retenir deux exemples analysés par Foucault.

Là-dessus, on me pose des questions que je lis très rapidement qui me paraissent très importantes, que, en effet, on pourrait faire, autour de notre recherche sur Foucault, des essais en sortant des périodes etudiées par Foucault explicitement. Par exemple j'ai fait allusion, la dernière fois, je crois, à une histoire possible – et ça a été fait sûrement – en peinture, à une histoire du portrait et je disais juste, si vous prenez le XIXème siècle, tout ce qui a compté vraiment dans la peinture comme nouveauté a cessé de considérer le portrait comme un thème majeur, une recherche majeure de la peinture. Et ça culmine avec Cézanne, pour qui le thème majeur de la peinture est explicitement la nature morte et pas du tout le portrait, une espèce de destitution du portrait même quand il faisait encore des portraits. Reste que, après Cézanne, il y a un retour au portrait. Avec deux très grands peintres, qui sont les deux grands successeurs, à savoir Van Gogh et Gauguin. Et vous trouvez, dans les lettres de Van Gogh, la découverte comme émerveillée que l'âge du portrait revient. Vous me direz c'est étonnant, si vous avez une vision euh... Van Gogh vivait son œuvre comme cela au moins à certains moments, rappelez-vous, par exemple, les célèbres portraits du facteur il y voit, lui, quelque chose de très important parce qu'il pense que, après Cézanne.

Il y a changement dans le régime des visibilités[219]. La question qu'on pourrait poser c'est qu'est-ce qu'on voit, dans un portrait au XIXème, qu'on ne voyait pas, qui n'est pas la même chose que ce qu'on voyait au XVIIème. Ça on peut concevoir que, dans le courant, quand on retombera sur ces problèmes, parce qu'on n'a pas fini avec le visible, il faudra... il faudra... et en effet la question se continue en me disant, en me demandant, en effet, les rapports du peintre et du modèle etc. Je crois que toutes ces questions pourraient tenir dans celle-ci: à savoir que, si Foucault a raison... et peu importe raison ou pas raison, si Foucault, s'il est vrai que Foucault voit avant tout un tableau, les tableaux comme des régimes de lumière, et donc subordonne le trait et la couleur à la lumière, c'est la lumière, c'est-à-dire ce qui vent dire que c'est dans la lumière que se disséminent que se séparent et se réunissent les traits et les couleurs, c'est évidemment le régime de lumière qui est fondamental, c'est le régime de lumière qui conditionne le reste.

Et en effet, ça va de soi qu'il y a une lumière Van Gogh. Quand est-ce que Van Gogh arrivera à conquérir la couleur? Très longtemps il reste devant une crainte mystique vis-à-vis de la couleur: «La couleur est trop forte pour moi», c'est-à-dire «je ne suis pas digne de la couleur», et c'est au prix de quelles tortures que Van Gogh va conquérir la couleur! Il va de soi que c'est la lumière qui lui donne la couleur, mais quelle épreuve de lumière? L'épreuve de lumière de Van Gogh, c'est pas celle de Velasquez. Il faudrait parler, à la base de la peinture, d'une espèce d'épreuve de lumière qui est absolument fondamentale. Ah, bon... ça alors on aura à le voir puisque c'est essentiel.

219In *Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public*, DEII n. 333, pp.1507-1514, Foucault afferma che «La peinture a eu, depuis Cézanne, tendance à se rendre transparente à l'acte même de peindre; celui-ci s'est rendu visible, insistant, définitivement présent dans le tableau, soit par l'usage de signes élémentaires, soit par les traces de sa dynamique propre. La musique contemporaine, en revanche, n'offre à l'écoute que la face externe de son écriture», p. 1512.

L'autre question... comme je trouve ce texte... les questions, là, qu'on me pose, importantes, je le dis, parce que ça se reposera peut-être, mais là je suis moins d'accord pour en traiter, c'est: qu'est-ce c'est que mon rapport exact avec Foucault... euh quant à... philosophiquement? Est-ce que je pourrais indiquer les ressemblances, les différences, tout ça? Je sais pas, ça dépendra de ce que vous souhaitez, mais ça me paraît... en tout cas, quant à l'autre question, les visibilités, ça, ça entre dans notre projet. Alors je dis, pour le moment, je m'en tiens là.
Vous voyez, il nous reste quand même deux choses, c'est du point de vue des énoncés, du côté des é... on a répondu à la question "qu'est-ce qu'une archive?". Mais, du côté des énoncés, si tout dépend du choix du corpus, qu'est-ce que c'est vraiment, qu'est-ce que c'est que ces raisons qui me permettent de choisir le corpus? Et, deuxième aspect: qu'est-ce que c'est que cet être du langage? Ce "on parle"? On a à peine abordé ça, ce "on parle". Et de la même manière, de l'autre côté, qu'est-ce que c'est le corpus qui permet de choisir des choses, des états de chose, des qualités?
Pensez que médicalement ça existe, bon: le corpus Laennec. Le corpus Laennec, ben, euh, par exemple ça implique l'oreille et les percussions. Audition et percussion. Audition et percussion qui font une entrée... oh pas une entrée absolue, mais qui pénètrent la médecine, les énoncés médicaux, d'une manière nouvelle. Il y a un régime de la lumière médicale aussi. Qu'est-ce que c'est qu'une visibilité médicale? Quelque chose devient visible qui n'était pas visible avant. L'anatomie pathologique rend visible plein de choses. Par exemple, elle rend visibles les tissus. Qu'est-ce que ça veut dire? Ben avant, on ne voyait pas les tissus avant? Non, parce que les tissus, c'est un concept discursif. On ne voyait pas les tissus. Pour voir les tissus, il faut que le concept de tissu soit formé, concept discursif qui implique des énoncés de médecine. Avant les tissus on les répartissait autrement. Bon... tout ça donc... vous voyez ce qui nous reste à faire, mais ce que je peux considérer comme fait c'est la réponse à la question pure et simple "qu'est-ce qu'une archive?".

Notre deuxième grand thème c'était: "qu'est-ce que savoir?". Et là, comme ça s'enchaîne, tout ça, je résume, alors on est resté très longtemps sur ce "qu'est-ce que le savoir?". Je dis simplement: rien ne préexiste au savoir pour Foucault. Je veux dire: le savoir ne présuppose pas, ne suppose pas un objet préalable, ni un sujet préexistant. Pourquoi? Savoir est une conjonction. C'est une conjonction de voir et de parler. Toute combinaison de voir et de parler suivant les règles de formation du visible et les règles de formation de l'énonçable constitue un savoir. C'est le résumé de ce second grand thème. Voilà. C'est exactement là où nous en sommes. Donc, est-ce qu'il y a des questions à poser? Il y a rien, ou il y a rien sous le savoir, il y a rien avant le savoir et pourquoi? Parce que tout savoir est une pratique. Bien plus, tout savoir est au moins deux pratiques, pratique de voir, pratique d'énoncé. On ne voit pas des états de chose, on voit des visibilités. On ne parle pas des mots et des phrases, on parle des énoncés. La conjonction des deux, c'est le savoir. D'où la nécessité d'entamer, pour avancer, un troisième grand thème.
Le troisième grand thème, vous devinez ce que c'est, c'est amené par... Quels sont les rapports entre voir et parler? Quels sont les rapports entre l'énonçable et le visible? Ce sera notre troisième thème, qui nous tiendra plusieurs séances. Je fais un dernier appel: est-ce qu'il y a question à poser? Est-ce qu'il y a lieu de revenir sur un point concernant cet ensemble depuis le début jusqu'à maintenant? Aahh. Non? Bien. Et bien voilà, alors voilà.

Troisième thème: on l'a préparé parce qu'on l'a déjà rencontré dans les deux précédents. C'est qu'on se trouve devant un problème très compliqué. Foucault nous propose, là, trois sortes de textes qui paraissent se concilier très mal. Tantôt il nous dit: voir et parler diffèrent en nature et n'ont rien de commun. Ou, si vous préférez, il y a une béance ou une faille entre voir et parler. Ou il y a une disjonction voir-parler, visible-énonçable. Il nous dit formellement: il n'y a pas isomorphisme. Ce qui veut dire deux choses: il n'y a pas de forme commune au visible et à l'énonçable, et il n'y a pas non plus de correspondance forme à forme. Il pourrait ne pas y avoir de forme commune et pourtant il y aurait ce qu'on appelle une relation bi-univoque entre les deux formes. Et bien: ni l'un ni l'autre.

Il n'y a pas de forme commune à voir et à parler et il n'y a pas de correspondance de forme à forme. Ni conformité, ni correspondance. Il y a une béance, une disjonction au point que, à ce niveau, la pensée de Foucault s'exprime comme un pur et simple dualisme.

Voir n'est pas parler, parler n'est pas voir. Là aussi, c'est un point, on l'a vu, où il rencontre Blanchot[220]. "Parler n'est pas voir" est un thème cher à Blanchot. On aura à se demander tout comme pour le "on parle", autre thème qui était cher à, cette valorisation de la troisième personne ou de la non-personne, on aura à se demander si... quelles sont les différences Foucault- Blanchot.
Mais, en gros, il faut dire que Foucault, à première vue, reprend strictement la thèse de Blanchot, au point qu'il va jusqu'à dire, en reprenant les mots de Blanchot, à savoir: «entre voir et parler il y a non pas un rapport mais un non-rapport». Avec un trait d'union. Un non-rapport. Le non-rapport qu'il y a entre voir et parler, c'est-à-dire la disjonction radicale. Ce que, dans un texte célèbre p. 25 de *Les Mots et les choses*, Foucault exprime dans un très beau texte, lorsqu'il dit: «jamais ce qu'on voit ne se loge dans ce qu'on dit»[221].
«Jamais ce qu'on voit ne se loge dans ce qu'on dit»: et si vous avez suivi notre analyse de l'énoncé, vous êtes mieux armés pour comprendre, à partir d'un détail, pourquoi il y a cette hétérogénéité entre voir et parler. C'est forcé: si vous vous rappelez que l'énoncé ne se réfère pas à un état de chose, l'énoncé ne se réfère pas à un état de chose dans le monde, mais l'énoncé se rapporte à un objet qui lui est propre, à un objet qui est une fonction dérivée de l'énoncé même. Si l'énoncé se rapporte, non pas à un état de chose, mais à un objet discursif qui est une fonction dérivée de l'énoncé même, il va de soi qu'il y a un non-rapport entre l'énoncé et l'objet extrinsèque, l'état de chose dans le monde. Bon, il n'y a pas de forme commune. En d'autres termes: en l'être langage et l'être lumière vous avez une hétérogénéité absolue. C'est embêtant, parce que là, ça pose bien la question... On avait cru répondre à la question "qu'est-ce que savoir?", mais, à peine on y a répondu, que tout est remis en question. Parce que s'il y a une hétérogénéité absolue entre les deux pôles du savoir, comment est-ce que ces deux pôles constitueraient-ils le savoir? A peine le savoir posé dans sa forme, cette forme s'émiette, se disperse, se disperse dans les deux pôles. Voilà la première sorte de texte de Foucault. Ça culmine avec l'emploi du mot non-rapport emprunté à Blanchot ou avec le texte de *Les Mots et les choses*: «Ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit» et inversement.

Deuxième sorte de textes de Foucault: l'énoncé a le primat sur le visible. Mais qu'est-ce que ça veut dire "avoir le primat"? C'est pas clair, ça. Cette seconde sorte de texte où vous la trouvez? Vous la trouvez d'un bout à l'autre de *L'archéologie du savoir* et, dans *L'archéologie du savoir*, d'une certaine manière il ne s'agit que des énoncés. Comment est-il possible qu'il ne s'agisse que des énoncés dans un livre qui s'intitule *L'archéologie du savoir*? C'est parce que seuls les énoncés sont déterminants car, en effet, si on y regarde de plus près, on s'aperçoit que, dans *L'archéologie du savoir*", il ne s'agit pas seulement des énoncés et que Foucault distingue – et que là on retrouve le dualisme de tout à l'heure – Foucault distingue les formations discursives, c'est-à-dire les familles d'énoncés, et ce qu'il appelle les formations non-discursives, ce qu'il appelle les formations non-

220Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini*, cit., p. 38: «Parler, ce n'est pas voir. Parler libère la pensée de cette exigence optique qui, dans la tradition occidentale, soumet depuis des millénaires notre approche des choses et nous invite à penser sous la garantie de la lumière ou de l'absence de lumière». Cfr. Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 68, nota 17: «C'est le texte le plus décisif de Blanchot pour un thème qui est présent dans toute son œuvre. Et sans doute ce texte réserve-t-il un statut particulier au voir et à l'image visuelle. Mais ce statut reste ambigu, comme le dit Blanchot lui-même, parce qu'il confirme que parler ce n'est pas voir, plutôt qu'il ne pose à son tour que voir n'est pas parler. C'est que Blanchot reste cartésien d'une certaine manière: ce qu'il met en rapport (ou en "non-rapport"), c'est la détermination et l'indéterminé pur».

221MC, p. 25: «Le rapport du langage à la peinture est un rapport infini. Non pas que la parole soit imparfaite, et en face du visible dans un déficit qu'elle s'efforcerait en vain de rattraper. Ils sont irréductibles l'un à l'autre: on a beau dire ce qu'on voit, ce qu'on voit ne loge jamais dans ce qu'on dit, et on a beau faire voir, par des images, des métaphores, des comparaisons, ce qu'on est en train de dire, le lieu où elles resplendissent n'est pas celui que déploient les yeux, mais celui que définissent les successions de la syntaxe».

discursives[222] et qu'il ne désigne là que négativement correspondent exactement – ce ne serait pas difficile de le montrer – à nos visibilités.
Mais pourquoi est-ce que là, dans *L'archéologie*, il les désigne négativement, si ça correspond aux visibilités? Pour la raison que je viens de dire, à savoir: seuls les énoncés sont déterminants, dès lors les visibilités ne seront traitées que négativement comme formations non-discursives. Bien plus, elles constitueront un troisième espace de l'énoncé. Vous vous rappelez que les familles d'énoncés constituaient un premier espace, l'espace adjacent ou associé; les fonctions dérivées "objet, sujet, concept" constituent un deuxième espace; l'espace corrélatif et le non-discursif constitue un troisième espace, que Foucault appelle espace complémentaire de l'énoncé. Voilà que les visibilités sont complémentaires de l'énoncé ou du moins le non-discursif.
L'énoncé a le primat, ce qui veut dire quoi? Ce que Foucault résume dans une formule de *L'archéologie*: "le discursif a des relations discursives avec le non-discursif"[223].

Bien, c'est embêtant, ça, parce que ça n'empêche pas, l'énoncé a le primat, mais – je redis là ce que j'avais dit déjà dans... parce que ça va lancer notre analyse, j'ai donc besoin de le reprendre – ne confondez pas primat avec réduction. Dire que A a le primat sur B n'a jamais voulu dire que B se réduise à A, au contraire. Bien plus, A ne peut avoir le primat sur B que si B n'a pas la même forme que A. Bon. En effet, si B avait la même forme que A, ce ne serait pas un primat, ce serait une réduction. Ce qui subit le primat de quelque chose est nécessairement d'une autre forme que la forme de ce qui exerce ce primat. En d'autres termes, "avoir un primat sur" implique une irréductibilité de ce sur quoi on a le primat. En d'autres termes, l'énoncé ne peut avoir un primat sur la visibilité que parce que la visibilité et en tant que la visibilité est irréductible à l'énoncé. Ce que *L'archéologie du savoir* reconnaît: il n'est pas question de déduire le non-discursif du discursif.
Il faut bien qu'il y ait une forme du non-discursif et nous sommes en droit, grâce aux analyses précédentes, de dire la forme du non-discursif, c'est la visibilité avec comme condition l'être lumière, le "il y a de la lumière". Or vous ne déduirez jamais la lumière du langage. Heureusement. Du langage, vous ne déduirez pas la moindre miette de visibilité. Le langage ne fait rien voir. Ce que vous voyez ne se loge pas dans ce que vous dites. Vous voyez déjà un premier problème: comment est-ce que je peux dire à la fois: bon, il y a différence de nature absolue, il y a pourtant primat de l'un sur l'autre et bien entendu le primat ne supprime pas la différence de nature? Mais comment est-ce possible? Car comment le primat peut-il s'exercer malgré la différence de nature et en la laissant subsister? C'est un premier problème.

Enfin troisième point de vue. Non seulement Foucault nous dit: il y a différence de nature, béance, faille, disjonction entre le visible et l'énonçable, non seulement il y a primat de l'énoncé sur le visible, mais, troisième point, il y a, de l'un à l'autre et perpétuellement, des conquêtes, des prises, des étreintes, des captures et l'on voit le visible capturer l'énoncé et l'on voit l'énoncé arracher du visible, ce sont des lutteurs qui s'étreignent. Il n'y a pas conformité amoureuse, mais il y a un terrible combat. Il y a un combat où chacun arrache les membres de l'autre. L'énoncé prend dans sa pince – puisqu'on a vu qu'il a une pince l'énoncé, il est toujours hétérogène – il prend dans sa pince un bout de visible et la visibilité dans sa pince, elle aussi, elle prend un bout d'énoncé, un bout de langue. Terrible combat du voir et du parler ! Et nous, pauvres gens, quand on en reste là, à notre vie quotidienne, on ne comprend rien parce que l'on vit dans la poussière du combat, et on se dit que cette poussière témoigne de l'accord du voir et du parler, mais rien du tout, c'est la poussière de leur

222 In realtà Foucault parla soprattutto di «pratiques non discursives», ad es., AS p. 205: «L'analyse archéologique individualise et décrit des formations discursives. C'est dire qu'elle doit les comparer, les opposer les unes aux autres dans la simultanéité où elles se présentent, les distinguer de celles qui n'ont pas le même calendrier, les mettre en rapport, dans ce qu'elles peuvent avoir de spécifique, avec les pratiques non discursives qui les entourent et leur servent d'élément général»; cfr. AS, pp. 91, 183, 229, 238.

223 AS, p. 212: «L'archéologie fait aussi apparaître des rapports entre les formations discursives et des domaines non discursifs (institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques)».

combat que nous prenons comme la marque d'un accord et c'est une étreinte de lutteurs. Et ça, ces textes-là où il le dit tout le temps, mais particulièrement le petit texte qui commente Magritte – je vous en avais lu des passages – *Ceci n'est pas une pipe*... Dans *Ceci n'est pas une pipe* il affirme à plusieurs reprises l'espèce de combat; il va jusqu'à dire dans un très beau texte: «Chacun tire sur la cible de l'autre»[224], c'est pas des étreintes amoureuses, c'est des étreintes de bagarre. Chacun tire sur la cible de l'autre. Ce qui revient à dire que l'énoncé envoie des flèches sur les cibles de visibilité et les visibilités ou la lumière envoient des flèches sur les cibles de langage. Et bien débrouillez-vous... notre troisième texte est se débrouiller avec ces trois choses. Ça va pas tellement ensemble. Comment est-ce que je peux dire à la fois: il y a différence de nature entre A et B, au point qu'il n'y a aucune forme commune, deuxièmement, il y a primat de A sur B – et alors comment ce primat peut-il s'exercer s'il n'y a rien de commun – et, troisièmement, il y a présupposition réciproque et étreinte commune de l'un à l'autre – mais comment ils peuvent se rencontrer s'il n'y a pas de forme commune? Chacun se combat un fantôme, qu'est-ce qui est... Comment ça peut s'arranger ?

Donc je dis que vous trouvez trois sortes de textes sur le rapport voir-parler chez Foucault, les premiers affirmant l'hétérogénéité radicale, les seconds affirmant le primat de l'énoncé sur le visible, le troisième affirmant les présuppositions réciproques et les captures mutuelles entre le visible et l'énonçable... Et bien on se trouve devant un problème. Je pourrais l'exprimer de la manière suivante: comment est-il possible qu'un non-rapport soit plus profond que tout rapport? C'est-à-dire, comment se peut-il qu'un non-rapport rapporte l'une à l'autre, les formes entre lesquelles il s'établit comme non-rapport. Quel problème!
Voilà. Et bien cette histoire, à la fois différence de nature, primat de l'un sur l'autre, étreinte mutuelle, normalement – et là c'est pas un reproche – si vous aviez fait, si vous... pour ceux qui ont fait beaucoup de philosophie ou un petit peu, ça devrait immédiatement vous dire quelque chose, comme au sens de «Mais! Ça me rappelle quelque chose!». D'où ma question dans ce troisième thème, ce que je voudrais aborder – ça nous reposera un peu mais ça nous reposera en nous amenant dans d'autres difficultés – c'est: finalement oui ça nous dit quelque chose, c'est supposé nous dire quelque chose. Euh, c'est tellement évident que Foucault n'a pas besoin de le citer, sauf de rares fois, c'est, d'une certaine manière, ce n'est pas étranger à une inspiration kantienne. Et, après tout, je me dis on peut y aller d'autant plus que Kant est un des philosophes que Foucault a lu le plus, bien qu'il ait peu publié sur Kant, mais il a traduit *L'anthropologie de Kant*[225], il y a consacré un très très long commentaire et, perpétuellement, notamment dans *Les mots et les choses*, la référence à Kant se...
D'où la question en effet... ça nous dit... je me dis... Il y a, pas dans tout Foucault, mais, à un certain niveau, il y a une espèce de néo-kantisme, un néo-kantisme très particulier parce que des écoles néo-kantiennes, il y en a eu beaucoup, je ne dis pas du tout que Foucault s'inscrit dans une de ces écoles néo-kantiennes, je dis que, lui-même, sa pensée présente et invente un néo-kantisme très particulier. Car voilà ce que je voudrais... Alors, du coup, on va faire une petite promenade dans Kant, parce que peut-être qu'on va y trouver quelque chose d'essentiel pour Foucault[226]. Voilà je voudrais vous raconter ce qui est arrivé avec Kant, mais du point de vue qui nous intéresse. Avec Kant a surgi une étrange nouvelle vérité. A savoir que l'homme était composé de deux facultés

224Deleuze cita qui a braccio, la frase esatta è: «Entre la figure et le texte, de l'un à l'autre, il y a des attaques lancées, des flèches jetées contre la cible adverse, des entreprises de sape et de destruction, des coups de lance et des blessures, une bataille» (CPP, pp. 30-31).

225Si tratta della *Thèse complémentaire* sostenuta con Jean Hyppolite alla Sorbonne il 20 maggio 1961, e pubblicata col titolo *Introduction à l'anthropologie de Kant* assieme alla traduzione francese della *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* di Kant: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris 2008.

226Deleuze ha una lunga frequentazione con l'opera di Kant, iniziata col libro *La philosophie critique de Kant* del 1963. Nel 1978 tiene un corso a Vincennes, del quale sono conservate le registrazioni di quattro lezioni [http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html]; infine, "Sur quatre formule poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne", in *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993, pp. 40-49.

hétérogènes. Donc qu'il était par nature bancal, estropié. Qu'il était composé de deux facultés qui différaient en nature. Ah ah! Que c'est curieux! Il a fallu attendre Kant pour ça? Et qu'est-ce que c'est que cette histoire? Oui! Le fait est qu'il a fallu attendre Kant pour dire: l'homme ou l'esprit humain est composé de deux facultés différent en nature. Pourquoi fallait-il attendre Kant? Voilà une bonne question philosophique. Pourquoi est-ce que Descartes ne pouvait pas le dire? Il ne pouvait pas. C'est pas de leur faute, ils ne pouvaient pas, ça n'aurait pas eu de sens. Aahh... Alors on tient quelque chose, si ça... bon, on tient quelque chose pour la philosophie tout entière.
Qu'est-ce que c'est qu'un problème pour la philosophie? Bêtise de croire que les philosophes se contredisent. Euh... On tient beaucoup de... si on comprend ça, après tout on risque de comprendre beaucoup de choses dans la philosophie. Donc il faut aller très doucement.

Kant nous dit que nous sommes composés de deux facultés absolument hétérogènes et qu'est-ce que c'est chez lui? Il ne faut pas se presser, chez Foucault on a vu que c'était, en gros, la faculté du visible et la faculté de l'énonçable. Chez Kant, c'est pas ça. Kant leur donne un nom, même plusieurs noms: réceptivité et spontanéité, ou, si vous préférez, intuition et entendement, ou, si vous préférez – les trois sont nécessaires – espace-temps et concept. L'espace-temps comme forme: voilà!
Qu'est-ce qu'il veut dire, Kant? Ce sont deux formes. Forme de la réceptivité, forme de la spontanéité. Et bien, ce qu'il appellera intuition ou réceptivité, c'est la forme sous laquelle, pour nous, il y a du donné. La forme de réceptivité, c'est la forme sous laquelle nous recevons du donné, quel que soit ce donné. Par exemple, j'ai la sensation de blanc en regardant la table, là, c'est du blanc, une perception de blanc, une sensation de blanc, du blanc m'est donné. J'appelle réceptivité la forme sous laquelle le blanc m'est donné. Mais la forme sous laquelle le blanc m'est donné c'est la même que la forme sous laquelle le rouge ou bien sous laquelle les odeurs me sont données, tout ça... Bon. Kant, à la suite de très belles analyses, assigne cette forme comme étant la forme de l'espace et du temps. Et cette forme de l'espace et du temps, sous laquelle tout ce qui est donnable m'est donné, ou bien tout ce qui m'est donné est donnable, cette forme du donnable en général, c'est l'espace-temps, c'est ce que Kant appellera l'intuition.
Et l'intuition, chez Kant, ça ne veut pas dire quelque chose de divinatoire, ça veut dire la faculté par laquelle je reçois, en tant qu'être réceptif, je reçois un donné. Ça va? Il faut que vous suiviez bien, parce que vous allez voir comme c'est prodigieux. C'est prodigieusement intelligent et puis si beau. La forme de la spontanéité, c'est quoi? Qu'est-ce que c'est la spontanéité? C'est plus la forme sous laquelle je reçois un donné. C'est la forme sous laquelle je connais quelque chose. Connaître, en effet, c'est être actif et sans doute est-ce la vraie activité de l'homme, selon Kant, ou une des vraies activités de l'homme. Je connais quelque chose, ça ne veut pas dire que ça m'est donné, ça veut dire bien plus. Connaître. En effet connaître, c'est quoi? Connaître, c'est agencer des concepts, agencer des concepts. Mettre des concepts en rapport les uns avec les autres. Or le concept c'est quelque chose que je forme en vertu de mon intelligence, c'est pas quelque chose qui m'est donné.
Un lion m'est donné. Tout d'un coup, là, il y a un lion qui me court après. Le lion est donné, il est donné dans l'intuition, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps. Je m'arrête et je forme le concept de lion. Euh... le concept de lion exprime mon activité, en tant que quoi? En tant qu'être pensant. Je forme le concept de lion. Donc je dirai que l'entendement est la faculté des concepts. La condition sous laquelle tout ce qui m'est donné est donné, c'est l'espace et le temps. Quelle est la condition sous laquelle tous les concepts que je forme sont formés? La condition sous laquelle tous les concepts formables sont formés, ou tous les concepts formés sont formables, c'est le "je pense". Seul un être qui pense peut former des concepts. En tant qu'un lion me poursuit, il y a du donné et je suis un être réceptif. Je reçois du donné. En tant que je forme le concept de lion, je suis un être spontané, c'est-à-dire je suis pensant et forme des concepts. Le concept est la spontanéité de la pensée. Et en effet, il n'est pas difficile de voir que le "je pense" est la condition de tout concept. La forme de tout concept, c'est l'identité, A est A. L'identité, A est A, en effet, ne régit pas le donné, elle

régit le concept. Le lion est lion, c'est l'énoncé du concept "lion". Mais à quelle condition puis-je dire «A est A»? Ce sera un des aspects les plus amus... intéressants de la philosophie kantienne que la détermination de la condition sous laquelle je peux dire «A est A», c'est-à-dire former un concept quelconque. C'est que, plus profondément, je puisse dire «moi = moi», c'est-à-dire le «moi = moi» est le fondement de tout "A est A". Ça va être déterminant pour l'histoire de la philosophie, mais peu importe.

Donc, je dis la condition sous laquelle du donné m'est donné, c'est l'espace-temps. Tout ce qui est donné m'est donné dans l'espace et dans le temps. Pas compliqué vous voyez. Kant, c'est pas difficile du tout, ça prend beaucoup de peine à lire, mais c'est d'une clarté, c'est, c'est... la lumière kantienne est quelque chose de prodigieux, simplement il faut lire dix fois la même phrase, et il n'y a pas de philosophe qui ne soit comme ça. C'est uniquement une question de régime de lecture. Quand quelqu'un dit: les philosophes c'est difficile, c'est parce qu'il ne veut pas lire dix fois la même phrase ou qu'il sait pas où couper le texte. Evidemment, pour lire dix fois la même phrase, il ne faut pas s'en tenir au point, il faut avoir un vague sentiment de ce qui fait un groupe de propositions, à ce moment-là, il suffit de les relire dix fois, c'est limpide. La philosophie, c'est vraiment la lumière pure, vous ne pouvez pas trouver plus clair que la philosophie... Alors... Qu'est-ce que je dis... Alors, vous voyez, tout ce qui est donné, tout ce qui m'est donné, m'est donné sous la condition de l'espace et du temps, d'où l'espace et le temps sont la forme de ma réceptivité: c'est l'intuition.
Le "je pense" est la condition de tout concept. C'est parce que "moi = moi" que tout A est A. Ce qui revient à dire: c'est parce que je pense que je pense des concepts, si bien que le "je pense" a la forme de spontanéité. L'espace-temps c'est la forme de ma réceptivité, "je pense" c'est la forme de ma spontanéité: intuition et entendement.

Ça va?... Entre les deux, il y a une béance. Kant est le premier à avoir défini l'homme ou l'esprit humain en fonction d'une béance qui le traverse[227]. Vous comprenez: c'est pas rien quand on parle de quelque chose de génial en philosophie, il faut demander aux philosophes ce qu'ils ont apporté en philosophie. C'est pas compliqué, ce que les gens apportent en littérature, en philosophie etc.

227Ovvio il riferimento al concetto di "*béance*" in Lacan. Foucault, pur mantenendo una prudente ma rispettosa distanza da Lacan, usa questo concetto in *La pensés du Dehors*, DEI n. 38, pp. 548-549: «La percée vers le langage d'où le sujet est exclu, la mise au jour d'un incompatibilité peut-être sans recours entre l'apparition du langage en son être et la conscience de soi en son identité, c'est aujourd'hui une expérience qui s'annonce en bien des points bien différents de la culture: dans le seul geste d'écrire comme dans les tentatives pour formaliser le langage, dans l'étude des mythes et dans la psychanalyse, dans la recherche aussi de ce Logos qui forme comme le lieu de naissance de toute la raison occidentale. Voilà que nous nous trouvons devant une béance qui longtemps nous est demeurée invisible: lêtre du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet». Importante è la presenza della *béance* in MC, p. 198 «C'est que la pensée qui nous est contemporaine et avec laquelle, bon gré mal gré, nous pensons, se trouve encore largement dominée par l'impossibilité, mise au jour vers la fin du XVIIIe siècle, de fonder les synthèses dans l'espace de la représentation, et par l'obligation corrélative, simultanée, mais aussitôt partagée contre elle-même, d'ouvrir le champ transcendantal de la subjectivité, et de constituer inversement, au-delà de l'objet, ces "quasi-transcendantaux" que sont pour nous la Vie, le Travail, le Langage. Pour faire surgir cette obligation et cette impossibilité dans l'âpreté de leur irruption historique, il fallait laisser l'analyse courir tout au long de la pensée qui trouve sa source en une pareille béance»; p. 249: «Au fondement de toutes les positivités empiriques, et de ce qui peut s'indiquer de limitations concrètes à l'existence de l'homme, on découvre une finitude – qui en un sens est la même: elle est marquée par la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage»; p. 269: «Il se peut aussi que soit à jamais exclu le droit de penser à la fois l'être du langage et l'être de l'homme; il se peut qu'il y ait là comme une ineffaçable béance (celle en laquelle justement nous existons et nous parlons), si bien qu'il faudrait renvoyer aux chimères toute anthropologie où il serait question de l'être du langage, toute conception du langage ou de la signification qui voudrait rejoindre, manifester et libérer l'être propre de l'homme». Infine una sola, ma importante, la ricorrenza in AS, p. 221: «Bien plus volontiers que l'histoire des idées, l'archéologie parle de coupures, de failles, de béances, de formes entièrement nouvelles de positivité, et de redistributions soudaines». Negli scritti e nelle interviste successiva al 1969, il concetto non compare più: essendo assente anche in HF, è possibile situare la rielaborazione concettuale della *béance* in Foucault negli anni 1966-1969: un'elaborazione che è di fatto un ripensamento della *finitude* che Foucault legge nell'interpretazione di Kant del suo mentore Vuillemin.

Alors... euh... il ne faut pas trop que les gens qui n'apportent strictement rien, cachent ce que les grands philosophes apportent, mais c'est pas rien apporter quelque chose comme ça, parce que c'est extraordinairement clair au point qu'on se dit, mais c'est pas possible que ça n'ait pas été dit avant, cette espèce de déséquilibre fondamental de l'homme... D'où: je reviens à mon thème, ça ne pouvait pas être dit avant. C'est pas qu'ils étaient pas assez intelligents les autres..., ah ah! Ben non, ils l'étaient autant que Kant, ils étaient aussi géniaux, d'autre part, de leur côté ils trouvaient des choses alors peut-être qu'ils étaient déjà tellement occupés par ce qu'ils trouvaient... – tout le monde ne trouve pas la même chose.
Mais le fait est que, ce que Kant trouvait ou inventait, eux ils ne pouvaient pas l'inventer. Pourquoi? Pour une raison très simple. Je vous demande un instant de vous mettre, comme ça, du point de vue de Dieu. Faites comme si vous étiez Dieu. Alors, je fais l'expérience hein... C'est pas facile, pas facile, mais euh, mais euh... voilà ça y est! Je peux dire une chose très simple, en tant que Dieu, je vous dis que pour moi, Dieu, il n'y a pas de donné. Il faudrait quand même pas confondre: il y a du donné pour les pauvres créatures, c'est même la définition de la créature. La créature c'est quelqu'un pour qui il y a du donné. Mais moi, Dieu, qui suis le créateur, c'est moi qui donne ou qui ne donne pas, à ce moment-là il n'y aurait rien eu du tout, sauf moi, je n'aurais pas créé. Mais, moi, je crée, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de donné pour moi. Je donne à la créature une créature d'un autre type, c'est-à-dire je fais le monde. Il n'y a pas de donné. C'est-à-dire quelque chose de très simple: du point de vue de l'infini, il n'y a pas de donné.
En d'autres termes, du point de vue de Dieu, tout est concept et le donné se réduit au concept, le donné ne fait qu'un avec le concept et les deux ne pourront se distinguer que du misérable point de vue de l'homme. C'est-à-dire, c'est du point de vue de la créature que le donné et le concept font deux ; du point de vue du créateur, c'est-à-dire du point de vue de l'infini, le donné s'intériorise dans le concept. Vous comprenez? C'est très important, ça et c'est évident que, du point de vue de Dieu, il n'y a pas de donné, c'est pourquoi il est très important que Dieu ne crée pas le monde avec tel ou tel matériau, il crée le monde avec rien, création ex nihilo, qui définira la théologie chrétienne et où se fera l'épreuve de toutes les hérésies. A savoir: vous êtes hérétiques dès que vous ne prenez pas à la lettre l'idée que Dieu crée le monde avec rien, sinon le point de vue de l'infini est complètement bouleversé.

Bon et bien écoutez, c'est tout simple, alors vous allez peut-être comprendre très facilement. D'où un texte.., par exemple... je prends un exemple: Leibniz philosophe de la fin du XVIIème et du début du XVIIIème siècle. Leibniz nous dit... Voilà, le problème que pose Leibniz, problème passionnant, Leibniz était un des plus grands mathématiciens de son époque, un très très grand mathématicien en plus d'un très très grand philosophe. Et voilà le problème que pose Leibniz; il dit: est-ce qu'il peut y avoir deux gouttes d'eau, deux feuilles d'arbre, deux mains etc. absolument semblables, c'est-à-dire telles que à chaque point de l'une correspondent un point de l'autre, c'est-à-dire il n'y ait pas de différence... de quoi? Qu'il n'y ait pas de différence de concept. Est-ce qu'il peut y avoir deux gouttes d'eau absolument identiques, deux feuilles d'arbre absolument identiques, deux mains absolument identiques? Leibniz dit: nous on le croit, mais nous sommes de misérables créatures. Nous le croyons parce que notre esprit est fini. Et comme notre esprit est marqué de finitude, comme nous ne pouvons pas aller à l'infini, nous arrêtons assez vite de spécifier nos concepts. Et nous formons alors un concept de goutte d'eau qui convient à plusieurs gouttes d'eau, mais, dit Leibniz, il n'en est pas ainsi pour Dieu.
Dieu a un entendement infini qui contient tous les concepts possibles et ces concepts vont à l'infini, c'est-à-dire, dans l'entendement de Dieu, la spécification du concept est infinie. Si bien que, dans l'entendement de Dieu, s'il y a deux gouttes d'eau, il y a forcément deux concepts. Elles n'auront pas le même concept. En d'autres termes, si l'on pousse l'analyse assez loin, on trouvera toujours un caractère intérieur par laquelle les deux gouttes d'eau se distinguent, par laquelle une goutte d'eau n'est pas la même que la goutte d'eau voisine. Vous comprenez, en d'autres termes, ce que Leibniz

résume en disant: toute différence est dans le concept. Ce qui est une autre manière de dire: il n'y a pas de donné, ou, du moins, le donné se réduit, le donné se réduit à du concept. Oui. Oui, s'il y a l'entendement infini de Dieu. Voilà. Kant s'oppose à Leibniz et, là encore, seuls les imbéciles disent «Kant contredit Leibniz» ou «les philosophes se contredisent».
Kant nous dit ceci: bon, on va faire une épreuve, vous considérez deux mains[228], vos deux mains, les deux mains, les vôtres, ça c'est mes propres personnelles, vous les coupez, remarquez: vous n'avez pas d'embarras pour couper une main, l'autre c'est plus délicat, pour l'autre il vous faut l'appui d'un voisin, mais on peut concevoir quand même que ça marche. Vous prenez vos deux mains, vous les coupez, on sait pas comment, vous les regardez. Vous pouvez les penser comme absolument... les penser... je ne m'interroge pas sur comment elles sont données... Vous pouvez les penser comme absolument identiques, c'est-à-dire qu'il n'y ait aucune différence dans les traits. En fait, Leibniz a raison en fait, c'est-à-dire chacun sait qu'il n'y a pas deux feuilles semblables, il n'y a pas deux mains semblables qui n'aient aucune variation de traits entre la droite et la gauche.
Mais Kant dit: ce n'est pas la question, vous pouvez penser deux mains absolument identiques et pourtant ça n'empêche pas qu'elles sont deux. Bien plus, elles ont beau être complètement identiques, vous ne pourrez jamais les faire se superposer, elles ne sont pas superposables, il y a une main droite et une main gauche. Paradoxe dément. Vous ne pouvez pas faire se superposer les deux mains, ah, si semblables qu'elles soient... impossible![229] Le paradoxe n'est pas fondamentalement incompréhensible c'est que vous ne pouvez faire une superposition que si vous disposez d'une dimension supplémentaire. Vous ne pouvez pas superposer deux trièdres semblables opposés par le sommet, pourquoi? Parce que deux trièdres c'est un volume, vous ne vous ne pourriez les superposer que si vous pouviez les faire bouger dans la quatrième dimension. Dans la mesure où le monde vécu n'a pas de quatrième dimension, vous ne pouvez pas faire superposer.
Kant nous dit: vous pouvez pousser aussi loin que vous voulez la spécification du concept, vous ne réduirez jamais le donné à du conceptuel. Il y a, dans le donné, quelque chose d'irréductible au concept, ce quelque chose c'est la position dans l'espace, à savoir: droite et gauche, haut et bas, etc. Ça, ce sont des déterminations spatiales irréductibles à toute détermination conceptuelle. Bon. On retrouve l'idée de Kant: une hétérogénéité entre l'espace-temps d'une part et, d'autre part, le concept. Bien.

Je reviens à ma question: pourquoi? Pourquoi? Pourquoi? Pourquoi Kant peut-il le découvrir pourquoi Leibniz ne pouvait-il pas? On tient la réponse. On tient la réponse: c'est vrai que c'est la philosophie du XVIIème siècle – je ne dis pas qu'elle ne soit que cela – la philosophie du XVIIème siècle, quels que soient ses rapports avec la religion – c'est tout à fait autre chose, ça – est une philosophie qui se fait et se pense du point de vue de l'infini. Ce qui définit alors, pour faire comme Foucault, l'énoncé de base de la philosophie du XVIIème siècle, de l'âge classique, c'est l'énoncé de Descartes, que aucun philosophe ne mettra en question... si, d'ailleurs, il y en a, mais des philosophes un peu marginaux. L'infini est premier par rapport au fini.
Merleau-Ponty, dans un très beau texte, essayait de définir la philosophie du XVIIème siècle et il disait: on ne peut la définir que comme ceci: «une manière innocente de penser l'infini»[230]. La

228Deleuze fa riferimento, con una certa libertà, al par. 13 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*: «Cosa può essere più simile, anzi in ogni sua parte più uguale alla mia mano o al mio occhio, che la loro immagine vista nello specchio? Eppure, una mano qual è quella che si vede nello specchio non posso metterla al posto del suo originale, perché se questo era una mano destra, quella nello specchio è una sinistra»; l'argomento delle due mani era già stato formulato da Kant nello scritto del 1768 *Del primo fondamento della distinzione delle regioni dello spazio*. Deleuze riprenderà questo esempio, nel contesto della *finitude constituante*, nella lezione 14.

229Kant, *Prolegomeni*, par. 13: «Due triangoli sferici di due emisferi, che hanno per base comune un arco dell'equatore possono essere uguali tanto rispetto ai lati che rispetto agli angoli, sicché nella completa descrizione dell'uno non si potrebbe trovar nulla che non ci fosse anche nella descrizione dell'altro, e pure l'uno non può essere messo al posto dell'altro (sull'emisfero opposto): qui dunque c'è una differenza *intima* dei due triangoli, che nessun intelletto può indicare come interiore e che si manifesta solo nel rapporto esteriore dello spazio».

230Maurice Merleau-Ponty, *Partout et nulle part*, in M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 188; cfr. la

philosophie du XVIIème siècle, l'âge classique, est une manière innocente de penser l'infini, il pense hardiment l'infini. Et, si vous voulez, ça, ça culmine avec Pascal. Et la distinction des ordres d'infini, le fini n'étant que, finalement, une espèce de truc qui se coince entre les différents ordres d'infini. Le fini n'a pas sa suffisance. Le fini dérive de l'infini et des ordres d'infini et des infinis de différents ordres. Si cette pensée classique, d'une certaine manière, s'achève avec Pascal, c'est avec la conception des ordres d'infini.

Bon, alors, comprenez, je ne voudrais pas trop développer ce point, mais je peux dire... vous me direz si vous comprenez, dans une pensée philosophique qui privilégie l'infini sur le fini, qui pose l'infini premier par rapport au fini, il est complètement exclu de saisir une hétérogénéité entre le donné et le concept. Pour une simple raison, c'est que, du point de vue de l'infini et dans l'entendement infini, le donné est complètement intérieur au concept. L'entendement de Dieu, toujours invoqué par les philosophes du XVIIème siècle, l'entendement divin, dont le nôtre n'est qu'une partie, ou qu'une image. Spinoza dira: notre entendement est une partie de l'entendement divin. Leibniz ou Descartes, d'une autre façon, diront que l'entendement fini de l'homme est à l'image de l'entendement divin, simplement il est fini, tandis que l'entendement divin est infini – l'entendement divin et le Dieu premier, l'infini premier par rapport au fini, garantit une homogénéité du donné au concept, à savoir: du point de vue de l'infini, le donné se réduit au concept. Il y a une spécification infinie du concept et c'est seulement parce que nous sommes finis, nous, que nous croyons à la consistance du donné. Et, de notre point de vue de créatures, ça s'explique, mais notre point de vue de créatures, c'est le point de vue de la finitude[231]. C'est du point de vue de la finitude, donc d'un point de vue dérivé, d'un point de vue second, que je peux opposer la réceptivité du donné et la spontanéité du concept. Mais en soi, c'est-à-dire en Dieu, le donné se confond avec le concept. Vous comprenez? Alors il vous suffit d'un rien pour tout saisir.

Qu'est-ce qui fait que Kant devient capable de dire: non, il y a deux facultés hétérogènes, l'intuition et l'entendement, la réceptivité et la spontanéité, l'espace-temps et le "je pense"? Bien, un coup fantastique dont la philosophie moderne est à peine sortie ou, du moins, par quoi Kant a annoncé une nouvelle époque de la philosophie, une nouvelle formation de la philosophie, à savoir: Kant, c'est celui – pour résumer très grossièrement – c'est celui qui érige la finitude en principe constituant. A la répartition classique, de l'âge classique, l'infini constituant et la finitude constituée, Kant oppose – et c'est une révolution insensée dans la philosophie – il oppose le point de vue d'une finitude constituante. C'est l'homme qui est constituant, c'est l'esprit humain qui est constituant, et non pas l'entendement divin. Et il est constituant non pas parce qu'il aurait une puissance infinie, il est constituant, au contraire, dans sa finitude elle-même et dans les formes de sa finitude.

L'idée, encore une fois, que la finitude puisse être constituante est un coup philosophique insensé! Réellement de portée, euh, euh... je ne sais pas, je cherche dans d'autres domaines, c'est exactement comme le passage d'un régime musical à un tout autre régime musical... euh, je cherche des équivalents en peinture, je ne sais même pas... en architecture, on en trouverait peut-être... c'est une révolution, c'est une révolution fondamentale. Vous chercherez, à partir de Kant, vous chercherez le fondement non pas du côté de l'infini, mais du côté de la finitude elle-même. Ce sont les formes de la finitude qui sont formatrices, donc la finitude est constituante. Dès lors, à ce moment-là, ce que le XVIIème siècle ne pouvait ni voir ni dire, c'est, au contraire, ce que Kant est forcé de voir et de dire. Si c'est la finitude de l'homme qui est constituante, alors, en effet, le donné et le concept ne se rejoignent pas. Puisque, en effet, ils ne se rejoignaient que du point de vue de l'entendement de Dieu, du point de vue d'un entendement de Dieu pour lequel il n'y avait pas de donné. Au contraire

---

lezione del 4 marzo 1986, p. 352, nota 2.

231 Cfr. MC, p. 84: «Le pouvoir de l'imagination n'est que l'envers, ou l'autre face, de son défaut. Elle est dans l'homme, à la couture de l'âme et du corps. C'est là que Descartes, Malebranche, Spinoza l'ont en effet analysée, à la fois comme lieu de l'erreur et pouvoir d'accéder à la vérité même mathématique; ils ont reconnu en elle le stigmate de la finitude, que ce soit le signe d'une chute hors de l'étendue intelligible ou la marque d'une nature limitée. Au contraire, le moment positif de l'imagination peut-être mis au compte de la ressemblance trouble, du murmure vague des similitudes».

si, ce qui est constituant, c'est la finitude, la béance, la disjonction entre l'intuition et le concept est irréductible et ne pourra jamais être surmontée.

Voilà. Je voudrais que, à partir de là, vous ayez quand même une idée de ce que c'est, en effet, à ce moment-là, une grande philosophie, on ne peut pas dire Kant c'est... euh là c'est pas question de goût hein! Je veux dire, on peut... ce qui est une question de goût profondément philosophique, c'est si vous vous sentez en affinité avec Kant, mais l'importance de Kant, par exemple, ce n'est pas une question de goût. On peut assigner Kant, par exemple, dans cette espèce de bouleversement qui fait que tous les problèmes sont changés quand ils sont ramenés à une finitude constituante au lieu d'être ramenés à un infini divin. Alors c'est dire que c'est essentiel, mais c'est bien pour ça que, avec Kant, apparaît ce qui ne pouvait pas apparaître avant, c'est à dire l'hétérogénéité radicale de l'intuition et du concept, du donné et du concept, ou, si vous préférez, oui, de l'espace-temps et du "je pense". Si bien que je dis qu'il faudra trouver une espèce de dérivation.

Lorsque Foucault retrouve cette espèce de grande béance entre voir et parler, vous sentez bien qu'il y a un petit quelque chose de commun, parce que, enfin, je peux dire que, chez Foucault, il y a eu une critique suffisante du "je pense" – alors rupture avec Kant à cet égard – pour que le "je pense" soit remplacé par un "il y a du langage". Ce sera la critique du cogito chez Foucault, comment il remplace – alors on aura l'occasion de le voir – comment il remplace le "je pense", le cogito, par un "il y a du langage" ou, si vous préférez, par un "on murmure". De même il remplace le donné, l'intuition, ou, si vous préférez, il remplace l'espace-temps par la lumière. Là aussi ce serait relativement moderne, parce que, remarquez, le dépassement de l'espace-temps vers la lumière, c'est quelque chose qui a traversé à la fois les sciences – avec la relativité – c'est comme une correction moderne du kantisme.

Donc il fait cette double correction: pas l'intuition, c'est-à-dire pas l'espace-temps, mais la lumière; pas la pensée, pas le cogito, mais le langage. Mais, là où il est néo-kantien, c'est qu'entre ces deux nouvelles instances qui sont les instances de la finitude, les instances de la finitude, et il expliquera dans *Les mots et les choses*[232], il expliquera en effet que le changement avec Kant, c'est lorsque l'infini laisse place à une finitude constituante et c'est de cette manière qu'il comprendra Kant, qu'il aura compris Kant – il n'aura pas été le premier à le comprendre ainsi – mais c'est de cette manière, qu'il pourra tirer sa propre philosophie sous cette forme apparemment d'un néo-kantisme, à savoir: hétérogénéité du visible et de l'énonçable et rien ne pourra combler cette béance entre ce que nous voyons et ce que nous énonçons, entre le visible et l'énonçable.
Bien... mais, une fois dit qu'il y a cette béance, et que c'est Kant qui l'a creusée ou qui l'a découverte en tout cas, comment il s'en tirait Kant? Il faut bien qu'entre l'espace et le temps il y ait un rapport... Si Kant parlait... Il se trouve qu'il ne parle pas comme ça, mais ce n'est pas très loin, il parle de

232Foucault definisce in MC dapprima le condizioni che rendono possibile la manifestazione della *finitude* sul finire del XVIII secolo: «Les conséquences les plus lointaines, et pour nous les plus difficiles à contourner, de l'événement fondamental qui est survenu à l'épistémè occidentale vers la fin du XVIIIe siècle, peuvent se résumer ainsi: négativement, le domaine des formes pures de la connaissance s'isole, prenant à la fois autonomie et souveraineté par rapport à tout savoir empirique, faisant naître et renaître indéfiniment le projet de formaliser le concret et de constituer envers et contre tout des sciences pures; positivement, les domaines empiriques se lient à des réflexions sur la subjectivité, l'être humain et la finitude, prenant valeur et fonction de philosophie, aussi bien que de réduction de la philosophie ou de contre-philosophie» (p. 261); in questo "vuoto antropologico" si colloca lo stesso *homo oeconomicus*, oggetto delle analisi dei corsi del 1977-79: «La positivité de l'économie se loge dans ce creux anthropologique. L'*homo oeconomicus*, ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort. C'est un être fini: et tout comme depuis Kant, la question de la finitude est devenue plus fondamentale que l'analyse des représentations (celle-ci ne pouvant plus être que dérivée par rapport à celle-là), depuis Ricardo l'économie repose, d'une façon plus ou moins explicite, sur une anthropologie qui tente d'assigner à la finitude des formes concrètes» (p. 269); cfr. pp. 323 ss: "L'analytique de la finitude".

l'hétérogénéité, de la différence de nature, il n'emploie pas le mot "béance" qui est romantique[233], ou "faille" tout ça... Mais il pose la question: mais, mon Dieu, puisque ces deux facultés, l'espace et le temps et le "je pense", diffèrent en nature, comment est-il possible qu'il y ait de la connaissance? Si vous préférez, comment est-il possible de savoir quelque chose?
C'est-à-dire, comment peut-on combiner du donné et du concept? Puisque connaître, c'est toujours combiner du donné et du concept. Comment est-ce possible, puisque les deux facultés sont complètement différentes en nature? Or, qu'est-ce que va nous dire Kant? Ce sera pour la prochaine fois, là je termine parce qu'il y en a marre... Euh... Il nous dira: il faut bien – je cite à peu près, du moins en esprit, mais presque mot à mot – il faut qu'une troisième faculté intervienne comme l'art le plus mystérieux enfoui, enfoui dans notre âme. Pas pour combler la béance, mais pour mettre en rapport les deux facultés malgré leur béance, il faut un art mystérieux enfoui dans nos âmes comme le plus profond secret, et Kant va l'appeler, et Kant va dire, oui, une faculté, troisième faculté, qui serait, d'un côté, homogène à l'espace-temps et, d'autre part, homogène à la pensée. Une faculté complètement tordue, très très mystérieuse, qui a son nom: imagination. Et c'est l'imagination qui établit un rapport entre les deux facultés qui sont en non-rapport, l'intuition et la pensée. Et l'acte par lequel l'imagination établit ce rapport dans le non-rapport, c'est ce que Kant appelle le schématisme de l'imagination.

Or, ce qui m'intéresse, c'est que je crois, que, compte-tenu des différences, Foucault se trouvera devant le même problème et l'hésitation, l'ambiguïté des trois sortes de textes que je viens de citer, dont je pars, témoignent pour ce même problème, à savoir, si les deux formes, la forme du visible et la forme de l'énonçable, sont béantes, diffèrent en nature de telle manière que leur béance ne peut pas être comblée, il faudra bien qu'un tiers intervienne, qui soit à la fois, pour son compte, homogène à la forme du visible et homogène à la forme de l'énonçable.
Alors est-ce que ce tiers sera l'imagination? Quel nom aura-t-il? On verra ça. Mais on n'est pas au bout de nos peines avec Kant même. Car, même l'imagination, comment elle va faire pour mettre en rapport? Ça va pas de soi, c'est un type de rapport très spécial, c'est le point où il faut que le non-rapport soit relayé par un rapport, c'est une opération très compliquée qui ne sera même pas une mise en rapport. Il faut que le non-rapport soit maintenu en même temps qu'un rapport est instauré dans le non-rapport. Le schématisme, l'art le plus mystérieux. Et bien, chez Foucault aussi, il y a un art très mystérieux qui va mettre en rapport, dans le non-rapport, les énoncés et les visibilités.

233Il termine "*béance*" è attestato nella lingua francese medievale, ma col significato di "desiderio, intenzione": «il a beance a moi destruire», *Roman de Renart,* v. 10804; il significato attuale, derivato da *béant** («elles restent vives et béantes dans le cœur», A. Dumas, *Le Comte de Monte-Cristo*) è ottocentesco, e sembra originarsi dall'uso del termine in medicina e anatomia (ad es. Couvier).

Capitolo 6. Cours du 26/11/1985[234]

Vous voyez bien le problème où nous étions. S'il est vrai que savoir, c'est entrelacer deux formes, c'est-à-dire entrelacer le visible et l'énonçable, et bien comment est-ce possible? Comment est-ce possible, une fois dit, que les deux formes sont hétérogènes et non-communicantes? "Hétérogènes et non-communicantes", ça veut dire quoi? Ça veut dire que, entre elles, passe une sorte de faille, de béance, ou, suivant le mot de Blanchot, un non-rapport.
Comment donc peut-on entrelacer deux formes séparées, distribuées par un non-rapport? Encore faut-il être bien sûr qu'il y a concrètement une telle béance entre le visible et l'énonçable, une telle faille. Or je crois qu'il y ait une telle faille, Foucault à sa manière le montre de trois façons, si je considère l'ensemble de ses livres. Il le montre humoristiquement, logiquement et historiquement.

Humoristiquement. Et bien il suffit de poser la question: s'il y avait une forme commune au visible et à l'énonçable, qu'est-ce qu'elle pourrait bien être? Et la réponse est donnée dans le petit livre, *Ceci n'est pas une pipe*, à savoir: s'il y avait une forme commune à l'énonçable et au visible, cette forme apparaîtrait dans ce qu'on appelle un "calligramme". Un calligramme, qu'est-ce que c'est en effet? C'est lorsque l'écriture prend la forme même du visible[235]. C'est-à-dire lorsque se fait une unification du visible et du lisible. Par exemple, vous faites un poème intitulé le coquetier, vous voyez, le coquetier, et vous lui donnez la forme visuelle d'un coquetier. C'est pas compliqué, vous commencez par un vers assez long ... un morceau de craie oui... enfin j'ai pas besoin, vous savez *[Il dessine au tableau et commente de façon audible par bribes seulement]*.
Voilà un coquetier... Voilà un beau coquetier... Alors vous faites un vers là, comme ça de cette longueur, un vers de cette longueur, un vers de cette longueur, un vers de cette longueur, il y aura un vers tout court, avec juste un tout petit mot, un autre petit mot et puis vpus remarquez vous arriver à un calligramme. Hein? Bon!
Dire: la forme commune au visible et au lisible, ou au visible et à l'énonçable, c'est le calligramme, euh... ça vous fait pas rire, mais on peut dire que c'est une réponse humoristique. Pourquoi? Parce que c'est une forme parfaitement artificielle. C'est une forme parfaitement artificielle, ce n'est pas la forme spontanée du langage, le langage n'est pas fait pour prendre la forme du visible. En d'autres termes, la forme du visible est une forme propre. Mais, si le calligramme apparaît comme procédé parfaitement artificiel, ça va avoir une conséquence beaucoup plus importante, quelle conséquence? De quel droit, sous le tableau qui représente une pipe, puis-je écrire «ceci est une pipe»? De quel droit? De quel droit sous ou à côté du dessin d'une pipe, ou même d'une pipe visible, puis-je écrire «ceci est une pipe»? Et bien, tout dépend ce que veut dire "ceci".
Première interprétation: "ceci" ce serait la pipe dessinée. Si "ceci" c'est la pipe dessinée, l'énoncé c'est quoi? C'est *[il dessine au tableau]* «est une pipe». Or ceci, la pipe dessinée, n'est pas un énoncé. Donc l'énoncé «ceci est une pipe» se transforme immédiatement en «ceci n'est pas une pipe».
Deuxième interprétation: "ceci" ce n'est pas la pipe dessinée, "ceci" c'est l'énoncé. Si "ceci" c'est l'énoncé, l'énoncé «ceci» qui est un énoncé, n'est pas une pipe, une pipe visible. Donc vous ne pouvez pas dire «ceci est une pipe», confronté à la pipe visible, sans que l'énoncé «ceci est une

234Transcription: Annabelle Dufourq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=423
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=424
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=425
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=426

235Cfr. CPP, pp. 22-23: «Savamment disposés sur la feuille de papier, les signe appellent, de l'extérieur, par la marge qu'ils dessinent, par la découpe de leur masses sur l'espace vide de la page, la chose même dont ils parlent. Et, en retour, la forme visible est creusée par l'écriture, labourée par les mots qui la travaillent de l'intérieur et, conjurant la présence immobile, ambiguë, sans nom, font jaillir le réseau des significations qui la baptisent, la déterminent, la fixent, dans l'univers des discours. Double trappe; piège inévitable: par où échapperaient désormais le vol des oiseaux, la forme transitoire des fleurs, la pluie qui ruiselle?».

pipe», ne se transforme en «ceci n'est pas une pipe». Donc ce qui correspond à la pipe dessinée, c'est l'énoncé «ceci n'est pas une pipe» et pas du tout l'énoncé «ceci est une pipe». C'est amusant. D'où le droit logique de Magritte de dessiner la célèbre pipe et d'écrire dessous «ceci n'est pas une pipe». Ah? Bon. Ça va? C'est clair? C'est... Ça fait partie des affinités de Foucault avec le surréalisme: il a toujours eu ça. Son rapport avec Roussel, son rapport avec Magritte: c'est très surréaliste, tout ce thème de l'énoncé du visible là.

Dans un contexte plus sérieux, on trouvera la même chose, dans *Naissance de la clinique*. Dans *Naissance de la clinique*, Foucault montre très bien que la clinique, quand elle se forme au XVIIIème siècle, se forme sur une espèce de postulat étonnant, à savoir: la conformité des symptômes et des signes, ou, si vous préférez, la conformité de la maladie visible et de la maladie énonçable. Comme s'il y avait une grammaire visible de la maladie et une visibilité grammaticale de la maladie. La maladie doit être simultanément lue et vue, ce sera le principe de base de la clinique. Et ça dure ce que ça peut durer, car enchaînera avec la clinique, au XIXème siècle, l'anatomie pathologique et l'anatomie pathologique restaurera l'hétérogénéité de la maladie visible et de la maladie dicible ou énonçable, dans des conditions qu'on verra plus tard pour dire c'est pas là-dessus que..., c'est pas ça que je veux développer aujourd'hui. Ce que je veux indiquer c'est que, parlant précisément de ce postulat de la clinique au XVIIIème siècle, Foucault nous dira: mais ce n'est qu'un rêve. Rêve précisément dont va tomber l'anatomie pathologique. L'anatomie pathologique sera comme le réveil de ce rêve. Et page 117, vous avez ce texte qui m'intéresse beaucoup: «La clinique est un équilibre précaire, car elle repose sur un formidable postulat» – un formidable postulat – «à savoir que tout le *visible* est *énonçable* et qu'il est *tout entier* visible parce que tout entier *énonçable*. Un postulat d'une pareille portée ne pouvait permettre une science cohérente que s'il était développé dans une logique qui en fût la suite rigoureuse. Or l'armature logique de la pensée clinique n'est pas en cohérence absolue avec ce postulat et la réversibilité sans résidu du visible dans l'énonçable reste dans la clinique une exigence et une limite plutôt qu'un principe originaire. La *descriptibilité* totale est un horizon présent et reculé, c'est le rêve d'une pensée, beaucoup plus qu'une structure conceptuelle de base».
On ne peut pas dire mieux, là, au niveau d'un exemple médical, que: la conformité, c'est-à-dire l'unité ou la communauté de forme entre le visible et l'énonçable, n'est même pas une structure, c'est un rêve. C'est un rêve, de même que le calligramme est un rêve. De même que la possibilité d'énoncer «ceci est une pipe» à côté d'une pipe visible est un rêve. Voilà pour la présentation humoristique de l'irréductibilité des deux formes le visible et l'énonçable.

J'ajoute: il y a aussi une présentation logique chez Foucault. La présentation logique, nous l'avons vue: nous l'avons vue puisque nous avons passé des heures et des heures sur "qu'est-ce qu'un énoncé?". Et, si je résume, là, le point essentiel, c'est que l'énoncé a un objet spécifique, c'est-à-dire l'énoncé a un objet qui est une de ses variables intérieures. Donc, du point de vue d'une logique de l'énoncé, l'énoncé renvoie à cet objet comme à une de ses variables intérieures, il ne renvoie pas à un objet visible présenté comme état de chose auquel l'énoncé se réfèrerait. C'est la destruction de la théorie logique de la référence qui va établir cette faille entre l'énoncé qui a son propre objet interne et le visible irréductible à l'énoncé. Ce qui est une autre manière de dire, mais cette fois-ci logiquement et non plus humoristiquement, le seul énoncé qui corresponde à la pipe visible, c'est «ceci n'est pas une pipe».

Troisième point: historiquement. Et c'est sans doute ce à quoi Foucault tient le plus, parce que, à la rigueur, les deux points de vue précédents, il les renouvelle, mais on trouverait des précédents. Ce qui est vraiment original, il me semble, là, chez Foucault, c'est la démonstration "historique" de l'hétérogénéité des deux formes: le visible et l'énonçable. Et, on a vu qu'il le poursuivait à travers deux livres qui se font écho: *Histoire de la folie* et *Surveiller et punir*. Et si je regroupe les choses

qui, pour vous, doivent être faciles, là, mais justement, très bien, c'est bien que ce soit facile.
L'*Histoire de la folie* nous disait quoi? Vous vous rappelez ? Il y a un lieu... L'*Histoire de la folie* nous disait: il y a un lieu de visibilité de la folie qui est l'hôpital général. Je cherche des énoncés qui correspondent. J'emploie "correspondent" en un sens très vague, en un sens "égale X" parce que... puisque nous savons d'avance qu'il ne s'agit pas de dire «c'est la même forme».
Je cherche des énoncés qui correspondent, qu'est-ce que je trouve? Je trouve des énoncés par exemple médicaux, mais pas seulement médicaux, aussi des énoncés réglementaires ou littéraires, qui sont des énoncés portant sur la déraison. Bien. Remarquez, vous avez déjà toute la méthode de Foucault, vous voyez bien en quoi c'est pas du tout... en quoi il rompt avec la linguistique. La folie n'est nullement l'objet, le référent de l'énoncé, pourquoi? Parce que l'énoncé a son propre objet, la déraison. Vous me direz: «mais la déraison et la folie, c'est la même chose». Non, c'est pas la même chose: historiquement, c'est pas la même chose, on n'y peut rien. Le fou, il est défini dans l'hôpital général; le déraisonnable, l'homme de la déraison, il est défini tout à fait ailleurs, il est défini au niveau des énoncés médicaux. Vous me direz: «mais, bon, mais ça se rencontre?» Non, ça ne se rencontre pas, à l'hôpital général on fait de la police, on ne soigne pas. Bien sûr il faut nuancer tout ça, il y a un minimum de soin, mais l'acte fondateur de l'hôpital général n'a rien à voir avec une opération médicale, il a tout à voir avec une opération policière dont témoigne la réunion des fous avec, on l'a vu, les chômeurs, les vagabonds, les mendiants etc.

Blanchot, qui comprend très bien puisque c'est un sujet commun à lui et à Foucault, Blanchot fait une analyse très belle, dans *L'entretien infini*, de l'histoire de la folie. Et il dit: c'est l'affrontement... ce dont Foucault nous parle, c'est de l'affrontement de la folie et de la déraison[236]. A savoir: comment expliquer au XVIIème siècle, qu'un homme énonçable comme homme de la déraison puisse se retrouver à l'hôpital général comme fou? Ce n'est pas la même forme. Dans *L'entretien infini*, cet affrontement, ou encore, pour reprendre l'expression de Michel Foucault: «qu'est-ce donc qui condamnerait à la folie ceux qui, une fois, ont tenté l'épreuve de la déraison?»[237] Quel rapport y a-t-il entre le savoir obscur de la déraison et le savoir clair, celui que la science appelle "folie"?[238]
Affrontement de la folie et de la déraison: les énoncés, encore une fois, sont des énoncés de déraison, la visibilité est une visibilité de la folie. A l'hôpital général on ne soigne pas, les énoncés médicaux sont des énoncés sur ou de la déraison, mais on ne soigne pas à l'hôpital général qui rend la folie visible ou qui est la visibilité même de la folie.
Surveiller et punir, à mon avis, pousse plus loin l'analyse et envisage quoi cette fois-ci ? C'est tout à fait parallèle à ce qu'on a vu, c'est tout à fait parallèle à l'*Histoire de la folie*. Il envisage la prison comme lieu de visibilité, lieu de visibilité du crime, lieu de visibilité de l'infraction et on a vu que la prison était un lieu de visibilité par définition, puisque la prison c'est, en effet, le panoptique. Et, d'autre part, le droit pénal, qui est un régime d'énoncé, et on reprend la même question: est-ce qu'il y

236Maurice Blanchot, *L'oubli, la déraison*, "Nouvelle Revue Française" n. 196, 1961, pp. 676-686, poi in *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, pp. 289-299. Alle pp. 297-298: «...cet affrontement de la déraison et de la folie, de la folie et de l'oeuvre à partir di désoeuvrement...».

237HF, p. 372: «Pourquoi n'est-il pas possible de se maintenir dans la différence de la déraison? Pourquoi faut-il toujours qu'elle se sépare d'elle-même, fascinée dans le délire du sensible, et recluse dans la retraite de la folie? Comment a-t-il pu se faire qu'elle soit à ce point privée de langage? Quel est donc ce pouvoir qui pétrifie ceux qui l'ont une fois regardé en face, et qui condamne à la folie tous ceux qui ont tenté l'épreuve de la *Déraison*?»

238Maurice Blanchot, *L'oubli, la déraison*, cit., pp. 296-297:«Le langage de la folie, il faut se tourner vers les grandes oeuvres sombres de la littérature et de l'art pour l'entendre – peut-être – à nouveau. Goya, Sade, Hölderlin, Nietzsche, Nerval, Van Gogh, Artaud, ces existences nous fascinent par l'attrait qu'elles ont subi, mais aussi par le rapport que chacune semble avoir maintenu entre le savoir obscur de la Déraison et ce que le savoir clair, celui de la science, appelle folie. Chacune d'elles, à sa manière qui n'est jamais la même, nous reconduit vers la question qu'a ouverte le choix de Descartes où se définit l'essence du monde moderne: si la raison, cette pensée qui est pouvoir, exclut la folie comme l'*impossibilité* même, est-ce que, là où la pensée cherche à s'éprouver plus essentiellement comme un pouvoir sans pouvoir, cherchant à remettre en cause l'affirmation qui l'identifie à la seule possibilitè, elle ne doit pas se retirer en quelque manière d'elle-même et se renvoyer du travail médiateur et patient à une recherche égarée, sans travail et sans patience, sans résultat et sans oeuvre?».

a forme commune? Et la réponse de Foucault, par de longues analyses historiques, c'est: non! Non. Il n'y a pas forme commune, au moment même où la prison apparaît ou, si vous préférez, se généralise, le droit pénal, les énoncés de droit pénal cherchent dans une tout autre direction. Le droit pénal ne comporte pas, dans son horizon, la prison. Toute l'évolution du droit pénal au XVIIIème siècle se fait sans référence à la prison. En effet la prison, c'est une punition parmi d'autres, alors qu'est-ce qui se passe? De quoi s'occupe le droit pénal? Le droit pénal s'occupe, exactement comme les énoncés médicaux s'occupaient non pas du fou mais de la déraison, les énoncés juridiques s'occupent de quoi? Du délinquant. La délinquance, c'est ça l'objet spécifique des énoncés[239].

Pourquoi? Qu'est-ce que ça veut dire, à la lettre? La délinquance est l'objet spécifique des énoncés, ça veut dire que: les énoncés du droit pénal au XVIIIème siècle dans son évolution, dans l'évolution du droit, classent et définissent d'une nouvelle manière les infractions. La délinquance, c'est l'objet nouveau des énoncés de droit, c'est-à-dire c'est une nouvelle manière de classer les infractions. On retrouvera ce thème plus tard, là je cherche uniquement pour le moment à dégager un schéma, un schéma presque formel.
Donc vous avez, du côté du visible, vous avez prison, prisonnier, de l'autre côté vous avez énoncés, délinquance, bien. Tout ce thème vous le trouvez: *Surveiller et punir*, deuxième partie, chapitres un et deux[240]. Chapitre un: analyse des énoncés de droit pénal au XVIIIème siècle. Chapitre deux: la prison ne renvoie pas à un modèle juridique. La prison n'est pas prise dans l'horizon, dans les objets de l'énoncé de droit pénal. Mais alors d'où vient-elle? Elle vient d'un tout autre horizon, qui est quoi? Les techniques disciplinaires. Les techniques disciplinaires qui sont absolument différentes des énoncés juridiques. Techniques disciplinaires que vous retrouverez dans l'école – vous voyez à quel point c'est loin du droit – dans l'école, dans l'armée, dans l'atelier... C'est un tout autre horizon juridique, vous pouvez avoir un horizon militaire, un horizon scolaire... Si bien qu'à la limite il faudrait dire la même chose: jamais un énoncé juridique ne pourra dire, devant une prison, «ceci est une prison», l'énoncé juridique devrait dire, devant une prison, «ceci n'est pas une prison». Parfait.

Deuxième point. Bien sûr, il faut prévoir une objection, bien sûr la prison produit des énoncés. Et, bien sûr, le droit pénal, comme forme d'expression renvoie à des contenus, à des contenus particuliers. Le droit pénal renvoie à des contenus, c'est-à-dire que, dans la mesure où les énoncés de droit pénal classent les infractions d'une nouvelle manière au XVIIIème siècle, il faut bien que, en dehors des énoncés, dans le monde visible, les infractions aient elles-mêmes changé de nature. Et, on a l'a vu, au XVIIIème siècle, tend à se faire une espèce de mutation, sinon une mutation du moins une évolution des infractions, les infractions devenant de plus en plus des atteintes à la propriété. Et Foucault consacre trois, quatre pages[241] à ce changement très très important, très intéressant, qui coïncide avec la fin des grandes jacqueries, avec la fin, ou au XVIIème siècle la criminalité était essentiellement une atteinte aux personnes, avec les grandes bandes, les jacqueries rurales, et au XVIIIème siècle se fait une espèce de conversion, de changement des infractions qui a été très très bien étudiée par un historien qui s'appelle Cazelles[242], à partir des archives - ce sont des choses qu'on peut trouver dans les archives, il a beaucoup travaillé dans les archives normandes pour essayer de montrer comment se développe statistiquement des infractions fondées sur les petits

239SP, «Un exercice plus serré et plus méticuleux de la justice tend à prendre en compte toute une petite délinquance qu'elle laissait autrefois plus facilement échapper: "elle devient au XVIII siècle plus lente, plus lourde, plus sévère au vol, dont la fréquence relative a augmenté, et envers lequel elle prend désormais des allures bourgeoises de justice de classe"». Foucault cita E. LeRoy-Ladurie.

240SP, II – Punition, ch. 1: "La punition généralisée", pp. 75-105; ch. 2: "La douceur des peines", pp. 106-134.

241SP, pp. 77-80. In queste pagine Foucault riporta l'opera dei "grandi riformatori" (Beccaria, Servan, Dupaty, Lacretelle, Duport, Pastoret, Target, Bergasse) al processo storico ricostruito attraverso gli archivi giudiziari: «Le double mouvement par lequel, pendant cette période, les crimes semblent perdre de leur violence, tandis que les punitions, réciproquement, s'allègent d'une part de leur intensité, mais au prix d'interventions multipliées».

242Raymond Cazelles, *La Jacquerie fut-elle un mouvement paysan?*, in "Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", Vol. 122, n. 3, 1978, p. 654-666.

groupements de criminels, contrairement aux grandes bandes précédentes, et du type escroquerie, atteinte aux biens et non plus atteinte aux personnes.

Bon, alors, je dois dire que les énoncés bien sûr renvoient à des contenus extrinsèques et que les visibilités renvoient à des énoncés. Par exemple la prison engendre des énoncés. Le règlement de la prison. Les règlements de la prison sont des énoncés. Ça n'a pas grande importance que les visibilités renvoient à des énoncés, à des énoncés seconds, secondaires. Que les énoncés renvoient à des contenus extrinsèques, ça n'empêche pas que l'énoncé dans sa forme n'a jamais la forme du visible et le visible dans sa forme n'a jamais la forme de l'énoncé.
Et pourtant – troisième élément – et pourtant, il y a comme un croisement. Et pourtant, il y a comme croisement. C'est-à-dire: lorsque la prison s'impose, venant d'un tout autre horizon que l'horizon juridique, alors, alors la prison se charge de réaliser les objectifs du droit pénal. Elle vient d'ailleurs, elle a une autre origine que le droit pénal, mais, une fois qu'elle sait s'imposer *[coupure]*.

Mais, je crois que, quand même j'ai raison dans ma présentation de la pensée de Foucault. J'ai raison car, si vous regardez les textes de plus près, Foucault distingue deux types de délinquance. Un type de délinquance que l'on ne pourra expliquer que plus tard, pourquoi il l'appelle comme ça, et qu'il appelle la "délinquance-illégalisme". Je dis juste, la délinquance-illégalisme, c'est la délinquance comme notion qui permet de classer d'une nouvelle manière les infractions. Et de la délinquance illégalisme, il distingue la "délinquance-objet", avec un petit trait d'union. Quand il dit: «la prison produit la délinquance»[243], le contexte est très clair: il s'agit toujours de la délinquance-objet, à mon avis. Et c'est vrai que la prison produit la délinquance-objet. Et, la délinquance-objet, elle est seconde par rapport à la délinquance-illégalisme c'est-à-dire la délinquance-classification des infractions.

Donc c'est dans un second temps – et là j'attire votre attention là-dessus parce que, plus tard, on retrouvera cela, dans, par exemple, quand on en sera à "qu'est-ce que ça veut dire la mort de l'homme?", on verra que, dans *Les mots et les choses*, on verra que les analyses historiques de Foucault, le plus souvent, sont binaires, en quel sens ? Elles distinguent le plus souvent deux temps, deux temps successifs. On aura à se demander pourquoi cette binarité très très curieuse, très frappante. Là on le voit dans *Surveiller et punir*.
Premier temps: la prison et le droit pénal ont deux formes différentes irréductibles, mais, dans un second temps, elles se croisent. Elles se croisent à savoir: le droit pénal reconduit des prisonniers, c'est-à-dire refournit perpétuellement des prisonniers; la prison reproduit perpétuellement de la

243SP, p. 281: «La prison, en "échouant" apparemment, ne manque pas son but; elle l'atteint au contraire dans la mesure où elle suscite au milieu des autres une forme particulière d'illégalisme, qu'elle permet de mettre à part, de placer en pleine lumière et d'organiser comme un milieu relativement clos mais pénétrable. Elle contribue à mettre en place un illégalisme voyant, marqué, irréductible à un certain niveau et secrètement utile, – rétif et docile à la fois; elle dessine, isole et souligne une forme d'illégalisme qui semble résumer symboliquement toutes les autres, mais qui permet de laisser dans l'ombre celles qu'on veut ou qu'on doit tolérer. Cette forme, c'est la délinquance proprement dite». In SP confluiscono le analisi del corso al Collège de France 1972-1973 *La société punitive*: cfr. il résumée *La société punitive*, DEI n. 131, pp. 1324-1338: «Il faut s'entendre sur le terme de délinquance. Il ne s'agit pas des délinquants, sorte de mutants psychologiques et sociaux, qui seraient l'objet de la répression pénale. Par délinquance, il faut plutôt entendre le système couplé pénalité-délinquant. L'institution pénale, avec, en son centre, la prison, fabrique une catégorie d'individus qui font circuit avec elle: la prison ne corrige pas; elle rappelle incessamment les mêmes; elle constitue peu à peu une population marginalisée dont on se sert pour faire pression sur les "irrégularités" ou "illégalismes" qu'on ne peut tolérer. Et elle exerce cette pression sur les illégalismes par l'intermédiaire de la délinquance de trois façons: en conduisant peu à peu l'irrégularité ou l'illégalisme à l'infraction, grâce à tout un jeu d'exclusions et de sanctions parapénales (mécanisme qu'on peut appeler "l'indiscipline mène à l'échafaud"); en intégrant les délinquants à ses propres instruments de surveillance de l'illégalisme (recrutement de provocateurs, d'indicateurs, de policiers; mécanisme qu'on peut appeler "tout voleur peut devenir Vidocq"); en canalisant les infractions des délinquants vers les populations qu'il importe le plus de surveiller (principe: "Un pauvre est toujours plus facile à voler qu'un riche")» (pp. 1337-1338).

délinquance. Bon, si bien que nous re-butons sur, toujours, la nécessité où nous sommes de maintenir ces trois points de vue dans lesquels on essaie de se débrouiller. A savoir: hétérogénéité des deux formes, négation de tout isomorphisme, il n'y a pas isomorphisme entre le visible et l'énonçable. C'est le premier point. Deuxième point: c'est l'énoncé qui a le primat, c'est lui qui est déterminant. Troisième aspect: il y a capture mutuelle entre le visible et l'énonçable, du visible à l'énonçable et de l'énonçable au visible.

On l'a vu, c'est typiquement: la prison reproduit de la délinquance, le droit pénal reconduit à la prison, ou refournit des prisonniers; là vous avez capture mutuelle[244]. Et je dis: vous voyez bien que toute la pensée de Foucault, en effet, devient irréductible et d'autant plus irréductible à l'analyse des propositions, à l'analyse linguistique, que vous voyez que le visible et l'énonçable sont dans un tout autre rapport que la proposition et le référent, que la proposition et l'état de chose, d'une part.
Et, d'autre part: le visible et l'énonçable sont dans un tout autre rapport, évidemment, que le signifié et le signifiant. Je ne peux pas dire: la prison, c'est le signifié et, le droit pénal, c'est le signifiant. Ni référent de la proposition, ni signifié d'un signifiant. Foucault peut donc, à bon droit, estimer que sa logique des énoncés, doublée d'une physique de la visibilité se présente sous une forme ou plutôt sous deux formes nouvelles.

Si bien que j'ai repris tout ça, enfin je sais pas, j'espère que je ne l'ai pas dit tel quel... si bien que l'on se trouve devant, à ce niveau – je fais la soudure avec notre séance précédente – on se trouvait devant quatre confrontations à faire en fonction de cette hétérogénéité fondamentale du visible et de l'énonçable. On se trouvait devant quatre confrontations.
Première confrontation c'était la confrontation avec Kant. Et pourquoi est-ce qu'elle était nécessaire, elle était nécessaire pour une raison très simple c'est que: nous venait à l'esprit, comme ça, comme une espèce de petite buée, que, après tout, Kant avait été le premier philosophe à construire l'homme, à partir et sur, deux facultés hétérogènes. Une faculté de réceptivité – et, après tout le visible ressemble bien à une réceptivité – et une faculté de spontanéité, et après tout l'énoncé dont nous avons vu qu'il était déterminant, qu'il avait le primat, ressemble bien à une espèce de spontanéité. Donc nécessité d'une confrontation avec Kant sous la question générale: peut-on dire que Foucault est, d'une certaine manière, néo-kantien?
Deuxième confrontation nécessaire: confrontation avec Blanchot, qu'on a souvent eu, déjà, l'occasion d'invoquer. Puisque l'un des thèmes fondamentaux de Blanchot c'est: parler ce n'est pas voir. Le "parler ce n'est pas voir" de Blanchot et la formule de Foucault "ce que nous voyons ne se loge pas dans ce que nous disons", "le visible ne se loge pas dans l'énonçable" semblent par là même immédiatement imposer cette seconde confrontation: quel rapport entre Foucault et Blanchot?
Troisième confrontation nécessaire: confrontation avec le cinéma. Pourquoi? Parce que tout un aspect du cinéma moderne et sans doute les plus grands auteurs contemporains se définissent de la manière la plus sommaire, si l'on cherche le caractère le plus sommaire dans ces auteurs, on peut dire: ils ont introduit dans le cinéma une faille, une béance fondamentale entre l'audio et le visuel.

244Michel Foucault, *Sur la sellette*, DEI n. 152, pp. 1588-1593: «Prenez par exemple la catégorie des lois concernant le respect de la propriété: elles ne jouent pas de la même façon selon la nature même de la propriété; de sorte que l'on peut se demander si la loi n'est pas, sous son apparence de règle générale, une manière de faire apparaître certains illégalismes, différenciés les uns des autres, qui vont permettre par exemple l'enrichissement des uns et l'appauvrissement des autres, qui vont tantôt assurer la tolérance, tantôt autoriser l'intolérance. Le système pénal serait, dans cette mesure-là, une manière de gérer ces illégalismes, de gérer leurs différences, de les maintenir, et finalement de les faire fonctionner. [...] La prison, c'est un curieux système, assez sorcier, de réforme des individus. En fait, on s'est vite aperçu que, loin de les réformer, la prison ne faisait que les constituer en milieu: celui où la délinquance est le seul mode d'existence. On s'est aperçu que cette délinquance, fermée sur elle-même, contrôlée, noyautée, pouvait devenir un instrument économique et politique précieux dans la société: c'est l'une des grandes caractéristiques de l'organisation de la délinquance dans notre société, par l'intermédiaire du système pénal et de la prison» (pp. 1591-1592).

Et c'est sans doute par là qu'ils ont promu l'audiovisuel à un nouveau stade en faisant passer une "faille" entre voir et parler, entre le visible et la parole. Et chacun de vous est capable de reconnaître trois des plus grands noms du cinéma, là, de toute évidence, du cinéma contemporain, à savoir: Syberberg, les Straub et Marguerite Duras[245]. Or je signale juste, parce qu'il y a matière si on avait le temps, que Foucault éprouvait évidemment pour le cinéma un intérêt très très profond, notamment pour le cinéma de Syberberg[246] et pour le cinéma de Marguerite Duras. Je ne sais pas ce qui en était pour les Straub, mais je suppose que lui aussi éprouvait un très vif intérêt pour les Straub. Enfin Foucault fut mêlé presque directement à un film que j'ai vu, mais que hélas je ne me rappelle plus, qui est le film que René Allio[247] a tiré de la recherche de Foucault sur Pierre Rivière[248].
Pierre Rivière qui était un cas de monomanie criminelle c'est-à-dire qui avait liquidé tous les siens, un petit paysan qui avait liquidé tous les siens, Allio en a tiré un film, alors là j'aurais très besoin, pour quand on en sera là, de quelqu'un, si quelqu'un ici se rappelle ce film, parce que, pour une raison très simple, c'est que Foucault a publié le cahier du petit gars, de Pierre Rivière, où Pierre Rivière explique sur un cahier d'écolier... ça fait partie... c'était la première des vies, la vie des hommes infâmes, tels que Foucault rêvait. Pierre Rivière est un homme infâme, un petit homme infâme tel que Foucault le... le voulait, le... en rêvait. Et bien, donc là, il y a un problème tout naturel: quel rapport entre voir et parler? Il y a le cahier de Pierre Rivière et puis il y a son comportement visible avant le crime et le crime visible. Dans quel rapport le film d'Allio mettait...? Est-ce que c'est simplement une voix off qui lit le cahier? C'est un problème. Et si ce n'est pas une voix off qui lit le cahier, je fais une hypothèse, c'est que si c'est une voix off qui lit le cahier – je me souviens plus, je me souviens plus du tout – si c'est une voix off qui lit le cahier, c'est que la réalisation du film a été en retrait sur ce que souhaitait Foucault. Mais alors qu'est-ce qu'on peut faire d'autre? On verra, comment procède le cinéma contemporain, dont on peut dire, c'est un cinéma qui a complètement rompu avec la voix off et c'est forcé, c'est forcé... qu'il ait rompu... enfin, ça, c'est le troisième point.

Dernière confrontation. Bon; si l'on a bien mené ces trois confrontations, on est mûr pour se demander: mais, quant au "rapport", entre guillemets rapport, quant au rapport du visible et de l'énonçable, quelle est la réponse propre de Foucault? Est-ce que c'est la même que celle de Kant? Est-ce que c'est la même que celle de Blanchot? Est-ce que c'est la même que celle du cinéma? Ou est-ce qu'il y a une réponse propre de Foucault? Ce qui nous mène à la quatrième et dernière confrontation, à savoir: pourquoi Foucault éprouvait-il tant de plaisir et tant d'affinité avec le poète Raymond Roussel? Qu'est-ce qu'il tirait de Raymond Roussel? Pourquoi est-ce qu'il a éprouvé le besoin de faire un livre sur Raymond Roussel?
Voilà, voilà notre programme. Et on l'a déjà entamé, puisque la dernière fois on disait: ben oui, il y a une très curieuse aventure kantienne, c'était donc la première confrontation. Il y a une très curieuse aventure kantienne qui est quoi? C'est que Kant est le premier, je disais, à construire l'homme sur deux facultés hétérogènes, irréductibles. Et ces deux facultés irréductibles hétérogènes, c'est quoi? C'est, vous vous rappelez, c'est la réceptivité et la spontanéité, mais qu'est-ce que c'est?
Et ben, la réceptivité, c'est la faculté d'intuition, c'est-à-dire par intuition, au sens kantien, il faut entendre quelque chose de très précis, c'est la forme sous laquelle tout ce qui m'est donné est donné. Quelle est la forme sous laquelle tout ce qui est donné est donné? La réponse kantienne très

245Cfr. *À propos de Marguerite Duras*, DEI n. 159, pp. 1630-1639. Si ricorderà che Marguerite Duras è, assieme a Foucault, Yves Montand e altri intellettuali francesi, firmataria dell'appello promosso da Pierre Bourdieu *Les Rendez-vous manques*: *apres 1936 et 1956*, *1981?* pubblicato su "Libération" il 15 dicembre 1981 (sull'episodio cfr. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Leonardo Mondadori, Milano 1989, pp. 352-361).

246Cfr. *Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens*, DEII n. 284, pp. 921-922. I curatori dei DE annotano che «Foucault connaissait toute la filmographie de Syberberg» (p. 921).

247*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, Francia 1976, 125 min., regia di René Allio.

248*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^{e} siècle*, présenté par Michel Foucault, Gallimard, Paris 1973.

rigoureuse, c'est tout ce qui est donné est donné dans l'espace et dans le temps.
Donc, l'espace-temps, c'est la forme de l'intuition. Tout ce qui est donné est donné dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps sont la forme de l'intuition sous laquelle je saisis tout qui m'est donné et tout ce qui est donnable, tout ce qui est donnable. Si on me parle de quelque chose qui n'est pas dans l'espace et dans le temps, je dirais, cela ne peut pas m'être donné. Peut-être que je peux le penser – c'est tout à fait autre chose – ça ne peut pas m'être donné. Voilà donc la faculté d'intuition, ou l'espace-temps comme première forme.
Et deuxième forme: la spontanéité, cette fois-ci c'est le "je pense". Pourquoi est-ce que le "je pense" est une spontanéité? Ou une activité par différence avec la réceptivité? Et bien parce que "je pense", c'est l'énoncé d'une détermination. C'est une détermination.
Alors j'en étais là la dernière fois, à cette considération: mais pourquoi est-ce que Kant construit ainsi l'homme et pourquoi est-ce que ça n'a pas été fait avant? Pourquoi est-ce que cette idée des facultés hétérogènes... Pourquoi est-ce qu'il a fallu attendre Kant? Ma réponse était très simple: la métaphysique ne peut pas – c'est pas qu'elle veut pas: elle ne peut pas – la métaphysique ne peut pas atteindre à ce thème des facultés hétérogènes. Et, pour y atteindre, Kant opère ce qu'il appelle lui-même sa révolution, à savoir la substitution de la critique à la métaphysique. Pourquoi, la métaphysique, elle ne peut pas – on l'a vu la dernière fois – c'est que ce qui définit la métaphysique depuis le christianisme et son rapport avec la théologie, c'est la position de l'infini comme premier par rapport au fini. Seulement si l'infini est premier par rapport au fini, comprenez, nos facultés sont nécessairement homogènes en droit.
Or, comme c'est curieux, ça. Pourquoi? Pourquoi est-ce que, si l'infini est premier par rapport au fini, nos facultés sont homogènes en droit? Parce que nous sommes finis "en fait", mais la finitude n'est qu'un fait. Ce qui est premier par rapport au fini, c'est l'infini et l'infini c'est quoi? C'est d'abord l'entendement de Dieu. L'entendement infini... toute la métaphysique du XVIIème siècle est remplie de considérations sur l'entendement infini. Mais l'entendement infini, c'est quoi? L'entendement de Dieu? Dieu, c'est l'être pour lequel il n'y a pas de donné, en effet Dieu crée et crée ex nihilo, c'est-à-dire à partir de rien, il n'y a même pas du matériau qui lui soit donné. Dès lors la distinction d'un donné et d'un agi n'existe pas pour Dieu. En d'autres termes la différence entre donné et créé n'existe pas pour Dieu. La différence entre réceptivité et spontanéité n'existe pas pour Dieu. Dieu est uniquement spontanéité.
Et qu'est-ce que c'est dès lors que le donné? Le donné c'est une spontanéité déchue. Il n'y a de donné que pour la créature, parce que la créature est finie. Le donné n'est qu'une spontanéité déchue. En d'autres termes nous, étant des êtres finis en fait, nous disons «il y a du donné», pour Dieu, il n'y en a pas. En d'autres termes, c'est uniquement notre finitude qui fait la différence de la réceptivité et de la spontanéité. Cette différence ne vaut pas au niveau de Dieu. Or Dieu c'est le droit. Je veux dire: c'est l'état de chose tel qu'il est en droit. Voilà, c'est très simple, vous voyez, bon, qu'est-ce que fait Kant? Pour que le kantisme soit possible, il faut qu'il y ait une promotion de la finitude, il faut que la finitude ne soit plus considérée comme un simple fait, fait de la créature, il faut que la finitude soit promue à l'état de puissance constituante. Voyez en quoi, la finitude constituante, vous pouvez vous dire: ben c'est pour ça que Heidegger aime tant se réclamer de Kant. Kant, c'est l'avènement d'une finitude constituante, c'est-à-dire: la finitude n'est plus un simple fait qui dérive d'un infini originel, c'est la finitude qui est originelle. C'est ça la révolution kantienne[249].

249Deleuze fa riferimento al celebre testo di Jules Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Fichte, Cohen, Heidegger, PUF, Paris 1955. Un altro filosofo al quale Foucault è senz'altro debitore per questo fondamentale concetto è Jean Hyppolite; cfr. *Jean Hyppolite. 1907-1968*, DEI n. 67, pp. 807-813: «Le problème que n'a cessé de traiter M. Hyppolite, peut-être était-ce celui-ci: quelle est donc cette limitation propre au discours philosophique et qui le laisse, ou plutôt le fait apparaître comme parole de la philosophie elle-même? En un mot: qu'est-ce que la finitude philosophique? Et s'il est vrai que, depuis Kant, le discours philosophique est plutôt le discours de la finitude que celui de l'absolu, peut-être pourrait-on dire que l'oeuvre de M. Hyppolite – le point de son originalité et de sa décision – a été de redoubler la question; à ce discours philosophique qui parlait de la finitude de l'homme, des bornes de la connaissance ou des déterminations de la liberté, il a demandé compte de la finitude qui

Dès lors, ce qui accède au jour, c'est l'irréductible hétérogénéité des deux facultés qui le composent, c'est-à-dire qui composent mon esprit, la réceptivité et la spontanéité, réceptivité de l'espace-temps, spontanéité du "je pense". Enfin l'homme devient difforme. Difforme au sens étymologique du mot, c'est-à-dire dis-forme, il claudique sur deux formes hétérogènes et non-symétriques, réceptivité le l'intuition, spontanéité du "je pense". On en était là. Alors on a repris, je crois, j'espère qu'on a ajouté des choses. Si bien que vous êtes prêts à juste faire un tout petit effort vers quelque chose d'un peu plus difficile.

C'est que, si vous avez suivi ce thème de Kant, vous pouvez vous attendre à quelque chose, c'est que, de Descartes à Kant – de Descartes qui maintenait encore explicitement le primat de l'infini sur le fini – et qui par-là était un grand penseur classique, c'est-à-dire du XVIIème siècle – et bien, de Descartes à Kant, la formule célèbre du cogito, "je pense donc je suis", change tout à fait de sens. Et on va voir si je reprends ça, si j'ai besoin de le reprendre, c'est parce qu'on va voir que ça concerne directement Foucault. Et, après tout, la dernière partie de *Les mots et les choses*[250] comporte un grand nombre de références à Kant et reprend le thème heideggérien de la révolution kantienne consiste en ceci: en avoir promu la finitude constituante et rompu ainsi avec la vieille métaphysique qui nous présentait un infini constituant et une finitude constituée[251]. Avec Kant, c'est la finitude qui devient constituante. Or ce thème est très bien rappelé par Foucault, je ne crois pas que ce soit un des points nouveaux de *Les mots et les choses*, simplement Foucault l'utilise admirablement[252] et

lui est propre. Question philosophique posée aux limites de la philosophie. Conséquence naturelle de cette question plus que choix premier: faire l'analyse historique des oeuvres – de leur commencement et de leur recommencement perpétuel, de leur fin toujours inachevée. L'histoire n'est-elle pas le lieu privilégié où peut apparaître la finitude philosophique?» (p. 809).

250Cfr MC, p. 269: «L'*homo oeconomicus*, ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort. C'est un être fini: et tout comme depuis Kant, la question de la finitude est devenue plus fondamentale que l'analyse des représentations (celle-ci ne pouvant plus être que dérivée par rapport à celle-là), depuis Ricardo l'économie repose, d'une façon plus ou moins explicite, sur une anthropologie qui tente d'assigner à la finitude des formes concrètes»; p. 396: «Ce qui s'est passé à l'époque de Ricardo, de Cuvier, et de Bopp, cette forme de savoir qui s'est instaurée avec l'économie, la biologie et la philologie, la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite comme tâche à la philosophie, tout ceci forme encore l'espace immédiat de notre réflexion. Nous pensons en ce lieu».

251MC, p. 251: «Là où jadis il y avait corrélation entre une métaphysique de la représentation et de l'infini et une analysa des êtres vivants, des désirs de l'homme, et des mots de sa langue, on voit se constituer une analytique de la finitude et de l'existence humaine, et en opposition avec elle (mais en une opposition corrélative) une perpétuelle tentation de constituer une métaphysique de la vie, du travail et du langage. Mais ce ne sont jamais que des tentations, aussitôt contestées et comme minées de l'intérieur, car il ne peut s'agir que de métaphysiques mesurées par les finitudes humaines: métaphysique d'une vie convergeant vers l'homme même si elle ne s'y arrête pas; métaphysique d'un travail libérant l'homme de sorte que l'homme en retour puisse s'en libérer; métaphysique d'un langage que l'homme peut se réapproprier dans la conscience de sa propre culture. De sorte que la pensée moderne se contestera dans ses propres avancées métaphysiques, et montrera que les réflexions sur la vie, le travail et le langage, dans la mesure où elles valent comme analytiques de la finitude, manifestent la fin de la métaphysique: la philosophie de la vie dénonce la métaphysique comme voile de l'illusion, celle du travail la dénonce comme pensée aliénée et idéologie, celle du langage comme épisode culturel».

252In *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DEI n. 84, pp. 1004-1024, Foucault indica nella ripresa del pensiero di Nietzsche un superamento del tema della *finitude constituante* come era stato posto, e sostanzialmente ripreso, da Heidegger: «Les deux grands problèmes qui se sont partagé la pensée philosophique du XIXe siècle (fondement réciproque de la vérité et de la liberté, possibilité d'un savoir absolu), ces deux thèmes majeurs légués par Fichte et Hegel, il est temps de leur substituer le thème que "périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être [*Par-delà le bien et le mal*, § 39]". Ce qui ne veut pas dire, au sens de la critique, que la volonté de vérité est bornée par la finitude de la connaissance; mais qu'elle perd toute limite, et toute intention de vérité dans le sacrifice qu'elle doit faire du sujet de connaissance». (p. 1024). Che questo movimento in avanti preluda alle successive analisi sulla *souci de soi* è riconosciuto, retrospettivamente, da Foucault in *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DEII n. 356, pp. 1527-1548; alla domanda: «Mais est-ce que la condition humaine, dans le sens de la finitude, ne joue pas là un rôle très important? Vous avez parlé de la mort: si vous n'avez pas peur de la mort, vous ne pouvez pas abuser de votre pouvoir sur les autres. Ce problème de la finitude est très important, nous semble-t-il; la peur de la mort, de la finitude, d'être blessé est au coeur du souci de soi», Foucault risponde:

peut-être est-ce que, et sans doute, c'est Heidegger le premier, à avoir défini Kant par cette opération de la finitude constituante[253]. Et donc je dis, à ce moment-là, il faut bien que le cogito prenne un tout nouveau sens.
Et, en effet, chez Descartes, là je vous demande de faire très attention, chez Descartes le cogito se présente comment? Je suppose même ceux qui ne connaissent rien, hein... donc je parle pour tout le monde même ceux qui ne connaissent pas du tout Descartes. Descartes nous dit d'abord: «je pense». «Je pense», qu'est-ce que c'est? C'est la première proposition.
Proposition A, «je pense». Bon, il pense, bien. Qu'est-ce que ça veut dire "je pense"? "Je pense", c'est une détermination. C'est une détermination, bien plus c'est une détermination indubitable. Indubitable! Et oui indubitable. Pourquoi indubitable? Parce que je peux douter de tout ce que je veux, je peux même douter que vous existiez, et je peux même douter que j'existe, moi. Même moi, oui. Pourquoi je pourrais pas douter? Il n'y a qu'une chose dont je ne peux pas douter, c'est que je pense. Pourquoi que je peux pas douter que je pense? Parce que douter c'est penser. Il ne s'agit pas de discuter, de dire «ah bon? ah bon?...». Il faut essayer de comprendre. Je peux douter de tout, je peux douter que 2 et 2 fassent 4. Qu'est-ce que j'en sais, moi, que 2 et 2 fassent 4? J'en sais rien. Je peux en douter. Mais je ne peux pas douter que, moi qui doute, je pense. Donc je pense est une détermination indubitable. Voilà, c'est tout.

Proposition B. On voit bien que le cogito c'est pas "je pense donc je suis", c'est plus compliqué que ça. Proposition B: je suis. Et pourquoi je suis? Eh eh! Pour une raison très simple: c'est que, pour penser, il faut être. Si je pense, je suis. L'énoncé du cogito, au niveau B, c'est donc: «or, si je pense, je suis». Proposition A: «je pense». Proposition B: «or, si je pense, je suis». Pourquoi que, si je pense, je suis? Ben, «je pense» est une détermination indubitable. Il faut bien qu'une détermination porte sur quelque chose, sur quelque chose d'indéterminé. Toute détermination détermine un indéterminé. En d'autres termes, «je pense» suppose «être», suppose un être. Je ne sais pas en quoi il consiste, cet être, j'ai pas à le savoir. Je pense est une détermination qui suppose un être indéterminé. Je suis. Et le «je pense» va déterminer le «je suis», puisque c'est une détermination le «je pense». Mais la détermination suppose un indéterminé. Que tout cela est beau! Ah! Je dirais, il y a pas lieu... vous comprenez, j'espère, ce que je veux dire quand... il y a pas lieu de faire des objections, c'est déjà tellement fatiguant de comprendre. Je pense, je suis. Ben oui. Si je pense, je suis: je suis quoi? A ce niveau: une existence indéterminée.

Proposition C: mais qu'est-ce que je suis? Vous voyez: la proposition C, c'est plus "je suis", c'est ce que je suis. Qu'est-ce que je suis? Je suis une chose qui pense. Je suis une chose qui pense. Ce qui veut dire, la détermination "je pense" détermine l'existence indéterminée "je suis". La détermination "je pense" détermine l'existence indéterminée "je suis". D'où je dois conclure: je suis une chose qui pense.
L'énoncé du cogito serait donc:
(A) je pense
(B) or, pour penser, il faut être
(C) donc je suis une chose qui pense.
Voilà. En d'autres termes, je dirais que Descartes opère – là c'est très important pour moi, pour l'avenir – Descartes opère avec deux termes, "je pense" et "je suis", et une seule forme "je pense". En effet "je suis" c'est une existence indéterminée donc qui n'a pas de forme. "Je pense" c'est une forme, la pensée est une forme, elle détermine l'existence indéterminée: "Je suis une chose qui pense". Il y a deux termes, "je pense" et "je suis", et une seule forme, "je pense". D'où l'on conclut:

«Bien sûr. Et c'est là où le christianisme, en introduisant le salut comme salut au-delà de la vie, va en quelque sorte déséquilibrer ou, en tout cas, bouleverser toute cette thématique du souci de soi. Bien que, je le rappelle une fois encore, chercher son salut signifie bien se soucier de soi» (p. 1536).

253 Deleuze accenna all'interpretazione di Jules Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, Paris 1955, che approfondirà nella lezione del 4 marzo 1986, pp. 361-362.

je suis une chose qui pense. Ça va?

Et maintenant, écoutez Kant. Kant conserve A et B, il conserve A et B, c'est-à-dire il dira: d'accord, je pense (A), et "je pense" est une détermination. Et il dira: d'accord pour B, la détermination implique une existence indéterminée, "je pense" implique "je suis". Enfin la détermination doit bien porter sur quelque d'indéterminé et tout se passe comme si Kant éprouvait, à l'issue de B, un blocage, il dit à Descartes: vous ne pouvez pas aller plus loin. Il ne peut pas aller plus loin. Il dit: vous ne pouvez pas conclure «je suis une chose qui pense»: pourquoi? Pourquoi est-ce que Descartes ne peut pas conclure...? Parce que, parce que... c'est très simple vous savez. C'est vrai que "je pense" est une détermination, c'est-à-dire détermine, il détermine quoi? Il détermine une existence indéterminée, à savoir "je suis", mais, mais, mais... encore faut-il savoir sous quelle forme – écoutez bien, je vous dis là un secret radical, une espèce de mystère – encore faut-il savoir sous quelle forme l'existence indéterminée est déterminable. Descartes était trop pressé, une fois de plus *[rires]*. Il a cru que la détermination pouvait porter sur l'indéterminé directement. Et comme "je pense", la détermination, impliquait "je suis", l'existence indéterminée, il concluait "je suis une chose qui pense". Rien du tout! Car lorsque j'ai dit "je suis", l'existence indéterminée impliquée dans la détermination "je pense", je n'ai pas dit pour cela sous quelle forme l'existence indéterminée était déterminable.
Et sous quelle forme l'existence indéterminée est-elle déterminable ? Kant c'est quand même très prodigieux comme pensée. Il faut que vous essayiez de le vivre. Vous pouvez presque précéder Kant. Sans l'avoir lu vous pouvez devenir Kant, car vous pouvez deviner ce que Kant est en train de nous dire. L'existence indéterminée n'est déterminable que dans l'espace et le temps, c'est-à-dire sous la forme de la réceptivité. L'existence indéterminée "je suis" n'est déterminable que dans l'espace et le temps, c'est-à-dire: je m'apparais dans l'espace et dans le temps. C'est-à-dire l'existence indéterminée n'est déterminable que sous la forme de la réceptivité. Quelle histoire!
Pourquoi? "Je pense", c'est ma spontanéité, ma détermination active. Mais voilà que ma spontanéité, le "je pense", ne détermine mon existence indéterminée que dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire sous la forme de ma réceptivité. Qu'est-ce que ça va faire ça? Ça va faire une drôle de chose! En d'autres termes la détermination ne peut pas porter directement sur de l'indéterminé, la détermination "je pense" ne peut porter que sur du déterminable. Il n'y a pas deux termes, la détermination et l'indéterminé, il y a trois termes: la détermination, l'indéterminé, le déterminable. Descartes a sauté un terme. Mais alors, si mon existence indéterminée n'est déterminable que sous la forme de la réceptivité, c'est-à-dire comme l'existence d'un être réceptif, je ne peux pas déterminer mon existence comme celle d'un être spontané. Je peux seulement me représenter ma spontanéité, moi, être réceptif, qui ne suis déterminable que dans l'espace et dans le temps, je ne peux que me représenter ma propre spontanéité et me la représenter comme quoi? Comme l'exercice d'un autre sur moi. Comme l'exercice d'un autre sur moi.
En d'autres termes, je ne sais plus quand, l'année dernière ou celle d'avant, lorsque j'avais rapproché le cogito de Kant de la formule célèbre de Rimbaud, "je est un autre", il me semble que j'avais raison à la lettre[254]. Je est un autre. J'aurais raison à la lettre si Kant le disait à la lettre. Heureusement Kant le dit à la lettre, alors tout va bien. Kant le dit à la lettre dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, et je lis le texte lentement, vous devez le comprendre maintenant facilement: «Le "je pense" exprime l'acte qui détermine mon existence» – pas de difficulté, ça veut dire: le "je pense" est une détermination et, par là-même c'est ma spontanéité; «le "je pense" exprime l'acte qui détermine mon existence. L'existence est donc déjà donnée par là» – en effet l'existence indéterminée, «l'existence est donc déjà donnée par là... mais pas la manière de

254L'accostamento fra l'*Io penso* di Kant e il *Je est un autre* di Rimbaud, nel quadro di una riflessione che avrebbe prodotto il saggio sulle "quattro formule poetiche", Deleuze lo aveva fatto nel corso del 1983-1984, nelle lezioni del 13 dicembre 1983 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=271]; e del 17 aprile 1984 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=345], nella quale legge la pagina della *Critica della ragion pura* che segue.

la déterminer...» – comprenez: à mon avis, je suis sûr que la traduction n'est pas bonne là, mais c'est pas gênant, «mais pas la manière de la déterminer» – ça veut dire: pas le mode sous lequel elle est déterminable. L'existence est donc déjà donnée par là, mais pas la manière, l'existence indéterminée est donc déjà donnée par là, mais pas la manière sous laquelle elle est déterminable. «Il faut pour cela l'intuition de soi-même» – c'est-à-dire la réceptivité, «Il faut pour cela l'intuition de soi-même qui a pour fondement une forme, c'est-à-dire le temps qui appartient à la réceptivité». Le temps c'est la forme en effet sous laquelle mon existence est déterminable. «Je ne peux donc pas...» – voilà l'essentiel de l'apport de Kant: «Je ne peux donc pas déterminer mon existence comme celle d'un être spontané, mais je me représente seulement la spontanéité de mon acte de pensée ou de détermination et mon existence n'est jamais déterminable que dans l'intuition. Comme celle d'un être réceptif. Mon existence n'est déterminable que dans le temps, comme l'existence d'un être réceptif, lequel être réceptif, dès lors, se représente sa propre spontanéité comme l'opération d'un autre sur lui»[255]. Vous voyez comme c'est beau?

Quand je disais: il y a une béance, c'est la même chose. Il y a une faille dans le cogito, le cogito il est complètement fêlé chez Kant. Il était plein comme un œuf chez Descartes, pourquoi? Parce qu'il était entouré, baigné par Dieu. Avec la finitude constituante je marche sur deux jambes inégales, réceptivité/spontanéité, c'est vraiment la faille à l'intérieur du cogito à savoir: le "je pense", spontanéité détermine mon existence, mais mon existence n'est déterminable que comme celle d'un être réceptif, dès lors moi, être réceptif, je me représente ma spontanéité comme l'opération d'un autre sur moi et cet autre, c'est "je". Vous voyez? Bon.
Qu'est-ce que fait Kant, et bien, là où Descartes voyait deux termes et une forme, lui il voit trois termes et deux formes. Trois termes: la détermination, l'indéterminé, et le déterminable.
Deux formes: la forme du déterminable, et la forme de la détermination, c'est-à-dire l'intuition, l'espace-temps et le "je pense", la réceptivité et la spontanéité. Il y a deux formes. Deux formes hétérogènes. La réceptivité n'est pas une spontanéité dégradée, comme le croit ou comme essaie de la croire la métaphysique du XVIIème siècle, il y a hétérogénéité entre les deux, si bien que moi, être réceptif, qui ne peux m'éprouver que dans le temps, je ne peux me représenter ma spontanéité que comme l'opération d'un autre sur moi.
Bon, qu'est-ce que nous dit en quoi Foucault est-il néo-kantien? Foucault est néo-kantien, parce que supposez les glissements suivants – je l'ai déjà signalé, mais je veux pas les... – l'espace-temps devient lumière. On dirait, pour parler vraiment très vite, on dirait: Einstein est passé par là. Bon.
L'espace-temps de Kant devient lumière et définit la forme de la réceptivité. Le visible, le visible au sens où on l'a vu, puisque ce visible ne sera même pas donné d'un sens. C'est la condition sous laquelle toutes les données sensorielles sont données. On l'a vu, la lumière n'est pas attachée ou n'est pas une dépendance de la vue, c'est la condition sous laquelle toutes les données des sens sont données, c'est la forme de la réceptivité.
Et la forme de la spontanéité, c'est quoi? Ce n'est plus le "je pense", c'est le "on parle", l'être du langage ou le "il y a" du langage. C'est la forme de la détermination. Il y a deux formes irréductibles. Il y a deux formes irréductibles et, à cet égard, à l'issue des transformations qu'il fait subir au kantisme, Foucault se trouve nécessairement devant le même problème que Kant.
Le même problème que Kant, ça veut dire quoi? Ça veut dire... et bien.... entre la réceptivité et la spontanéité, entre la lumière et le langage, entre le déterminable et la détermination, il y a béance ou non-rapport et pourtant, il faut bien qu'il y ait un rapport.

La dernière fois, la réponse de Kant, et, même en la résumant ça nous servira pour l'avenir de nos analyses sur Foucault, la réponse de Kant ce sera: oui, il faut un tiers élément, il faut un troisième, et non seulement il faut un troisième pour mettre en rapport le sans-rapport, c'est-à-dire l'espace-temps et le "je pense", la réceptivité et la spontanéité, mais il faut que ce troisième soit sans forme.

255Deleuze legge dal par. 24 della *Critica della ragion pura* dell'edizione del 1781.

Un élément informel, un obscur élément informel qui, d'un côté, c'est le grand mystère, serait homogène à l'intuition, à l'espace et au temps, et, d'un autre côté, serait homogène au "je pense", au concept.
Alors: réceptivité et spontanéité seraient hétérogènes, mais voilà qu'il y aurait une tierce instance qui serait homogène, pour son compte, à l'intuition et homogène au "je pense". Et c'est bizarre, ça, quelle drôle d'instance! Kant nous dit: c'est le plus mystérieux de l'homme et c'est l'imagination. Le plus mystérieux de l'homme: une instance qui est homogène à chacune des deux instances hétérogènes. Et pourquoi est-ce qu'il dit ça? C'est arbitraire? C'est pas... il veut dire une chose très simple... Ecoutez encore, il dit: le propre de l'imagination c'est de schématiser et qu'est-ce que c'est qu'un schème? Et bien voilà. Un schème c'est un drôle de truc. Un schème c'est un ensemble de déterminations spatio-temporelles qui correspondent à un concept. Un ensemble de déterminations spatio-temporelles qui correspondent à un concept.
Exemple: un triangle équilatéral, il a un concept, c'est un triangle qui a trois côtés et trois angles égaux. Bon. Un triangle rectangle, ça a un concept, c'est un triangle qui a un angle droit. Qu'est-ce que c'est que le schème? Le schème c'est la règle de construction. Comment vous construisez un triangle rectangle? Hein? Je vois bien, il y en a qui ont un franc sourire, je me dis: ceux-là ils savent et il y en a qui prennent un air abstrait, gêné, je me dis: ceux-là ils ont oublié. Alors je ne vais pas vous supprimer la surprise, vous vous rapporterez à vos manuels ordinaires de géométries, mais par exemple, pour construire un triangle rectangle, il faut tracer un cercle. Comment on trace, qu'est-ce que c'est la règle de construction d'un cercle? Hein? Je vous renvoie à votre manuel ordinaire. Ce sera le schème du cercle, la règle de construction du cercle. Bon, si vous tracez un cercle, vous prenez le demi-cercle... Construction du demi-cercle, comment on fait pour avoir un demi-cercle? Bon tout ça: schèmes renvoyant à des schèmes, hein. Et puis vous tracez votre triangle rectangle, la règle de construction c'est son schème. De même un triangle équilatéral, comment le construire? Là,

ça se construit avec quoi? La règle et le compas. Règle et compas sont des instruments de construction. Hein, vous voyez, vous tracez un trait à la règle, vous prenez une extrémité du trait, de la ligne, vous agissez avec votre compas, vous faites quelque chose, vous voyez... bon... voilà. Bien. Alors ce sont des règles de construction, mais admirez ce que c'est qu'une règle de construction. Une règle de construction c'est une règle qui construit l'objet d'un concept – l'objet – qui construit, qui produit l'objet d'un concept, où? Dans l'espace et dans le temps.

Et bien, ça suffit. C'est formidable. Là encore c'est une très très grande découverte kantienne, le schème, le schème de l'imagination. C'est formidable comme notion. Donc, le schème, il est, d'une part, homogène à l'espace et au temps puisqu'il détermine l'espace et le temps, c'est une détermination d'espace et de temps. Vous me direz: le temps, il joue quoi là-dedans? Ben, il suffit de prendre un schème comme celui du nombre, le schème du nombre c'est quoi? Le schème du nombre c'est la règle d'après laquelle je peux toujours ajouter l'unité au nombre précédent, c'est le schème du nombre. C'est un schème temporel. Donc un schème est homogène à l'espace et au temps, puisqu'il détermine un espace-temps. Mais il détermine l'espace et le temps comme correspondant... Comme conformément à un concept, triangle équilatéral, nombre...
Vous voyez, il est donc homogène à l'espace et au temps qu'il détermine et homogène au concept dont il permet la construction de l'objet. Exercice pratique : définition du lion, c'est le concept. Ah? Vous définissez le lion. Euh... On peut concevoir plusieurs définitions. Et quel est le schème du lion? Vous voyez qu'un schème, c'est pas du tout une image. Si je dis: une image de nombre, vous me direz «deux» ou «trois cents». Et le schème du nombre, ce n'est pas ça, c'est la règle de production de tout nombre. Si je vous dis: images d'un triangle équilatéral, vous n'avez pas de difficulté, vous venez, vous tracez un triangle équilatéral.
Enfin: vous n'avez pas de difficulté, je ne sais pas... mais... vous en faites un, indépendamment de toute feuille de construction, vous en faites un à peu près. Bon. Mais c'est pas ça le schème, le schème, c'est pas une image, c'est la règle de production de toute image comme correspondant au concept ou comme conforme au concept. Alors le schème du lion, ce n'est pas un lion. Une image de lion, c'est un lion, celui-ci, ah oui le lion que j'ai vu au cirque l'autre jour ou que j'ai vu à la télé... bon, mais c'est pas ça un schème de lion, c'est bien mieux que ça. Ça, ça fait partie, en effet, des mystères de l'imagination. Un schème de lion, ce sera quoi, par exemple? C'est toujours un dynamisme. C'est un dynamisme spatio-temporel. Vous pouvez rêver là, vous pouvez rêver, rêvons...
Quand vous avez un concept, là, un concept comme la vache ou comme le lion, qu'est-ce que c'est le schème de la vache? C'est pas cette vache-là, c'est une image, ça, cette vache-là que vous connaissez particulièrement, c'est une image de vache. Mais le schème de vache, je vais vous dire ce que c'est... on peut varier, hein, là. Euh, le schème de vache, pour moi, c'est le puissant mouvement migrateur qui prend un troupeau quelconque de vaches dans une prairie à telle heure ou telle heure. Ahhh! Vous voyez? Euh... Tout d'un coup, là, ces bêtes qui étaient complètement... qui broutaient, là, chacune, un peu éparpillées, tout d'un coup, elles migrent dans la prairie, quel terrible cinq heures du soir, cinq heures du soir, les vaches migrent dans la prairie, dynamisme spatio-temporel.
Qu'est-ce que c'est que le schème du lion? C'est un coup de griffe, ça c'est un dynamisme spatio-temporel, ça fait pas partie de la définition conceptuelle du lion. Avoir des griffes, oui, ça fait partie de la définition conceptuelle du lion, mais le dynamisme du geste..., ce serait ça le schème. En d'autres termes, c'est une détermination spatio-temporelle comme correspondant à un concept. Il n'y a rien de plus paradoxal, puisque l'espace-temps et le concept sont strictement irréductibles, comment peut-il y avoir des schèmes qui fassent correspondre les déterminations de l'espace et du temps à des concepts. C'est pourquoi Kant nous dit: le schématisme est l'art le plus mystérieux.
Bien, voyez une troisième instance les deux formes ne sont pas, les deux formes ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Les deux formes ne sont pas conformes, mais il y aurait une troisième

instance qui, elle, pour son compte, serait conforme à l'une des deux formes et à l'autre des deux formes. La condition, c'est que et là, Kant, il nous laisse... il nous laisse, il ne peut pas aller plus loin. La condition, en effet, à mon avis, c'est que ça ne tient que si le schème est informel.
Mais alors, s'il est informel, comment est-ce qu'il peut être conforme aux deux formes? Difficile – la réponse de Kant: «un art enfoui dans les profondeurs de l'imagination»[256]. Enfoui... Il ne faut pas demander à un philosophe, quel que soit son génie, d'aller plus loin que... quand on a fait déjà tant de route que Kant en a fait, quand on est pressé en plus par d'autres problèmes qu'il n'aille pas plus loin, c'est pas un manque... C'est à nous, si nous sommes kantiens, d'essayer d'aller plus loin grâce à lui, voilà, c'est tout. Alors est-ce que ce sera le cas de Foucault? Quelle sera la réponse de Foucault? On sait que, sur ce point, on ne peut plus être kantien, puisque *[inaudible]*. Mais est-ce qu'il y aura – voilà exactement ma question pour plus tard – est-ce qu'il y aura, chez Foucault quelque chose qui fonctionne, même vaguement, comme le schématisme de l'imagination chez Kant?

Donc, puisqu'on ne peut pas pousser plus loin la confrontation avec Kant, je passe à la seconde confrontation: Blanchot. Et, si l'on faisait une confrontation générale, sur quel point le rapprochement de Foucault avec Blanchot pourrait-il se faire? Bon, moi je crois que l'on pourrait grouper les thèmes... aaahh... l'on pourrait grouper les thèmes de rapprochement possible Foucault-Blanchot. Moi, j'en vois trois. J'en vois trois fondamentaux. L'un, on le verra beaucoup plus tard, donc je ne peux que le citer, parce que... Le second on l'a vu au moins en partie et, le troisième, c'est lui sur lequel on va essayer d'insister. Mais donc c'est là que je les groupe tous les trois, à savoir, une certaine... je ne peux même pas dire «conception», mais un certain appel au dehors.
Le Dehors: le dehors comme notion fondamentale pour Blanchot comme pour Foucault. Qu'est-ce que c'est que le dehors ? Et bien cela couvre à la fois la critique de toute intériorité? En plus il me frappe... la critique de toute intériorité et aussi: le dehors ne se réduit pas, mais dépasse l'extériorité, car l'extériorité est encore une forme, le dehors comme élément informel. Et Foucault fera hommage à Blanchot dans la revue "Critique", dans un numéro consacré à Blanchot, Foucault fera un texte très beau qui est intitulé *La pensée du* dehors[257]. Qu'est-ce que ça veut dire, est-ce que c'est la pensée qui vient du dehors par opposition à la pensée qui vient du dedans? La pensée du dehors, le thème du dehors est un thème, je crois, très original chez Blanchot et que Foucault reprend à sa manière. Donc on aura à voir, mais ça c'est pour l'avenir puisqu'on est loin d'en être là.
La deuxième ressemblance, on l'a vu, c'est la promotion du on ou du *il*, à savoir la critique commune chez les deux de tout personnalisme et de toute personnologie même linguistique. On l'a vu, à savoir la dévalorisation du *je* au profit de la non-personne, c'est-à-dire de la troisième personne, et, au-delà de la troisième personne, au-delà même du *il*, le *on*. Et, chez Blanchot, non seulement il y a un "on parle", peut-être, on va voir, peut-être un "on voit", mais surtout il y a un "on meurt". C'est dans l'espace littéraire que se développe le plus la ligne du "on meurt". Et peut-être que cette ligne du "on meurt" si profonde chez Blanchot, non pas "je meurs", mais la mort comme événement du *on*, peut-être est-ce qu'elle ne fait qu'un avec le problème que nous réservons pour l'avenir, c'est-à-dire le problème du dehors. Le "on meurt", c'est la mort qui vient du dehors. Bien. Chez Foucault vous retrouverez, on l'a vu, au niveau même de la théorie de l'énoncé, comment la première et la seconde personne font place à une non-personne, c'est-à-dire la position du sujet comme variable de l'énoncé, irréductible à tout *je* et qui se présente toujours sous la forme

256Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000, I, p. II, l. II, cap. I: "Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto", p. 138: «Il concetto del cane designa una regola, secondo la quale la mia immaginazione può descrivere la figura di un quadrupede in generale senza limitarla ad una forma particolare che mi offra l'esperienza, o a ciascuna immagine possibile, che io possa in concreto rappresentarmi. Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi». Il passo che Deleuze cita a memoria, nell'ed. PUF della *Critique de la Raison pure* (trad. Tremesaygues et Pacaud), suona in realtà: «un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine» (p. 153).
257*La pensée du dehors (Sur Maurice Blanchot)*, DEI n. 38, pp. 546-567.

d'un *il*, tous les *il* prenant place dans le cortège d'un *on*. On parle.

Et le "on meurt", vous le retrouverez aussi, mais très réinterprété par Foucault. Car je crois finalement, et c'est une des choses très... tellement émouvantes, dans la mort de Foucault, c'est que Foucault fait partie des hommes et il n'y en a pas beaucoup, qui sont morts à peu près comme ils pensaient la mort.
Il n'a pas cessé de beaucoup penser la mort, bien que il n'était pas triste Foucault, euh... Il avait avec la mort un rapport assez spécial[258], je crois qui était sa manière de penser la mort et très curieusement il est mort comme il pensait la mort. Et qu'est-ce que ça veut dire? Je crois que dans *Naissance de la clinique*, vous trouvez une assez longue analyse de Bichat, du docteur Bichat, médecin du XIXème, très célèbre, qui est célèbre précisément pour avoir fondé un nouveau rapport de la vie et de la mort, un nouveau rapport médical de la vie et de la mort.
Or, si vous lisez ces pages de Foucault dans *Naissance de la clinique*[259], il y a quelque chose qui est évident. C'est qu'il ne s'agit pas d'une simple analyse, si ingénieuse et si brillante qu'elle soit, il y a une espèce de tonalité affective dans ces pages de Foucault sur Bichat, qui, il me semble est quelque chose comme si, là, Foucault nous disait indirectement, en prenant le biais d'une analyse de Bichat, quelque chose qui le concernait fondamentalement. Et, si vous vous demandez, qu'est-ce qu'il y avait de nouveau dans la manière dont Bichat concevait la mort, je crois qu'il y a quelque chose de nouveau, tellement nouveau que Bichat est un penseur moderne très fondamental. C'est qu'il y avait une certaine conception qui traîne partout de la mort, c'est la mort comme instant indivisible et insécable. Je dirais que c'est la conception classique de la mort, la mort comme instant indivisible et insécable avec lequel la vie se termine. Et vous retrouvez cette conception encore très très actuelle, c'est à ça que moi je dirais... c'est ça, c'est un critère de l'homme classique. Au moment de la mort, quelque chose se produit d'incommensurable. Cette conception classique, elle anime encore la phrase célèbre de Malraux: «la mort, c'est ce qui transforme la vie en destin»[260].
Vous trouvez l'équivalent dans les conceptions antiques. Je prends un exemple dans les conceptions morales de l'antiquité. Si par exemple, lorsqu'on nous dit: le sage sait bien que l'on ne peut pas dire «je suis ou j'ai été heureux avant la mort» c'est-à-dire la mort comme instant incommensurable peut changer la qualité d'une vie et peut changer rétroactivement la qualité d'une vie. Donc la mort comme instant ultime, la mort comme limite. Je dirais: ça c'est la conception classique que vous trouvez chez les moralistes, mais également chez les médecins, et les philosophes... tout ça, c'est la conception classique. Beaucoup d'entre nous vivent dans cette conception classique.
C'est intéressant de se demander comment chacun pense la mort. Foucault, pas du tout. Ou Bichat, pas du tout. Je crois que Bichat a deux nouveautés fondamentales. Bichat est célèbre pour la définition qu'il donne de la vie et qui ouvre son grand livre sur la vie et la mort, qui est un livre sublime. Cette définition de la vie, c'est – elle est célèbre dans l'histoire de la médecine – c'est : «La vie, c'est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort». Cette définition, elle a l'air comme ça, bizarre, pourquoi? Elle a même l'air inutile, parce que complètement contradictoire. Une fois dit que la mort, c'est la non-vie, nous dit-on, mais au nom de la pensée classique... Le classique, l'homme classique, il ne peut pas comprendre la définition de Bichat, pour une raison simple c'est que la mort c'est la non-vie, définir la vie par «l'ensemble des fonctions qui résistent à la non-vie», ça ne paraît pas..., ça ne paraît pas raisonnable. Donc la mort comme instant insécable et incommensurable empêche ou retire tout sens à la phrase de Bichat. Mais en fait, ça veut dire que Bichat n'est pas un

258Nel luglio 1978, Michel Foucault fu investito da un'automobile, riportando un trauma cranico e perdita di conoscenza. Due anni dopo, al funerale di Sartre, Foucault confessò a Claude Mauriac: «Depuis lors, ma vie a changé. Il y a eu le choc de cette voiture; j'ai été lancé sur le capot et j'ai eu le temps de penser: c'est fini. Je vais mourir. C'est très bien. J'étais d'accord» (Claude Mauriac, *Le Temps immobile 6. Le Rire des pères dans les yeux des enfants*, Grasset, Paris 1981; cfr. DEI, Chronologie, p. 75).

259NC, pp. 128-149.

260André Malraux, *L'espoir* (1937), Gallimard, Paris 1986, p. 218: «La tragédie de la mort est en ceci qu'elle transforme la vie en destin, qu'à partir d'elle rien ne peut plus être compensé».

homme classique. Car sur deux points, la formule de Bichat prend un sens effarant.
A savoir, c'est l'affirmation, premier point, première originalité par rapport par rapport à la pensée classique: c'est l'affirmation que la mort est coextensive à la vie, qu'elle n'est pas un instant insécable, qu'elle n'est pas une limite de la vie, elle est coextensive à la vie. C'est ça que veut dire... Elle ne se confond pas avec la vie, mais elle est coextensive à la vie. La mort est une puissance coextensive à la vie. Vous n'avez pas d'effort à faire pour en déduire le "on" – sans tout mélanger, Bichat ne dit pas «on meurt» – mais, si la mort est une puissance coextensive à la vie, on meurt.
Et, deuxième nouveauté de la pensée de Bichat, dès lors, loin d'être un instant insécable, la mort est disséminée, pluralisée, multipliée dans la vie. Elle est à la fois coextensive à la vie et elle essaime dans la vie sous forme de morts partielles.
Donc la mort comme puissance coextensive à la vie, premier point; deuxième point: les morts partielles, parcellaires et multiples, qui se continuent d'ailleurs après la grande mort, puisque ce que l'on appelle la grande mort, la grande mort, c'est une mort légale. Et bien on n'en finit pas de mourir. Tout comme on a commencé à mourir. Et, si vous ne regardez ne serait-ce que la table des matières – faute de mieux, c'est déjà ça, du grand livre de Bichat – vous verrez qu'il est question de la mort cardiaque, la mort cérébrale, la mort pulmonaire et toutes sortes d'autres morts. Et c'est avec Bichat que commence ce thème de la mort multiple et partielle ou des morts multiples et partielles.
Or si je reviens à Foucault, je crois que Foucault est un homme qui pense la mort sur un mode non-classique, il pense la mort ou il vit la mort à la manière de Bichat. Et je crois qu'il est mort comme ça. Il est mort comme ça, ça veut dire quoi? Ça veut dire: il est mort sous la forme d'un "on meurt", en prenant sa place – pour parler comme lui – en prenant sa place dans une espèce de cortège de la mort, en prenant sa place dans un "on meurt", et il est mort sur le mode des morts partielles successives. Là donc il y aurait, si vous voulez, tout un développement propre à Foucault du thème commun avec Blanchot, mais à sa manière à lui et dans son style à lui, c'est-à-dire avec cette reprise de Bichat, mais enfin la confrontation s'impose.

Mais je passe au troisième point de confrontation avec Blanchot qui est celui qui vient tout naturellement au point où nous en sommes de notre analyse. Et je me réfère évidemment au grand texte... c'est partout dans Blanchot, mais le texte le plus décisif de Blanchot, dans *L'entretien infini*, le texte intitulé *Parler, ce n'est pas voir*. Parler, ce n'est pas voir puisque, au point où nous en sommes, c'est exactement la difformité, c'est-à-dire l'hétérogénéité du visible et de l'énonçable, auquel répond la formule de Foucault: «Ce que nous voyons ne se loge pas dans ce que nous disons». "Parler, ce n'est pas voir". Et je me dis: essayons, le texte de Blanchot est très beau, avec de grandes vertus poétiques, alors essayons, nous, en tant que non-poètes, en tant qu'on fait de la numérotation, de mettre au point ce que veut dire Blanchot. Parce que c'est très très intéressant: "parler, ce n'est pas voir". Et bien, là aussi, j'essaie de numéroter, pour aller lentement.
[Première proposition] Qu'est-ce ça veut dire "parler, ce n'est pas voir"? Et bien, ça veut dire évidemment une chose d'abord très simple, c'est qu'il n'y a pas lieu de parler de ce qu'on voit. Vous voyez, c'est un peu différent. Concrètement: il faut bien partir d'une base très concrète. Il n'y a pas lieu de parler de ce qu'on voit, pourquoi? Parce que si je parle de ce que je vois, c'est du bavardage, c'est pas la peine. C'est pas que ce soit impossible, vous voyez, c'est pire que ça, je peux toujours parler de ce que je vois, mais quel intérêt? A quoi ça sert, parler de ce qu'on voit, puisqu'on le voit? Vous me direz: ah oui, mais l'autre ne le voit pas. A quoi je dis: ah très bien, je ne demande pas plus! Car, si je peux parler de ce que je vois, sous la condition que je parle à quelqu'un qui, lui, ne voit pas, c'est que loin de parler de ce que je vois, je parle de ce que l'autre ne voit pas. De toute manière, parler, c'est parler de ce que quelqu'un ne voit pas, c'est pas parler de ce que quelqu'un voit. Parce que, si quelqu'un parlait de ce qu'il voyait ou si je parlais de ce que quelqu'un voit, il suffirait de voir. Aucune raison de mobiliser la parole. Et, en effet, si je parle pour dire – généralement quand je parle c'est pour dire: «t'as vu ça?», sous-entendu «tu l'as pas vu». «Oh, t'as vu, le drôle de type», ça veut dire «tu l'as pas vu». Ou alors, euh, si je parle de cette machine là, j'en

parle à vous, hein? Parce que vous voyez un autre bout que moi. Moi je dirai: «ah moi j'ai un petit cercle rouge et bleu, là, sur c'te connerie... et là est-ce qu'il y en a un?», je ne le vois pas alors je parle de ce que je ne vois pas. Elle, elle va pas me répondre en me parlant de ce qu'elle voit, mais à moi qui ne vois pas... Bon, c'est pas difficile tout ça. Donc, à la limite, si vous avez compris ça, parler c'est parler de ce que quelqu'un ne voit pas relativement, mais c'est un relatif qu'il faut élever à l'absolu. Dès lors, parler absolument c'est parler de quelque chose qui n'est ni vu ni visible. Ah, bon? Parler c'est parler de... En d'autres termes, parler, comme dit Blanchot très bien, n'est pas une vue, même une vue affranchie, c'est-à-dire, même une vue généralisée, libérée des limitations de la vue. Parler, ce n'est pas une vue meilleure que la vue, ce n'est pas une vue affranchie et libérée de ses conditions. Le langage n'est pas une vue corrigée. Donc, vous voyez, il faut dire que parler absolument, c'est parler de ce qui n'est absolument pas visible. Seul alors, et sous cette seule condition, le langage en vaut la peine.

Deuxième proposition. Dès lors, lorsque nous disons «parler ce n'est pas voir», nous définissons un exercice supérieur de la parole. Je pourrais définir... Blanchot le fait... j'essaie... c'est un libre commentaire de Blanchot que je vous propose... Vous lirez le texte dans *L'entretien infini* et vous pourrez très bien avoir un autre commentaire. Moi, c'est comme ça que je le comprends. Je veux dire, nous sommes forcés de distinguer deux exercices de la parole. L'un, je l'appellerai "exercice empirique". Je parle, je parle, c'est même la plupart des... dans la journée, il faut bien que j'aie un exercice empirique de la parole. Je parle de ce que je vois en tant qu'un autre ne le voit pas. Et encore, si je suis très intelligent, sinon, les heures où je suis idiot, ben je parle de ce que je vois à quelqu'un qui le voit aussi. Je suis à la télé, et je dis oh les cow-boys arrivent... je ne l'apprends à personne, il est assez grand pour le voir aussi que les cow-boys arrivent. euh... Bon. Alors ça c'est l'exercice empirique, mais l'exercice empirique c'est, en effet, je dis «oh, t'as vu, là, il pleut», je suppose qu'il a rien vu. Très bien. Je parle donc à quelqu'un en lui disant quelque chose qu'il ne voit pas relativement. Donc, à ce niveau, l'exercice empirique de la parole, je parle de choses qui, d'une manière ou d'une autre, pourraient aussi bien être vues.
Ce que j'appelle "exercice supérieur", c'est: je parle de ce qui n'est pas visible ou, si vous préférez, je parle de ce qui ne peut être que parlé. Ah... mais là, en effet, c'est une seconde proposition, parce que qu'est-ce que c'est ça? L'exercice supérieur de la parole naît lorsque la parole s'adresse à ce qui ne peut être que parlé. Est-ce qu'il y a quelque chose qui ne peut être que parlé? On peut arrêter là tout de suite, dire: non. Très bien, mais si on essaie: pour Blanchot il y a quelque chose qui ne peut être que parlé, il y a même plein de choses qui ne peuvent être que parlées. Sans doute la mort ne peut être que parlée pour Blanchot, mais pourquoi? Qu'est-ce que c'est, ce qui ne peut être que parlé et qui définirait l'exercice supérieur de la parole? Remarquez: ça va pas nous arranger, à moins que ça nous arrange, c'est, aussi bien, quelque chose qui ne peut pas être parlé, sous-entendu, ce qui ne peut être que parlé, c'est quelque chose qui ne peut pas être parlé du point de vue de l'usage empirique. Puisque ce qui ne peut être que parlé ne peut être que parlé, mais l'usage empirique de la parole, c'est parler de ce qui peut être également vu. Ce qui ne peut être que parlé, c'est ce qui se dérobe à tout usage empirique de la parole. Donc ce qui ne peut être que parlé, c'est ce qui ne peut pas être parlé du point de vue de l'usage empirique. Ça va? C'est tout simple hein! Je veux dire: c'est comme mathématique. Qu'est-ce que qui ne peut pas, donc... Ce qui ne peut être que parlé du point de vue de l'exercice supérieur, c'est ce qui ne peut pas être parlé. En d'autres termes, qu'est-ce qui ne peut être que parlé du point de vue de l'exercice supérieur?
La réponse de Blanchot sera: c'est le silence. C'est ça, ce qui ne peut être que parlé, c'est le silence, c'est du pur Blanchot et c'est beau, c'est très beau. Bon. En d'autres termes, ce qui ne peut être que parlé, c'est la limite propre de la parole. L'exercice supérieur d'une faculté se définit lorsque cette faculté prend pour objet sa propre limite, ce qui ne peut être que parlé. Et, dès lors, aussi bien, ce qui ne peut pas être parlé? Oui? Bien.

Troisième proposition. Dès lors on s'attend à ce que Blanchot nous dise exactement la même chose pour la vue. Car, si parler ce n'est pas voir, dans la mesure où parler, c'est parler de la limite de la parole, parler de ce qui ne peut être que parlé, pourquoi est-ce que... A première vue, il faudrait dire: et inversement. Si parler ce n'est pas voir, voir ce n'est pas parler. C'est-à-dire pour la vue aussi il y aurait un exercice empirique: ce serait voir ce qui peut être aussi bien, autre chose, par exemple ce qui peut être aussi bien imaginé ou rappelé, ou parlé. A ce moment-là ce serait un exercice empirique et l'exercice supérieur de la vue, ce serait voir ce qui ne peut être que vu. Mais voir ce qui ne peut être que vu, c'est voir ce qui ne peut pas être vu du point de vue de l'exercice empirique de la vision. Qu'est-ce qui ne peut pas être vu du point de vue de l'exercice empirique de la vision? La pure lumière. La lumière goethéenne. La lumière, je ne la vois que lorsqu'elle ricoche sur quelque chose. Mais la lumière indivisible, la pure lumière, je ne la vois pas et c'est par là qu'elle est ce qui ne peut être que vu. Ah bon? Et ben voilà, très bien.
En d'autres termes, de même que la parole trouve son objet supérieur dans ce qui ne peut être que parlé, la vue trouverait son objet supérieur dans ce qui ne peut être que vu. Et bien voilà, tristesse: pourquoi Blanchot ne le dit pas? Pourquoi est-ce que Blanchot... là il y a bien le symptôme d'une différence entre Foucault et Blanchot... Pourquoi est-ce que Blanchot ne dit pas, à ma connaissance, et ne dira jamais: «et inversement»? Blanchot ne dira jamais «parler ce n'est pas voir, et inversement». Dans le texte que je vous ai déjà plusieurs fois cité de *Les Mots et les choses*, au contraire, Foucault dit «et inversement»: «ce qu'on voit ne se loge pas dans ce qu'on dit, et inversement ». Ce qu'on dit ne se loge pas dans ce qu'on voit. Il maintient les deux facultés, voir, parler, comme à cet égard, égales. «Et inversement»: Blanchot ne le dit pas. Est-ce que c'est parce qu'il ne parle pas de la vue? Si, il parle de la vue. Il parle de la vue en deux endroits, du coup ça devient plus mystérieux en apparence. Il parle de la vue dans ce texte de *L'entretien infini*: *Parler ce n'est pas voir*, et il en avait parlé dans un autre texte, *L'espace littéraire*, dans les appendices ou les annexes de *L'espace littéraire*, sous un titre qui nous convient d'avance: *Deux versions de l'imaginaire*[261]. Deux versions de l'imaginaire: au point où nous en sommes, nous pouvons nous attendre, si tout va bien, à ce que l'une corresponde à l'exercice empirique de la vue, l'autre à l'exercice supérieur de la vue.

Je prends les deux textes. Le texte de *L'espace littéraire* nous dit: il faut distinguer deux images. L'une, la première image, c'est l'image qui ressemble à l'objet et qui vient après. Pour former une image, il faut avoir perçu l'objet, c'est l'image à la ressemblance. C'est une image, donc, qui ressemble à l'objet et qui vient après. L'autre, je schémat... je simplifie, parce que ce serait trop long sinon, mais je crois d'ailleurs que cette simplification est exacte à la lettre, bien que Blanchot ne s'exprime pas ainsi. L'autre – je reprends une expression chrétienne, chère au christianisme – l'autre c'est l'image sans ressemblance. Cette idée qui va être prodigieuse pour une théorie de l'imagination chrétienne, à savoir, avec le péché, l'homme est resté à l'image de Dieu, mais il a perdu la ressemblance. L'image a perdu la ressemblance. L'image sans ressemblance.
Et cette l'image sans ressemblance, c'est peut-être parce qu'elle est plus vraie que l'objet – là je rejoins un texte de Blanchot, elle est plus vraie que l'objet... Et Blanchot, dans ces pages très étonnantes, dit: c'est le cadavre, c'est le cadavre qui est plus vrai que moi-même, cadavre plus vrai que moi-même[262]. Au point que ceux qui me pleurent disent: «comme il se ressemble, comme la mort l'a figé dans une attitude». Non plus le cadavre... ce n'est pas le cadavre qui ressemble au vivant que j'ai été, c'est le vivant que j'ai été qui est à la ressemblance du magnifique cadavre que je suis. L'image sans ressemblance a surgi, en mourant je me suis lavé de la ressemblance, je suis pure

261 Maurice Blanchot, *Les deux versions de l'immaginaire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 341-355.

262 Ibidem, pp. 344-347: «L'image, à première vue, ne ressemble pas au cadavre, mais il se pourrait que l'étrangeté cadavérique fût aussi celle de l'image. [...] Le cadavre est le reflet se rendant maître de la vie reflétée, l'absorbant, s'identifiant substantiellement à elle en la faisant passer de sa valeur d'usage et de vérité à quelque chose d'incroyable – inusuel et neutre. Et si le cadavre est si ressemblant, c'est qu'il est, à un certain moment, la ressemblance par excellence, tout à fait ressemblance, et il n'est aussi rien de plus».

image, pur cadavre. Bon. C'est la manière dont Blanchot pense, hein, c'est pas... Euh... Voilà, c'est les deux versions de l'imaginaire, je simplifie beaucoup, voyez vous-mêmes le texte, très beau.
Dans *L'entretien infini*, vous retrouvez le même thème sur un autre mode. Deux versions de l'imaginaire. C'est quoi? Ou plutôt, non, deux versions.... Non, là, c'est, non... je retire «imaginaire». Dans le texte *Parler ce n'est pas voir*, c'est deux versions de la vue, du visible. De la vue et du visible. Première version: je vois à distance, je perçois à distance. Je saisis les choses, les objets à distance. C'est bien connu, je ne commence pas par les saisir en moi pour les projeter, je saisis la chose là où elle est. La psychologie moderne nous l'a appris. Je perçois à distance, je saisis à distance[263].
Et puis, nous dit Blanchot, il y a une autre visibilité, c'est lorsque c'est la distance qui me saisit. Je suis saisi par la distance. Selon lui, donc, être saisi par la distance, c'est le contraire de saisir à distance. Et, selon lui, c'est le rêve[264]. C'est le rêve qui me saisit par la distance. C'est ce qu'il appelle, lorsque je suis saisi par la distance au lieu de saisir à distance, c'est que Blanchot appelle la fascination. Je suis fasciné. C'est la même chose: être saisi par la distance ou voir se lever l'image sans ressemblance, c'est pareil. L'art, le rêve sont ces exercices de la vue. Alors, mon dieu, mais mon dieu, mon dieu, qu'est-ce qui se passe? Qu'est-ce qui empêche Blanchot de dire «et inversement», puisqu'il y a tous les éléments? Curieux et, là-dessus on est très étonné, parce qu'il faut que vous voyez le texte, si vous avez la même impression que moi... Il est à deux doigts de le dire, «et inversement». Ben non, il ne le dit pas et il ne le dira pas.
Il ne le dira pas, parce que, on garde notre méthode, parce qu'il ne peut pas le dire. Il ne peut pas le dire parce que ça ruinerait tout ce qu'il pense. Pourquoi? Parce que s'il passe par l'exemple de voir c'est pas du tout pour dresser un autre cas que parler, c'est uniquement pour confirmer ce qu'il vient de dire sur parler. A savoir: l'aventure du visible ne fait que préparer la véritable aventure qui doit être celle de la parole pour Blanchot. Si bien que l'idée qu'il y a aussi un exercice supérieur de la vue n'est là que comme degré préparatoire au seul exercice supérieur qui est la parole en tant qu'elle parle de ce qui ne peut être que parlé, c'est-à-dire... *[coupure]*.

C'est la puissance technique, c'est même... ça s'explique techniquement. La puissance technique de maintenir un fond complètement indéterminé et d'en faire surgir une détermination. Les monstres de Goya, c'est quoi? C'est la détermination en tant qu'elle sort immédiatement d'un indéterminé qui subsiste à travers elle. C'est ce que Blanchot appelle un rapport vrai du déterminé avec l'indéterminé. Un rapport vrai de telle manière que l'indéterminé subsiste à travers la détermination et que la détermination sorte immédiatement de l'indéterminé. La détermination qui sort immédiatement d'un indéterminé et qui subsiste sous la détermination c'est ce qu'on appellera un monstre. Alors, bon. Et bien on a la réponse.
Blanchot ne peut pas dire, à mon avis, «et inversement». Il peut dire «parler ce n'est pas voir», mais il ne peut pas dire «voir ce n'est pas parler», car il n'a jamais conçu qu'une forme – je ne dis pas qu'il ait tort – il n'a jamais conçu qu'une forme, la détermination, forme de la détermination, c'est-à-dire la parole, forme de la spontanéité, la parole et la parole est en rapport avec l'indéterminé pur. Donc "voir", ou bien, glissera dans l'indéterminé pur, ou bien, ne sera qu'une étape préparatoire à l'exercice de la parole. On n'a pas besoin alors de voir la différence avec Foucault, elle éclate, on n'a fait que ça. Il suffit de rappeler que, pour Foucault, il y a deux formes, la forme du visible, la forme de l'énonçable. Contrairement à Blanchot, Foucault a donné forme au visible. C'est-à-dire, pour

263Maurice Blanchot, "Parler, n'est pas voir", in *L'entretien infini*, cit., p. 39: «Voir ne suppose qu'une séparation mesurée et mesurable: voir, c'est certes toujour voir à distance, mais en laissant la distance nous rendre ce qu'elle nous enlève. La vue s'exerce invisiblement dans une pause où tout se retient. Nous ne voyons que ce qui d'abord nous échappe, en vertu d'une privation initiale, ne voyant pas les choses trop présentes ni si notre présence aux choses est pressante».

264Ibidem, p. 41: «Il y a dans le rêve comme une lumière encore, mais qu'à la vérité nous ne savons pas qualifier. Elle suppose un renversement de la possibilité de voir. Voir dans le rêve, c'est être fasciné, et la fascination se produit, lorsque, loin de saisir à distance, nous sommes saisis par la distance, investis par elle».

Foucault.... vous me direz: «c'est minuscule» – moi je crois que c'est très important cette différence, elle n'est pas minuscule. Pour Blanchot, tout passait par un rapport de la détermination et de l'indéterminé pur. Pour Foucault – et par là il est kantien et non pas cartésien – tout passe par un rapport de la détermination et du déterminable, les deux ayant une forme propre. Il y a une forme du déterminable, non moins qu'il y a une forme de la détermination. La lumière est la forme du déterminable tout comme le langage est la forme de la détermination. L'énonçable est une forme, mais le visible est une forme aussi.

Dès lors Foucault, lui, sera forcé d'ajouter le «et inversement», et le "et inversement" n'est pas une petite addition, c'est un remaniement du thème de Blanchot, "parler ce n'est pas voir". Mais, du coup ça nous entraîne à notre troisième confrontation, parce que si Blanchot n'avait pas risqué le "et inversement", si Foucault fait passer, donc, la béance, la faille entre deux formes, formes de l'énonçable et forme du visible, forme de la détermination et forme du déterminable, et bien, ceux qui l'avaient fait avant lui, bizarrement... non pas bizarrement, c'était ceux qui portaient le cinéma jusqu'aux puissances de l'audiovisuel et d'un audiovisuel créateur, et un audiovisuel créateur allait être non pas un ensemble audiovisuel, mais au contraire un distribution de l'audio et du visuel de part et d'autre d'une béance. Et je dis: ben c'est ça qui définit le cinéma moderne.
Et comme on l'a vu l'année dernière[265], je résume juste, j'essaie de résumer pour ceux qui n'étaient pas là ou de reprendre du point de vue-là, parce que ça m'importe beaucoup... Là aussi je voudrais numéroter.
Donc, première proposition: qu'est-ce qui se passe dans ces œuvres dont on sait bien qu'elles ne convoquent pas beaucoup de spectateurs, mais que, en même temps, c'est elles qui font le vrai cinéma aujourd'hui, euh, ces œuvres comme celles de Syberberg, des Straub ou de Marguerite Duras? Qu'est-ce qui frappe immédiatement? C'est que, je dirais, c'est le nouvel usage de la parole, nouvel usage du parlant[266]. Ce nouvel usage du parlant, il s'insère complètement dans notre problème, pourquoi? Parce que pendant très longtemps, au moins en apparence, c'est pas très très compliqué, mais au moins en apparence, parler c'était faire voir. Et le cinéma est devenu parlant sous cette forme, le parlant était vraiment une dimension de l'image visuelle. Parler faisait voir. Et, d'autre part, parler pouvait ne pas être vu, mais, à ce moment-là, c'était la parole hors-champ. Or le hors-champ, le non-vu, parole non-vue, entendue mais non-vue, le hors-champ est une dimension de l'espace visuel. Le hors-champ est une dimension de l'espace visuel, puisque c'est un prolongement de l'espace visuel hors du cadre. Alors, on le voit pas, ce n'est pas pour ça qu'il n'est pas visuel. On ne le voit pas en fait. Mais le hors-champ il ne peut se définir que comme ce qui dépasse le cadre visuel. Sous ces deux aspects, je peux dire que le premier parlant dans le cinéma était du type "parler c'est voir". Soit la parole de gens qu'on voit à l'écran et cette parole nous fait voir quelque chose, soit la parole hors-champ et le hors-champ, et cette parole, la voix-off, cette

265Deleuze si riferisce al corso 1985-1986: *Cinéma et pensée*, e in particolare alla lezione del 28 maggio 1985 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=393; http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=301; http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=138]. Il cinema è stato l'argomento dei quattro corsi di Deleuze tenuti dal 1981 al 1985, contemporanei alla pubblicazione dei due volumi di *Cinéma: 1. L'image-mouvement*; *2. L'image-temps*, Minuit, Paris 1983, 1985.

266La lunga analisi della disgiunzione fra il vedere e il parlare nel cinema che Deleuze sta per intraprendere è sintetizzata, nel suo rapporto con Blanchot, in questo passo di *L'image-temps*, cit. p. 339: «Le parlant, le sonore cessent d'etre une composante de l'image visuelle: c'est le visuel et le sonore qui diviennent deux composantes autonomes d'une image audio-visuelle, ou, plus encore, deux images héautonomes. C'est le cas de dire avec Blanchot: "parler, n'est pas voir"». E nella lezione del 20 novembre 1984 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=369], Deleuze dice: «C'est dans cet interstice entre "parler et voir" que se développe la pensée, la pensée comme parlante et la pensée comme voyante et l'interstice entre les deux. En quoi parler, ce n'est pas voir? Ca c'est... Pourquoi est ce qu'on ne parle jamais de ce dont qu'on voit? Et on ne voit jamais ce dont on parle? Ce thème, d'une toute autre manière, vous le trouvez très fréquemment chez Barthes, vous le trouvez aussi chez Foucault, notamment developpé dans le tout petit livre que Foucault qu'il écrivait sur un écrivain, sur Raymond Roussel. Dans le *Raymond Roussel* de Foucault, vous trouverez une analyse de toutes les formes d'interstices sur lesquels précisément jouait Raymond Roussel».

parole hors-champ vient meubler le hors-champ, le hors-champ étant une dimension du visuel. Or ça ne se passe plus comme ça avec le cinéma dont je parle, c'est une autre formule qui arrive.
Quelle va être la formule? C'est que, cette fois-ci, il y a une béance entre voir et parler. Comment se présente cette béance cinématographiquement? La parole raconte une histoire qu'on ne voit pas. La parole raconte une histoire qu'on ne voit pas, l'image visuelle fait voir des lieux qui n'ont pas ou qui n'ont plus d'histoire. C'est-à-dire des lieux vides. Des lieux vides d'histoire. Et c'est du court-circuit – c'est un véritable court-circuit – entre cette histoire qu'on ne voit pas et ce vu qui n'a pas d'histoire, ce vu vide, que va sortir une espèce d'émotion et de création très étonnante.
Quel serait le premier? Il semble bien, enfin si je suis et je crois que si je suis... euh... on pourrait dire que l'on peut toujours chercher chez les cinéastes d'avant-guerre des... qui ont approché ça ou peut-être que c'était là, est-ce que, chez Mankiewicz[267], il y a quelque chose déjà de ce type... c'est possible, le fait est que ça ne pouvait pas être isolé à ce moment-là. Je veux dire, ce que je dis on ne pouvait pas le dire avant la guerre. Pourquoi? Ça n'atteignait pas notre seuil de perception, même si des gens le faisaient. Ça n'atteignait pas le seuil de perception. Encore maintenant, quand on se trouve devant un film de Duras ou devant un film de Syberberg ou des Straub[268], nos habitudes perceptives sont étrangement bouleversées, si bien que, même si un auteur comme Mankiewicz s'en approchait, je crois que ça ne pouvait pas apparaître, sauf sous la forme d'une espèce de trouble (qu'est-ce que c'est que cet usage de la parole?... tout ça, euh), mais on n'aurait pas pu le dire comme je le dis, pas du tout à cause de mon mérite, mais parce que les conditions n'étaient pas encore là. Alors...
Mais, sans doute le premier en tout cas, je suis Noël Burch[269], c'est euh, c'est Ozu, tout est venu de là-bas. C'est Ozu et pourtant Ozu il arrive au parlant très tard. Parce qu'il n'en a pas besoin... alors lui, c'est parfait, comme il n'en a aucun besoin, il n'est pas pressé d'y arriver. C'est vers, je ne sais plus la date exacte, c'est vers 1930-31 qu'il fait ses premiers films parlant, Ozu. Mais Burch, Noël Burch, qui a écrit de très belles pages sur Ozu, a une formule tout à fait belle, je trouve, tout à fait bonne et exacte[270]. Il dit, c'est avec Ozu qu'apparaît la "disjonction", la disjonction entre un événement parlé et une image vide d'événement. Le type parle, raconte un événement, généralement d'ailleurs insignifiant, et, dans un espace vide, où il y a un personnage hors champ auquel il parle et lui il parle tout seul, là, dans un espace vide. Disjonction entre l'événement parlé et l'image vide d'événement. C'est la même chose que: disjonction entre une histoire qu'on ne voit pas et un lieu vide d'histoire[271].

267Cfr. G. Deleuze, *L'image-temps*, cit., pp. 68-74, dove Deleuze analizza l'uso del flash-back in Mankiewicz, mostrando come il rapporto «entre l'élément romanesque de la mémoire comme conduite de récit, et l'élément théâtral des dialogues, paroles et sons comme conduites des personages [...] reçoit chez Mankiewicz une détermination très originale. Ce qui est rapporté est toujours un dérapage, une déviation, une bifurcation» (p. 71); e sottolineando una profonda analogia fra Mankiewicz e Bergson: «la mémoire ne pourrait jamais évoquer et raconter le passé si elle ne s'était déjà constituée au moment où le passé était encore présent [...]. C'est dans le présent qu'on se fait une mémoire, pour s'en servir dans le futur» (p. 72).

268Deleuze analizza il cinema di Duras e degli Straub in *L'image-temps*, cit., pp. 326-341, e quello di Syberberg alle pp. 350-354.

269Noël Burch è un critico cinematografico californiano trasferitosi in gioventù in Francia, autore di studi importanti sul cinema delle origini. Deleuze gli riconosce il merito di aver scritto «l'étude plus systématique du hors-camp [...] à propos de *Nana* de Renoir [N. Burch, *Praxis du cinéma*, Gallimard, Paris 1969, pp. 30-51]» e mutua da lui il concetto di "*grand forme*" per definire un'"*image-action*" che va «de la situation à la situation transfornée par l'intermediaire de l'action»: G. Deleuze, *L'image-mouvement*, cit., pp. 28 e ss., 197-198.

270Noël Burch, *To the Distant Observer. Form and Meaning in the Japanese Cinema*, University of California Press, 1979, cap. 16: «*Only Son* (*Hitori musuko*, 1936) is not only his most radical experiment with this division between the verbal and the spatio-temporal parameters; it is also, in my opinion, his supreme achevement. [...] This disjunction may be taken as the fundamental basis on which Ozu has built a system of "pillow-structures" and other relationships» (p. 175).

271Cfr. G. Deleuze, *L'image-temps*, cit., p. 322: «Ce qui définit le cinéma moderne, c'est un "va-et-vient entre la parole et l'image", qui devra inventer leur nouveau rapport (non soulement Ozu, Straub, mais Rohmer, Resnais et Robbe-Grillet)». L'espressione "va-et-vient entre la parole et l'image" è citata da Marion Vidal, *Les contes moraux d'Éric Rohmer*, Lherminier, Paris 1977, p. 128. Nella lezione del 21 maggio 1985 [http://www2.univ-

Je cite rapidement, Syberberg, et je prends les formes les plus rudimentaires, les plus claires de ce procédé, parce que, évidemment, quand ça se complique, ça fait de grands chefs d'œuvre mais c'est plus difficile. Euh, ben par exemple, dans *Parsifal*, la formule serait très complexe, mais l'effet est très concret lui. Dans *Le cuisinier de Ludwig*, c'est tout simple, vous avez des espaces vides, les châteaux du roi, les châteaux du roi de Bavière maintenant... espaces vide. Et la parole, c'est quoi? C'est le type qui promène les touristes et le cuisinier qui rapporte ce que faisait Ludwig dans ces pièces quand elles n'étaient pas vides. Vous me direz: «pourquoi passer par ce procédé? Ça rend tout abstrait». Étrangement, ça rend tout concret. Remarquez que Claude Lanzmann[272], dans son film, il a repris le procédé commun à Syberberg, à Straub... qu'est-ce qu'il s'agit? Il s'agit de faire parler, en effet ça évite les reconstitutions qui sont très pénibles, ça évite les images d'archives qui sont pas meilleures, vous voyez qu'il y a... d'un côté il fera parler les gens sur la déportation des juifs et d'un autre côté il montrera les espaces vides, les espaces aujourd'hui vides. Il racontera une histoire qu'on ne voit pas – aucune image d'archive – et il fera voir, et il fera voir des lieux vides d'histoire. C'est, mot à mot, la technique Straub, Syberberg ou Marguerite Duras. Il y a une faille entre ce qui est dit et ce qui est vu. Parler ce n'est pas voir.

Et si j'en reste aux formes les plus rudimentaires, je dis c'est la formule la plus simple de *Fortini/Cani* chez Straub[273]: d'un côté la voix de Fortini qui lit ses pages et, de l'autre côté, les paysages vides auxquels les pages ne se rapportent qu'indirectement. A propos d'un de leurs films, un autre film, les Straub parleront de la grande fissure tellurique. La grande fissure tellurique, là, cette espèce de béance qui va distribuer la parole et la vision.

Dans le cas de Marguerite Duras, la répartition des voix et du vu atteint une espèce de sommet dans *India Song*. Pour ceux qui ont vu *India Song*, vous vous rappelez que le procédé très vivant consiste, d'une part, à faire voir un bal, mais un bal muet, est-ce que les gens ne parlent pas? Si, les gens parlent, mais ils n'ouvrent pas la bouche. Ils n'ouvrent pas la bouche c'est-à-dire que ce qu'ils disent sera entendu de l'autre côté de la béance. Alors de l'autre côté il y a quoi? Il y a un mélange de voix dont les unes sont dites "voix intemporelles" par Marguerite Duras, les autres sont dites "voix d'invités", c'est-à-dire des gens présents au bal, mais qui n'ont pas ouvert la bouche tant qu'on les voyait. Bon, euh. Bon, euh... non je veux pas, ce serait trop long. Tout ce cinéma est sous la loi de la disjonction du visuel et du sonore. Bien... Alors... Ce que je demande, c'est, dans, dans la publication, dans l'édition de *La femme du Gange*, Marguerite Duras fait une courte préface où elle explique ça très bien, elle dit: ce sont deux films, le film des voix et le film de la vue. Ce sont deux films et alors là elle fait de la provocation, provocation typique, elle dit ces deux films n'ont strictement aucun rapport. Rien à voir, bien plus s'ils se touchent, tout meurt! La jonction les fait mourrir. Ce qui permet évidemment à Mitry de dire: «c'est n'importe quoi sur n'importe quoi»[274]. Alors, si l'on consent à ce que ce n'est pas «n'importe quoi sur n'importe quoi», qu'est-ce que c'est?

---

paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=392], Deleuze afferma: «Un très bon spécialiste de Rohmer, Marion Vidal a consacré une étude aux Contes, à l'ensemble de films que Rohmer, a groupé sous le titre de *Contes moraux*. Qu'est-ce-que c'est que l'acte de conte chez Rohmer? Ce n'est pas un acte de fabulation politique, c'est un acte de conte moral. Rohmer est un moraliste; de la plus pure tradition. Acte de conte moral qui consiste en quoi? Marion Vidal dit: "chaque conte, chaque film de la série des *Contes*, repose sur – ce qu'il appelle lui, Marion Vidal – une affabulation créatrice. Une affabulation créatrice, c'est-à-dire? C'est la parole qui crée l'évènement. C'est l'acte de parole qui doit créer l'évènement».

272 Claude Lanzman, *Shoa*, 1985, 613 min.

273 *Fortini/Cani*, regia di Daniele Huillet, Jean-Marie Straub, 1976, 83 min. In questo film Franco Fortini legge estratti dal suo libro *I cani del Sinai*.

274 Jean Mitry (nome d'arte di Jean-René-Pierre Goetgheluck Le Rouge Tillard des Acres de Presfontaines) è un critico, storico e teorico del cinema, e regista lui stesso. Come critico, ha studiato il cinema come linguaggio, criticando la pretesa neutralità dell'immagine cinematografica e, pur senza aderire all'orientamento semiologico degli anni Settanta, interpretandola come segno di un'ostensione che rimanda al reale. La frase citata da Deleuze è riferita all'orientamento che prese il circolo cinematografico "Tribune libre du cinéma" sul finire degli anni Venti; cfr. Marcel Lapierre, «n'importe quoi prenait la parole pour dire n'importe quoi» (*Anthologie du cinéma*, Paris 1946, p. 203); e Christophe Gautier, *La passion du cinéma. Cinéphiles, ciné-clubs et salles spécialisées à Paris de 1920 à 1929*, Mémoires et documents de l'École des Chartes n. 56, 1999 (l'episodio è citato alle pp. 197-198).

Il est bien évident qu'il ne suffit pas de... Quoi qu'il y a un film très intéressant d'Eustache[275] qui va tout à fait en ce sens... vous savez... présentation de photos, visuel, et commentaire. Et plus le commentaire se développe, plus il décolle de ce que montrent les photos. Au point que, là aussi c'est de la provoc', mais c'est bien fait, au point que, on se dit: mais enfin de quoi il parle, tout ça ça n'a aucun rapport avec la photo etc. et l'écart augmente entre le dit et le vu. Bien, mais pourquoi faire tout ça? Il faut bien que ce soit pas n'importe quoi sur n'importe quoi, sinon ça ne dépasserait pas un exercice surréaliste un peu faible.

Et bien, en effet, reprenons l'exemple de Marguerite Duras, de *India Song*[276]. Qu'est-ce qu'il y a de commun, s'il y a quelque chose de commun, entre parler et voir? Je ne dis pas une forme commune, hein, je dis: «un quelque chose de commun». Est-ce qu'il y a un quelque chose de commun entre parler et voir? Et ben oui. Le bal vu vaut pour un autre bal qu'on ne voit pas, celui où s'est noué un enlèvement et où est né un amour fou. Donc le bal présent, glacé vaut pour cet autre bal qu'on ne verra pas. Et les voix de l'autre côté de l'image, les voix nous parlent de ce vieux bal qu'on ne verra pas. Pourquoi est-ce qu'on ne le voit pas? Est-ce que c'est affaire, comme ça... C'est que, dans la mesure où il a vu naître l'amour fou, il n'est plus du domaine du visible. L'amour fou est au-delà de ce qu'on peut voir. Bon, mais alors, on touche à quelque chose de très important pour ce cinéma. C'est un cycle très curieux. Je dirais: ce que l'image visuelle enfouit... L'image visuelle enfouit quelque chose. L'image visuelle recouvre quelque chose. L'image visuelle vaut par ce qu'il y a en-dessous. C'est la limite supérieure de la vue, la vue qui saisit ce qui n'est pas visible. Sous la terre, je saisirai les morts: constant chez les Straub. Sous le bal, je saisirai l'autre bal enfoui. C'est l'exercice supérieur de la vue. L'image visuelle vaut toujours par ce qu'elle recouvre.
On a vu l'année dernière les Straub faire quelques minutes de cinéma en plaçant des gens sur des collines et en leur faisant réciter un poème de Mallarmé célèbre «et, sous ces collines, il y a les cadavres des communards», on ne verra pas ces cadavres[277]. La terre vaut par ce qu'elle enfouit. Constant chez les Straub: ce sont eux qui vont le plus loin dans cette espèce de stratigraphie, ou, comme dirait Foucault, d'archéologie. L'image visuelle est archéologique.
Bon, l'image visuelle n'a comme sens que d'enfoncer quelque chose qu'elle enfouit. Et l'image parlante a comme sens de faire monter quelque chose qui ne peut être que parlé, puisque enfoui pour la vue, l'événement. Le même événement est enfoui sous la terre, libéré dans la parole. C'est pas n'importe quoi sur n'importe quoi, c'est le même événement qui n'a d'existence que biface: une fois libéré par la parole, une fois enfoui sous la terre.
Si bien qu'il y a un cycle. Plus la terre... – c'est le cycle qui me paraît frappant, c'est le cycle des Straub, une espèce de cycle cosmique – plus la terre enfouit et dérobe à notre vue l'événement, nous ne voyons que des espaces vides... Plus la terre enfouit l'événement, plus la parole le libère. En d'autres termes, la parole est aérienne et la vue est souterraine. Donc c'est par-dessus leur faille, par-dessus leur béance, par-dessus leur hétérogénéité radicale, que s'établira le rapport entre parler et voir, c'est par-dessus le non-rapport et c'est le non-rapport de parler et de voir qui va d'une certaine manière susciter le rapport entre un voir de plus en plus enfoui sous la terre et une parole de plus en plus aérienne. D'où l'importance pour moi, là, dans ce que je disais tout à l'heure, l'importance de quand il a eu un rapport direct avec le cinéma, avec le film que Allio tirait du cas de Pierre Rivière, comment est-ce que... bien sûr il n'avait pas la possibilité d'imposer un rapport entre le visuel et... mais c'est évident qu'un cas comme celui de Pierre Rivière, vous comprenez, aurait favorisé des recherches de ce genre, puisqu'il y avait le cahier encore une fois du gamin et l'événement, ce qu'il avait fait, c'est-à-dire cette espèce de liquidation, d'assassinat de toute sa famille qu'il avait fait...
Dans quel rapport le visible là-aussi... est-ce qu'il n'y avait pas lieu d'enfoncer sous la terre le visible

275Jean Eustache, *Les photos d'Alix*, 1980, 19 min.
276Marguerite Duras, *India Song*, France 1975, 120 min.
277Jean-Marie Straub e Danièle Huillet, *Toute révolution est un coup de dés*, 10 min., France 1977. Il poema di Mallarmé è *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*.

pour que la parole prenne un sens aérien? Et «enfoncer sous la terre» ça ne veut pas dire que l'image devient quelconque. Les images de Straub, les images de Syberberg sont des images prodigieuses.

L'espace vide c'est pas un espace auquel manque quelque chose. L'espace vide d'événements, que ce soit l'espace d'Ozu, l'espace des Straub, l'espace de Syberberg, l'espace de Duras, ce sont des espaces extraordinairement vivants, mais c'est vraiment la vie des choses, une espèce de vie non organique, la vie des choses, la vie de la terre en tant qu'elle recouvre, c'est ça la terre, la terre c'est ce qui recouvre, creusez la terre: là vous avez le visible. Mais vous n'avez pas le visible quand vous avez déterré la chose, vous avez le visible quand vous voyez la terre comme recouvrant quelque chose. Qu'est-ce qu'elle recouvre? Et bien ce qu'elle recouvre c'est que la parole, de l'autre côté, dit. De l'autre côté. Et c'est parce qu'il y a deux côtés qu'il y a le cycle où ce qui est sous terre s'enfonce de plus en plus sous terre pour que la parole le fasse de plus en plus émerger à l'air, pas à la lumière, mais à l'air.
Bon, et je dirais que tout ce cinéma, lui aussi, pose l'espace vide comme la forme du déterminable et la parole comme la forme de la détermination. Si bien que le rapport de Foucault avec ce nouveau cinéma me paraît pas du tout un rapport d'influence, je crois qu'il y a eu influence dans aucun des deux sens. C'est pas Foucault qui influence Duras ou Syberberg, mais c'est pas non plus Duras ou Syberberg qui influencent Foucault. Chacun est parvenu à ce type par ses propres recherches. C'est encore mieux. Voilà.

D'où alors maintenant, on se trouve devant la quatrième chose et ben... Et quelle est la réponse propre à Foucault? On vient devoir un début de réponse. Le début de réponse qu'on vient de voir même la réponse complète, mais je suis pas sûr que ce soit celle de Foucault, je suis même sûr que c'est pas celle de Foucault. C'est exactement ceci, c'est: forcément le non-rapport engendre un rapport. Et pourquoi? Comment? Le non-rapport engendre un rapport, parce que la parole et la vue, en tant que sans rapport, atteignent chacune à sa propre limite, mais la limite propre à chacune, c'est aussi la limite commune qui les sépare. C'est la limite commune qui les sépare et qui les rapporte l'un à l'autre en les séparant. C'est le cycle des Straub. La limite propre à chaque faculté est en même temps la limite commune qui les rapporte l'un à l'autre en les séparant. Je vais vous dire, ce serait, pour ce problème, ce serait ma réponse, je... j'irais tout à fait là. Le fait est que, à mon avis, on peut l'appliquer ça à Foucault, ce serait un peu inexact parce que je crois qu'il a une autre réponse. Il a une autre réponse.
D'où la nécessité de la quatrième et dernière confrontation. Il a une autre réponse qu'il va beaucoup plus chercher du côté de Raymond Roussel, le poète bizarre du début du XXème siècle. Et bien plus, Raymond Roussel lui fournit, non pas des réponses, mais lui fournit plusieurs éléments de réponse. D'où, nous en sommes à ça: confrontation avec Roussel. Et quelle est la réponse propre à Foucault quant à ce problème, quel rapport y a-t-il entre parler et voir? Ce que nous feront la prochaine fois.

Capitolo 7. Cours du 10/12/1985[278]

Alors voilà où nous en sommes. Nous... finalement nous n'avançons pas, mais nous remuons dans un même problème et c'est à force de remuer dans ce problème ou de remuer ce problème qu'on va arriver au bout. Ce problème, c'est celui-ci, c'est donc toujours que nous nous trouvons devant deux formes irréductibles: la forme du visible, la forme de l'énonçable. Il n'y a pas isomorphie de ces formes. En d'autres termes il n'y a ni forme commune au visible et à l'énonçable, ni correspondance entre les deux formes. Donc: ni conformité – forme commune – ni correspondance biunivoque d'une forme à l'autre. Il y a différence de nature ou, suivant le mot de Blanchot, il y a un non-rapport. Un non-rapport entre le visible et l'énonçable. Donc une disjonction, une béance. C'est la disjonction lumière (comme forme du visible)/langage (comme forme de l'énonçable).
On remarque tout de suite – et j'insiste parce qu'on aura besoin plus tard de revenir sur ce point – une des conséquences immédiates d'un tel point de vue, c'est une critique fondamentale de l'intentionnalité[279]. Ou, si vous préférez, c'est une critique de la phénoménologie, au moins sous sa forme vulgaire. Par "vulgaire", je n'entends rien de péjoratif, j'entends: ce qui en a été retenu comme le plus connu, ce qui a été retenu comme le plus connu de la phénoménologie, c'est l'idée d'une intentionnalité, non seulement de la conscience, mais des synthèses de la conscience, sous la forme célèbre du «toute conscience est conscience de quelque chose»[280].
Et, de ce point de vue, le langage, synthèse de la conscience entre autres, le langage se présente comme visée, intentionnalité vers un état de chose ou quelque chose. Le langage comme visant quelque chose. On a vu en quel sens Foucault s'oppose très violemment et brise ce rapport d'intentionnalité, en quel sens, en un sens très simple: si l'on comprend ce que c'est qu'un énoncé, on voit que l'objet de l'énoncé est une variable intrinsèque de l'énoncé lui-même. Donc l'énoncé a bien un objet mais qui n'a rien à voir avec l'objet visible ou rien à voir avec un état de chose. L'objet de l'énoncé est une variable intrinsèque ou une dérivée de l'énoncé lui-même. Dès lors il est exclu que l'énoncé vise un objet qui lui serait extérieur. Si bien que le véritable énoncé qui correspond à la pipe visible c'est, encore une fois, «ceci n'est pas une pipe» et non pas «ceci est une pipe», ou, version sérieuse de la même idée, le véritable énoncé qui correspond à la forme visible "prison", ce n'est pas «ceci est une prison», c'est «ceci n'est pas une prison», dans la mesure où les énoncés de droit pénal ne comportent pas la prison.

---

278 Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=427
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=428
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=429
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=430
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=431

279 La critica del concetto di "intenzionalità" concerne la differenza fra l'analisi del potere e il metodo fenomenologico tradizionale, come spiega Foucault in apertura di *Dialogue sur le pouvoir*, DEII n. 221, pp. 464-477: «Je n'essaie pas de trouver dernière le discours quelque chose qui serait le pouvoir et qui en serait la source, comme dans une description de type phénoménologique ou dans n'importe quelle méthode interprétative. Je pars du discours tel qu'il est! Dans une description phénoménologique, on essaie de déduire du discours quelque chose qui concerne le sujet parlant; on essaie de retrouver, à partir du discours, quelles sont les intentionnalités du sujet parlant une pensée en train de se faire. Le type d'analyse que je pratique ne traite pas du problème du sujet parlant, mais examine les différentes manières dont le discours joue un rôle à l'intérieur d'un système stratégique où du pouvoir est impliqué, et pour lequel du pouvoir fonctionne. Le pouvoir n'est donc pas au-dehors du discours. Le pouvoir n'est ni source ni origine du discours. Le pouvoir est quelque chose qui opère à travers le discours, puisque le discours est lui-même un élément dans un dispositif stratégique de relations de pouvoir» (p. 465).

280 Si tratta della celebre formula di Husserl, ripresa da Sartre in *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. In *L'image-mouvement* Deleuze sottolinea come questa concezione della coscienza sia comune tanto a Husserl quanto a Bergson: «Chacun lançait son cri de guerre: toute conscience est consciece de quelque chose (Husserl), ou plus encore toute conscience *est* quelque chose (Bergson)» (pp. 83-84). Il parallelo viene ripreso da Deleuze in *A return to* Bergson, postfazione all'edizione americana di *Bergsonismo* (*Bergsonism*, Zone Book, New York 1991, pp. 115-118, poi in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 313-315), con riferimento anche a Minkowski e Binswanger.

Ce serait facile, dès lors, d'en conclure – je dis par parenthèse et pour préparer l'avenir – que la rupture de Foucault avec la phénoménologie se fait ici, mais nous savons bien qu'il faut tenir compte d'autres facteurs, que la phénoménologie, dans son développement même, aussi bien chez le dernier Husserl, que chez Heidegger, que chez le dernier Merleau-Ponty, n'a pas cessé elle-même d'éprouver le besoin de dépasser l'intentionnalité, et pourquoi? C'est que l'histoire de l'intentionnalité, on la retrouvera, cette idée de la visée ou de la conscience comme conscience d'un quelque chose... *[coupure]*
Et bien euh..., cette histoire de l'intentionnalité était très curieuse parce que, vous comprenez, elle était tout entière construite pour rompre avec le psychologisme et avec le naturalisme. Je dis tout ça très vite, hein, c'est pour ceux qui sont au courant... Et l'intentionnalité retombait typiquement dans une autre psychologie, un autre naturalisme. Notamment c'était très difficile et c'était de plus en plus difficile vu les progrès de la..., vu l'évolution de la psychologie, de distinguer l'intentionnalité du learning. On verra tout ça plus en détails. D'où les phénoménologues se sont trouvés *[rire de Deleuze]* dans une situation très curieuse parce que, finalement, ils ont été amenés à rompre avec l'intentionnalité. Alors on ne peut pas se dire: et ben voilà, Foucault rompt avec la phénoménologie parce que la phénoménologie est amenée aussi à faire sa rupture. Si bien qu'on verra que les rapports Foucault/phénoménologie sont beaucoup plus compliqués que...[281]

Mais pour le moment on n'en est pas là. On enregistre simplement qu'il y a une rupture de l'intentionnalité au profit d'une espèce de dualisme, de différence de nature entre les deux formes, le visible et l'énonçable, on ne peut pas dire que l'énoncé vise une chose ou un état de chose.
Donc nous sommes au sein du non-rapport du visible et de l'énonçable, et pourtant et pourtant on retombe toujours sur le même cri... ça devient un cri là, c'est-à-dire le signal d'une urgence, et pourtant et pourtant: il faut bien qu'il y ait un rapport... Il faut bien qu'il y ait un rapport entre la prison visible et l'énoncé «ceci n'est pas une prison», il faut bien qu'il y ait un rapport entre la pipe visible de Magritte et l'énoncé de Magritte «ceci n'est pas une pipe». Pourquoi est-ce qu'il faut qu'il y ait un rapport? Puisque, nous le savons, la forme du visible et la forme de l'énonçable composent le savoir... S'ils composent le savoir, il faut bien qu'au fond du non-rapport des deux parties du savoir, s'engendre ou s'élève un rapport. On n'a pas le choix.
Et d'où je disais: bon, c'est très bizarre, comment est-ce qu'on va pouvoir expliquer ça? Transformons la question: pourquoi Foucault éprouve-t-il tant de plaisir, tant d'amusement et, en même temps, tant d'admiration à la découverte et à la lecture de Raymond Roussel? La réponse est simple, c'est que, outre le plaisir et la joie que ce poète lui donne, il y trouve des esquisses de solution pour ce problème et des esquisses de solution très curieuses parce que, en un sens, des solutions exemplaires. Qu'est-ce qu'il faut appeler une solution exemplaire? Il faut appeler une solution exemplaire une solution qui se dégage dans des conditions artificielles. Elle est donc d'autant plus pure qu'elle surgit relativement à des conditions parfaitement artificielles, quitte à ce qu'ensuite on puisse l'étendre aux conditions communes. Et, finalement, peut-être qu'il y a beaucoup

281 Nell'intervista *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, DEI n. 50, Foucault spiega la genesi della propria riflessione, e di quella della sua generazione, come presa di distanza dai temi classici della fenomenologia: «En d'autres termes, nous avons réexaminé l'idée husserlienne selon laquelle il existe partout du sens qui nous enveloppe et qui nous investit déjà, avant même que nous ne commencions à ouvrir les yeux et à prendre la parole. Pour ceux de ma génération, le sens n'apparaît pas tout seul, il n'est pas "déjà là", ou plutôt, "il y est déjà", oui, mais sous un certain nombre de conditions qui sont des conditions formelles. Et, depuis 1955, nous nous sommes principalement consacrés à l'analyse des conditions formelles de l'apparition du sens. [...] Dans *Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*, j'ai cherché à analyser les conditions selon lesquelles un objet scientifique pouvait se constituer. [...] Mon problème a été de montrer comment il a pu se faire que les significations immédiatement vécues à l'intérieur d'une société puissent apparaître comme des conditions suffisantes pour la constitution d'un objet scientifique. […] Je vous parlais de notre génération et de la manière dont nous nous sommes préoccupés des conditions de l'apparition du sens. Maintenant, à l'inverse, je suis en train de vous dire que je me préoccupais de la manière selon laquelle le sens disparaissait, comme éclipsé, par la constitution de l'objet. Eh bien, c'est justement dans cette mesure que je ne peux pas être assimilé à ce qui a été défini comme "structuralisme"» (pp. 629-631).

de problèmes qui surgissent ainsi, au niveau des conditions artificielles. Et, en effet, c'est au niveau d'un procédé de langage, d'un procédé d'énoncé et d'un procédé de visibilité tout à fait bizarres, que Roussel va développer des poèmes qui nous apportent, semble-t-il, une ou même plusieurs solutions à ce problème.
D'où: j'essaie de, j'essaie de comprendre ce livre de Foucault sur Roussel en fonction de la tentative même de Roussel. Vous fermez la porte s'il vous plaît.

Alors, que les procédés de Roussel soient en effet des procédés poétiques, construits par Roussel lui-même, c'est une chose, mais vous devez être attentifs à deux choses à la fois: le procédé tout à fait artificiel de Roussel et les possibilités que ce procédé nous donne, l'indication....
La première direction que Foucault dégage de Roussel, elle est très simple et on a essayé de l'aborder déjà. Ça consiste à dire: d'accord, les deux formes, la forme du visible et la forme de l'énonçable, diffèrent en nature, ça n'empêche pas qu'elles sont en présupposition réciproque. C'est-à-dire l'une présuppose l'autre et l'autre présuppose l'une. Ce qui veut dire concrètement que, d'une forme à l'autre, du visible à l'énonçable et de l'énonçable au visible, il ne cesse d'y avoir des captures mutuelles. "Capture" c'est pas un mot que Foucault emploie: je l'emploie par commodité, hein, "des captures mutuelles". Mais, en revanche, tous les mots que Foucault emploie sont des termes polémiques de violence. Et, en effet, vous voyez pourquoi. Si les deux formes sont réellement hétérogènes, irréductibles l'une à l'autre, il semble que ce soit comme une guerre entre les deux et que le premier rapport entre les deux ne puisse être que celui d'une guerre, d'une violence. L'une va prendre quelque chose à l'autre. L'autre va prendre quelque chose à l'une et ce sera par arrachement, par capture, par prise. Ce seront des étreintes. Ce seront des étreintes de lutteurs. Et, déjà, dans *Ceci n'est pas une pipe*, ce thème, la présupposition réciproque conçue comme capture mutuelle du visible et de l'énonçable, ne cesse d'être présenté par Foucault comme une véritable lutte. Dans *Ceci n'est pas une pipe*», je cite, p. 33: «entre la figure et le texte», c'est-à-dire le visible et l'énonçable, «entre la figure et le texte, de l'un à l'autre, il y a des attaques lancées», des attaques lancées, «des flèches jetées contre la cible adverse, des entreprises de sape et de destruction, des coups de lance et des blessures, une bataille»[282]. Bon. C'est une bataille. Il faut retenir un tel texte parce qu'on s'étonnera moins, ensuite, que Foucault éprouve le besoin de dépasser l'axe du savoir vers l'axe du pouvoir où la bataille s'explique singulièrement. Ça c'est déjà des textes concernant le savoir, c'est-à-dire les deux éléments du savoir, le visible et l'énonçable, et vous devez sentir qu'ils sont tout entiers tendus vers une découverte du pouvoir comme étant le véritable enjeu de la bataille. Page 48: «Dans cet espace brisé et en dérive» où se rencontrent le visible et l'énonçable, «Dans cet espace brisé et en dérive, d'étranges rapports se nouent, des intrusions se produisent, de brusques invasions destructrices, des chutes d'images au milieu des mots», des chutes de visibilité au milieu des énoncés, «des éclairs verbaux qui sillonnent les dessins et les font voler en éclats». Là aussi l'affirmation de la lutte, de l'étreinte, de la bataille.

Qu'est-ce que, qu'est-ce que, qu'est-ce qui peut être arraché? On n'en sait rien. Bon, voyons. Est-ce que Roussel peut nous aider? Roussel écrit un livre célèbre, donc Roussel est un poète, fin XIXème, début XXème, qui est évidemment..., qui semble étrange..., il faut aimer. Foucault aimait beaucoup. Le nouveau roman a beaucoup aimé Roussel, il y a un article très important de Robbe-Grillet sur Roussel[283]. Sans doute est-ce qu'il y avait quelque chose à voir et c'est pas la première fois que j'essaie de marquer une affinité de Foucault avec le nouveau roman. En tout cas, qu'est-ce qu'il y avait de si fascinant, ou qu'est-ce qu'il y a de si fascinant dans l'œuvre de Roussel? Heureusement

282In realtà alle pp. 30-31.

283Alain Robbe-Grillet, *Enigmes et transparence chez Raymond Roussel*, "Critique" n. 29, 1963, poi in *Pour un nouveau roman*, Les éditions du Minuit, Paris 1963, pp. 87-95: «Son oeuvre commence à être reconnue par tous comme l'une des plus importantes de la littérature du début de ce siècle, une de celles qui ont exercé leur fascination sur plusieurs générations d'écrivains et d'artistes, une de celles, sans aucun doute, que l'on doit compter parmi les ancêtres directs du roman moderne» (p. 88).

Roussel nous a laissé un livre qui a pour titre *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Comment j'ai écrit certains de mes livres, pas tous hein! Certains. Donc allons-y avec confiance: comment il a écrit certains de ses livres, Roussel? Il nous dit de la manière suivante: supposez, je vous raconte une étrange poé... entreprise, une étrange entreprise poétique. Supposez le cri de guerre: je vais fendre les mots, je vais fendre les phrases! Je vais fendre les phrases. Ça nous intéresse, puisque vous vous rappelez que, dans toutes nos analyses précédentes, on a vu que la découverte de l'énoncé selon Foucault impliquait précisément que l'on fende les mots, les phrases et les propositions. Si l'on n'arrivait pas à fendre les mots, les phrases et les propositions, jamais on ne découvrirait les énoncés.

C'est le moment ou jamais de se demander: mais qu'est-ce que ça veut dire au juste fendre les mots, les phrases et les propositions? Ça veut dire: construire deux phrases dont la différence est infiniment petite. C'est ça: ouvrir la phrase, fendre la phrase. Construire deux phrases dont la différence est infiniment petite. Roussel en donne un exemple qui anime une de ses grandes œuvres. Voilà une phrase ou du moins un fragment de phrase: «les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard»[284]. Vous voyez, dans cette phrase, «les lettres» signifie «des signes», «du blanc», «blanc» signifie le petit cube qui est toujours présent sur le billard, «sur les bandes», «bandes» signifie «bordures du billard», «billard» signifie billard. «Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard». Considérez la phrase 2: «les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard». Cette fois, nous pouvons supposer que «lettres» signifie «missives», «blanc» signifie «un homme blanc», «les bandes» signifie «la troupe», «pillard» signifie pillard et le fait que ça se rapporte à un blanc suppose que le pillard, lui, soit un noir. «Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard».

J'ai mes deux phrases qui se distinguent par quoi? Ce que Foucault appellera «un petit accroc». Qu'est-ce que c'est que l'accroc? Ou une petite différence. Le petit accroc, c'est: b/p. B de «billard» sur P de «pillard»: sinon les mots sont les mêmes. «Les lettres du blanc sur les bandes du vieux p/billard». Voilà. Alors b/p: vous admirerez que c'est exactement ce que la linguistique – Roussel ne l'ayant pas attendue – appelle «un rapport phonématique». C'est le petit accroc: «tu as dit b ou tu as dit p? Tu as dit b et, si tu prononces les b comme des p, qu'est-ce que t'as dit? T'as dit "les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard" ou "du vieux pillard"?». Pensez que ce procédé a animé beaucoup de grands auteurs, vous le trouvez constamment chez Lewis Carroll. A tout égard on peut dire que le procédé des langages paradoxaux est souvent de ce type, je ne dis pas que ce soit le seul possible.

284Raymond Roussel, *Comme j'ai écrit certain de mes livres*, Alphonse Lemerre, 1935: «Il s'agit d'un procédé très spécial. Et, ce procédé, il me semble qu'il est de mon devoir de le révéler, car j'ai l'impression que des écrivains de l'avenir pourraient peut-être l'exploiter avec fruit.

Très jeune j'écrivais déja des contes de quelques pages en employant ce procédé.

Je choisissais deux mots presque semblables (faisant penser aux métagrammes). Par exemple *billard* et *pillard.* Puis j'y ajoutais des mots pareils mais pris dans deux sens différents, et j'obtenais ainsi deux phrases presque identiques.

En ce qui concerne *billard* et *pillard* les deux phrases que j'obtins furent celles-ci:

1. *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard…*
2. *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard.*

Dans la première, "lettres" était pris dans le sens de "signes typographiques", "blanc" dans le sens de "cube de craie" et "bandes" dans le sens de "bordures".

Dans la seconde, "lettres" était pris dans le sens de "missives", "blanc" dans le sens d'"homme blanc" et "bandes" dans le sens de "hordes guerrières".

Les deux phrases trouvées, il s'agissait d'écrire un conte pouvant commencer par la première et finir par la seconde. Or c'était dans la résolution de ce problème que je puisais tous mes matériaux.

Dans le conte en question il y avait un *blanc* (un explorateur) qui, sous ce titre "Parmi les noirs", avait publié sous forme de *lettres* (missives) un livre où il était parlé des *bandes* (hordes) d'un pillard (roi nègre).

Au début on voyait quelqu'un écrire avec un *blanc* (cube de craie) des *lettres* (signes typographiques) sur les *bandes* (bordures) d'un billard. Ces lettres, sous une forme cryptographique, composaient la phrase finale: "Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard", et le conte tout entier reposait sur une histoire de rébus basée sur les récits épistolaires de l'explorateur».

Bien, j'ai donc mes deux phrases. J'ai ouvert la phrase. Voilà, c'est ça fendre la phrase, ouvrir la phrase. Pourquoi j'en dégage un énoncé? Ben l'énoncé, c'est exactement ceci – si vous avez compris tout ce qu'on a fait sur l'énoncé – dans cette construction artificielle l'énoncé, je pourrais dire c'est quoi? C'est «les lettres du blanc sur les bandes du vieux», et là j'écris il cherche une craie pour écrire au tableau.
Un étudiant: On voit rien du tout.
Deleuze: Bon, vous suppléez par vous-mêmes...
Alors j'écris «les lettres du blanc sur les bandes du vieux» et là je mets... Voilà, j'ai extrait un énoncé des phrases. Vous me direz: «faut pas se foutre du monde!». Bon, mettons que ce soit la version humoristique de quelque chose de sérieux, si vous y tenez, mais on peut préférer la version humoristique. Si on me dit: qu'est-ce que c'est qu'un énoncé et en quoi ça se distingue des phrases? Je dirais: les phrases, c'est l'un ou l'autre. C'est «les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard» ou «du vieux billard». C'est l'un ou l'autre. L'énoncé, c'est: «les lettres du blanc sur les bandes du vieux b/p-illard». Pourquoi c'est ça, l'énoncé? On l'a vu. C'est parce que, sérieusement, là c'est des conditions complètement artificielles, mais, dans les conditions naturelles du langage, on a vu que l'énoncé se définissait par la variation immanente, c'est-à-dire par le passage d'un système homogène à un autre système homogène, le passage perpétuel d'un système à un autre.
Donc, si je me donne des conditions artificielles où cela apparaît clairement, il faut vous rappeler tout ce qu'on a fait précédemment où cela apparaissait déjà dans des conditions plus sérieuses et, en un sens, peut-être moins frappantes. Mais là on se contente de dégager ce qu'on a essayé de montrer sérieusement précédemment. Alors, bon. J'ai dégagé ça: l'énoncé. En fendant la phrase, ou en fendant les phrases, j'ai dégagé l'énoncé. Mais voilà que j'ai pas pu dégager l'énoncé des phrases sans faire surgir un certain nombre de scènes visibles. La visibilité va apparaître où? Dès que j'essaie qu'une des phrases rejoigne l'autre. Il me faudra, à ce moment-là, susciter des scènes visibles tout à fait étonnantes, si invraisemblables soient-elles, il me faudra susciter des visibilités paradoxales pour assurer la jonction des deux phrases.
Exemple: «Le vieux pillard», qui est le roi Talou dans le récit de Roussel[285], le vieux pillard devra bien être lié et avoir une espèce de travesti, une robe à traîne. Ça, ça se voit: la robe à traîne de Talou. Pourquoi est-ce qu'il doit avoir une robe à traîne ou pourquoi est-ce que doit surgir dans le récit une robe à traîne? Parce qu'une traîne, c'est une queue. Et que «queue», c'est «queue de billard»... ah? Et à l'infini tout ça. Il faudra que, à chaque fois, des proliférations fassent naître du visible qui ne cesse de rapporter la phrase 2 à la phrase 1. Bon, et, comme ça, Roussel va construire tout son poème où l'écart entre les deux phrases, l'écart qui suscite l'énoncé, ne sera pas comblé sans susciter à son tour des visibilités, c'est-à-dire des spectacles insolites, la robe à traîne de Talou. Bon, je pourrais développer beaucoup, ceux que ça intéresse liront, s'ils ne l'ont pas déjà fait, *Comment j'ai écrit certains de mes livres* ou bien liront le grand texte de Roussel qui concerne cela et qui s'appelle *Impressions d'Afrique*.
Je résume: en ouvrant les phrases, je dégage un énoncé, mais, en même temps, je suscite, je fais proliférer toute une série d'images visuelles, par laquelle la phrase 2 rejoint la phrase 1. Voilà typiquement un phénomène de capture. J'ai ouvert, comme une mâchoire, les phrases, elles se referment sur des visibilités. C'est exactement la capture. Voilà que l'énoncé capture du visible. La phrase 2 ne pourra rejoindre l'énoncé que par l'intermédiaire de ces scènes visuelles et violemment visualisées. Or Foucault remarque que le titre *Comment j'ai écrit certains de mes livres* exclut certains autres livres. Et, en effet, il y a des livres de... Ah non je donne encore un autre exemple parce qu'il est... euh... il est très typique.
Il y a un poème de Roussel, très beau, enfin... euh... et très amusant, qui s'appelle *Chiquenaude*[286]. Chiquenaude. Cette fois-ci la phrase fendue c'est quoi? C'est: «Les vers de la doublure dans la pièce

285*Impressions d'Afrique*, in *Le Gaulois du dimanche*, 10 juillet-20 novembre 1909, poi in volume Alphonse Lemerre éditeur, 1910.
286*Chiquenaude*, Alphonse Lemerre éditeur, 1900.

de Forban» – vous voyez un forban, mais «forban» sert ici de nom propre, c'est le personnage, c'est un personnage qui s'appelle Forban. «Les vers de la doublure dans la pièce de Forban talon rouge», «talon»: un talon de chaussure, «talon rouge». Là, vous voyez, voilà: c'est un fragment de phrase. Je peux dire: «j'ai entendu les vers de la doublure dans la pièce de Forban talon rouge», ça veut dire quoi? Les vers: et ben c'est l'unité poétique. La doublure: c'est que j'y étais un soir où c'était la doublure de l'acteur qui remplaçait l'acteur. Les vers de la doublure dans la pièce, dans la pièce intitulée *Forban talon rouge* . C'est le nom supposé d'une pièce. Je construis ma phrase avec le petit accroc. Là l'accroc va... euh, se justifier d'autant plus. Et je dis: «les vers de la doublure dans la pièce», jusque-là c'est pareil, «dans la pièce du fort» au sens de puissant, «du fort pantalon rouge». «Les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge». J'ai ouvert la phrase *[rire de Deleuze]*, j'ai ouvert les phrases. J'ai formé un système à mâchoires, à double mâchoires. Cette fois la seconde phrase, c'est les vers, l'animal, l'animal qui mange nos tissus. La doublure, et ben c'est la pièce rapportée sur un costume. Donc ça veut dire à la lettre, si vous voulez, une doublure miteuse. La doublure... Dans la pièce, cette fois-ci, c'est... c'est plus la pièce de théâtre, c'est la pièce surajoutée en couture. «Du pantalon rouge». Voilà. Comment la phrase 2 va-t-elle rejoindre la phrase 1? Donc j'ai un énoncé à nouveau. L'énoncé, c'est le porteur de la variation immanente, à cheval sur les deux systèmes, c'est b/p. Comment 2 va rejoindre 1? Et ben supposez que, dans la pièce *Forban talon rouge* , il y ait une fée qui mette, sur le pantalon du diable ou du forban, une pièce mitée. Pièce mitée qui donc sera appelée à se déchirer et, par-là, à ruiner les entreprises du forban. Voilà. La phrase 2 rejoint la phrase 1 puisque «les vers de la doublure dans la pièce du pantalon» prend sa place dans «les vers de la doublure dans la pièce de théâtre Forban talon rouge». Bien.

Si on n'avait pas vu la version sérieuse de tout ça, ça n'aurait pas d'intérêt. Une fois qu'on a vu la version sérieuse de tout ça, on comprend que, dès lors, dès qu'il y a énoncé, l'énoncé ne fend pas les phrases sans susciter des visibilités par lesquelles une des phrases rejoint l'autre. Or, je disais – revenons à l'autre aspect – bon, mais il y a des œuvres sans procédé chez Roussel. Qu'est-ce que c'est que les œuvres sans procédé? Je crois que c'est un très grand mérite de Foucault, dans son analyse de Roussel, d'avoir montré que, finalement, les œuvres sans procédé pour lesquelles Roussel ne propose aucune clef étaient l'inverse des œuvres à procédé. Les œuvres sans procédé sont très très curieuses chez Roussel, elles consistent en d'interminables descriptions. Mais des descriptions de quoi? C'est pour ça... c'est l'aspect par lequel le nouveau roman a été tant frappé par Roussel. Interminables descriptions de quoi? Et bien interminables descriptions de ce dont la description est interminable par nature. Et qu'est-ce que c'est? Ce dont la description est interminable par nature, bizarrement, ce ne sont pas les choses visuelles, ce sont les images et, de préférence, les petites images du type: les vignettes. C'est, là, l'infini de la vue. Ce qu'on ne voit qu'à la loupe. Pourquoi? Qu'est-ce que ça veut dire ça? On va voir. Mais, dans ses œuvres visuelles et non plus langagières, bien sûr ce sont des descriptions par le langage, mais ce sont des œuvres descriptives...
Dans les œuvres purement descriptives de Roussel, du type *La Vue*[287] justement, qu'est-ce qui se passe? Roussel passe des centaines et des centaines et des milliers de vers à décrire ce qu'on voit dans la lentille d'un porte-plume. Je ne sais pas si ça existe encore, vous savez, mais dans le temps ça existait, c'était beau comme tout, ça doit encore exister à Montmartre, hein... si vous voulez comprendre vous irez à Montmartre acheter un porte-plume comme ça... Vous... Il y a une petite loupe, une lentille, hein, dans la..., dans la..., je sais pas quoi, là dans le truc... dans le manche, euh... dans le manche, vous mettez votre œil et vous voyez... et vous voyez... ça doit être très simplifié aujourd'hui, aujourd'hui vous devez voir une Tour Eiffel et puis voilà... Mais non, du temps de Roussel, c'était pas comme ça, vous voyiez quelque chose de proprement inépuisable, une scène à quatre-vingt personnes... Plus c'est petit plus ça foisonne. Voilà. Le porte-plume à lentille.

287*La Vue,* suivi de *Le Concert* et *La Source*, Alphonse Lemerre éditeur, 1904.

Autre exemple décrit par Roussel dans des centaines de vers: une étiquette d'eau d'Evian.
Troisième exemple: un papier à lettre d'hôtel, d'hôtel de luxe, à en-tête[288]. Notamment dans les villes d'eau, de prodigieuses en-têtes où il y a l'hôtel, en gros, et puis les curistes, et il y a, au besoin, cent curistes en tout petit, tout petit.
Ça, ça met Roussel dans la joie et il fait de gros livres, il se contente de décrire: ce qu'on voit dans la lentille du porte-plume, sur la vignette de la bouteille d'eau ou sur l'en-tête du papier à lettre. Comprenez, ça veut dire quoi? Et ben, cette fois-ci, c'est l'inverse. Foucault a complètement raison de dire: mais les œuvres sans procédé, les œuvres de description visuelle, c'est l'inverse du procédé linguistique. Pourquoi? Vous savez, on voit parfois ça au cinéma et chacun de nous en rêve de savoir faire ça... les gens qui glissent une carte dans une porte et ils arrivent, comme ça, à ouvrir la porte. Les policiers et les bandits font ça couramment. Une petite carte dure et puis ils ouvrent, à la lettre, ils fendent la porte. L'idée de Roussel c'est que, si vous glissez dans les choses une petite vignette, la chose va s'ouvrir. C'est une idée très curieuse, une idée de fou. Mais on peut toujours essayer. Vous glissez votre petite vignette entre deux choses... et puis... pan, c'est comme un déclic, les choses s'ouvrent.
En d'autres termes, on retrouve exactement le thème qu'on a obtenu par des analyses qui me semblaient sérieuses: pour arriver à comprendre ce que c'est qu'une visibilité, il faut fendre les choses. Bien plus, c'est la visibilité qui fend les choses. Et, de la même manière, de même qu'il y a un rapport fondamental entre énoncer et fendre les phrases, il y a un rapport fondamental entre la visibilité et fendre les choses. Pourquoi? Parce que, dans les conditions de la lentille, de la vignette, de la miniature, tout ce que vous voyez, c'est-à-dire les gestes des petits personnages, suscite d'interminables énoncés. Et voilà comment Roussel, en effet, décrit un personnage dans le... euh... sur la vignette de la bouteille d'eau d'Evian[289]: «une femme grande, avec une froideur prudente dans l'abord, elle a par bonheur pour elle, une forte idée de sa personne et n'est jamais intimidée», vous remarquez que c'est des poèmes, ça rime hein... «Elle croit presque tout savoir; elle est bas-bleu et ne fait aucun cas des gens qui lisent peu; elle tranche quand on parle littérature. Ses lettres, sans un mot plat, sans une rature, n'éclosent qu'après des brouillons laborieux». Vous voyez que le geste miniaturisé saisi sur la vignette va susciter toutes sortes d'énoncés d'après l'attitude la femme, hein. D'après l'attitude, c'est une femme sûre d'elle, elle a une forte idée de sa personne et n'est jamais intimidée, elle croit presque tout savoir, elle est bas bleu et, du coup: toute une floraison d'énoncés. «Et ne fait aucun cas des gens qui lisent peu»: là ça décolle, jusque-là il décrivait la miniature. «Et ne fait aucun cas des gens qui lisent peu», dès lors, à partir de là, c'est des énoncés sur la femme et des énoncés de la femme elle-même. «Elle tranche quand on parle littérature». Typiquement, là, on entend l'énoncé de la femme. «Ses lettres, sans un mot plat, sans une rature», là c'est typiquement le domaine des énoncés.
Vous voyez je vais vite parce qu'on resterait très longtemps. Qu'est-ce qui se passe? C'est que, je disais: pour dégager l'énoncé, il faut fendre les choses... il faut... il faut fendre les phrases. Seulement, quand vous avez fendu les phrases en dégageant l'énoncé, vous suscitez immanquablement toute une floraison de visibilités. Inversement: vous fendez les choses pour dégager les visibilités, les visibilités plates, les visibilités vignettes, la planitude du visible. On a vu, en effet, que, le visible, c'était pas la chose. Or, cette planitude du visible, vous ne la dégagez qu'en

288RR, pp. 133-143: «La petite vignette de papier à en tête comme la lentille du porte-plume souvenir, comme l'étiquette de la bouteille d'eau d'Evian est un prodigieux labyrinthe – mais vu d'en haut: si bien qu'au lieu de cacher, il met naïvement sous les yeux le lacis des allées, les buis, les longs murs de pierre, les mâts, l'eau, ces hommes minuscules et précis qui vont dans tous les sens d'un même pas immobile. Et le langage n'a plus qu'à se pencher vers toutes ces figures muettes pour tenter par d'infinies accumulations d'en rejoindre la visibilité sans lacune» (p. 135).

289«À gauche, encombrant la même allée, une bande / stationne et fait du bruit; une femme grande / a de la majesté hautaine dans le port / avec une froideur prudente dans l'abord; / elle a par bonheur pour elle, une forte idée / de sa personne et n'est jamais intimidée. / Elle croit presque tout savoir; elle est bas bleu / et ne fait aucun cas des gens qui lisent peu; / elle tranche quand on parle littérature. / Ses lettres, sans un mot plat, sans une rature, / n'éclosent qu'après des brouillons laborieux / où surgissent les tours de phrase industrieux».

faisant proliférer une multitude d'énoncés. C'est donc ça les captures mutuelles. Du visible à l'énonçable, de l'énonçable au visible, vont se produire toutes sortes de captures. Et pourquoi en un sens? Et ben, revenons au sérieux. Nos schémas précédents montraient quoi? La forme de l'énonçable est double, on l'avait vu, pourquoi? Ben, la forme de l'énonçable, elle comprend une condition et un conditionné. La condition, c'est le "il y a du langage", c'est le "il y a" du langage, le conditionné c'est l'énoncé. La forme du visible est double: la condition, c'est la lumière, le conditionné, c'est le reflet, l'éclat, le scintillement. Or voilà. Voilà ce qui m'intéresse. Ça c'est acquis par nos analyses précédentes. Je veux dire : là on retrouve l'analyse sérieuse.
Il y a quelque chose de très troublant, c'est: dans quel rapport sont le conditionné et la condition dans chaque cas? Dans quel rapport? Et ben, c'est toujours, toujours et à tous les niveaux, c'est la même chose qui surgit chez Foucault. C'est un rapport d'extériorité. C'est un rapport d'extériorité. Ça veut dire quoi? Ça veut dire que la condition impose au conditionné un régime de la dispersion, un régime de la dissémination[290]. Le langage est la condition des énoncés, mais les énoncés n'existent que comme disséminés dans le langage. Le langage est forme d'extériorité par rapport aux énoncés[291]. De même pour le visible. C'est vrai que la lumière est la condition, mais, en tant que condition, c'est la forme dans laquelle les éclats, les scintillements se dispersent, se disséminent. La lumière est la forme d'extériorité des reflets, des éclats et des scintillements. Là, à cet égard, il y a rupture de Foucault par rapport à Kant, il n'y a pas de forme d'intériorité, toute forme est une forme d'extériorité. Permettez-moi d'ouvrir une parenthèse, parce que ça pose un problème, ça. Ça nous éviterait peut-être des mauvaises lectures de Foucault, même à un niveau involontaire.

Euh... à première lecture, beaucoup de gens ont l'impression que Foucault est avant tout un grand penseur de l'enfermement. Et l'on invoque toujours deux de ses livres principaux, l'un sur l'hôpital, l'asile au XVIIème siècle, l'autre sur la prison. Cette impression peut valoir même pour des auteurs de grand talent, de grande force, je pense à la manière, par exemple, dont Paul Virilio, à plusieurs reprises, a critiqué Foucault. Alors, c'est pas grave tant que c'est Virilio, parce que Virilio a une pensée lui-même originale et que, en ce sens, à ce moment-là, son problème, c'est pas de comprendre Foucault, mais si, à nous, notre problème c'est de comprendre Foucault, on ne peut pas suivre l'objection de Virilio. Virilio dit, à Foucault, lui dit: mais vous êtes obsédé par l'enfermement. Alors que, même du point de vue de la pire répression sociale, l'enfermement c'est un tout petit truc. Il y a quelque chose de beaucoup plus important que l'enfermement, c'est le quadrillage et le quadrillage en espace libre, le quadrillage à l'air libre. Et, quand Virilio essaye de résumer sa critique de Foucault, il dit: ben la police, c'est pas la prison finalement, la police – comme il dit très bien – c'est la voirie, la police c'est la voirie c'est-à-dire c'est le contrôle des rues, c'est le contrôle des espaces libres et pas du tout la fermeture de l'espace. En d'autres termes, ce qui est dangereux, c'est là où la police agit c'est, si vous voulez le..., c'est le périphérique, c'est pas l'impasse. Il s'agit de quadriller un espace libre et pas du tout de constituer des espaces fermés.
Alors, à première vue, on pourrait avoir l'impression que l'objection porte. En fait je crois que ce que dit Virilio, c'est toujours ce qu'a dit Foucault. Sans doute il l'a dit dans un autre style, avec un autre ton... je veux dire: c'est pas important tout ça. Et ça ne supprime rien de la nouveauté de Virilio à tout autre égard, puisque, encore une fois, c'est pas la tâche de Virilio, essayer de

290AS, pp. 36-37, 49: «Il faut renoncer à tous ces thèmes qui ont pour fonction de garantir l'infinie continuité du discours et sa secrète présence à soi dans le jeu d'une absence toujours reconduite. Se tenir prêt à accueillir chaque moment du discours dans son irruption d'événement; dans cette ponctualité où il apparaît, et dans cette dispersion temporelle qui lui permet d'être répété, su, oublié, transformé, effacé jusque, dans ses moindres traces, enfoui, bien loin de tout regard, dans la poussière des livres. Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine; il faut le traiter dans le jeu de son instance. [...] On ne chercherait plus alors une architecture de concepts suffisamment généraux et abstraits pour rendre compte de tous les autres et les introduire dans le même édifice déductif; on essaierait d'analyser le jeu de leurs apparitions et de leur dispersion».

291AS, p. 74: «Le discours, ainsi conçu, n'est pas la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît, et qui le dit: c'est au contraire un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même. Il est un espace d'extériorité où se déploie un réseau d'emplacements distincts».

comprendre Foucault. Mais ça me paraît évident que, si l'on est trop sensible, dans la pensée de Foucault, au thème de l'enfermement, qui, pourtant, est un thème existant, mais on va voir en quel sens, on risque alors de ne plus rien du tout comprendre à l'ensemble de sa pensée.
Pourquoi? Parce que c'est très évident que l'enfermement chez Foucault n'est pas une fonction. Et ça n'a jamais été une fonction pour Foucault. Enfermer n'est pas une fonction sociale. C'est un moyen ambigu sous lequel des fonctions très diverses s'exercent. Qu'est-ce que je veux dire? Une chose très simple. L'asile au XVIIème siècle et la prison au XVIIIème-XIXème sont des milieux d'enfermements. D'accord, c'est des milieux d'enfermements, et pourtant c'est pas du tout la même fonction sociale. Quand l'asile enferme, au XVIIème siècle, et enferme les fous, les vagabonds, les chômeurs etc., cet enfermement est le support de quelle fonction? Un exil. Il s'agit de retirer de la société. C'est la fonction "exil" qui se réalise au XVIIème siècle dans l'hôpital général. Or vous remarquerez que l'exil est une fonction d'extériorité, c'est mettre en dehors de la société. Donc, là, typiquement, le milieu d'enfermement est au service d'une fonction d'extériorité, exiler. On n'enferme que pour et par manière d'exiler. Au XIXème, la prison... vous me direz: «elle aussi c'est un exil». Oui, d'une certaine manière on retranche de la société, mais c'est une survivance. L'aspect "exil", "exil intérieur" de la prison, c'est une survivance. En fait elle assure une nouvelle fonction[292]. C'est que, dans le milieu d'enfermement de la prison, s'exerce un quadrillage très strict. Quadrillage de la vie quotidienne, du moindre instant de la vie quotidienne, contrôle de la vie quotidienne, contrôle de la quotidienneté[293]. Ça c'est beaucoup plus important que l'exil, c'est une autre fonction que l'exil. La prison est le lieu d'un quadrillage[294].
Ce qui permet à Foucault, dans des pages très brillantes, de dire: l'asile est l'héritier de la lèpre, la prison est l'héritier de la peste[295]. Qu'est-ce qu'il veut dire, dans ces très belles pages de *Surveiller et*

---

292 Va tenuto presente, a sostegno della corretta lettura di Deleuze, che lo stesso *quadrilllage* è inerente a «tout un mécanisme complexe, où figurent le développement de la production, l'augmentation des richesses, une valorisation juridique et morale plus intense des rapports de propriété, des méthodes de surveillance plus rigoureuses, un quadrillage plus serré de la population, des techniques mieux ajustées de repérage, de capture, d'information» (SP, p. 80).

293 SP, p. 146: «Peu à peu un espace administratif et politique s'articule en espace thérapeutique; il tend à individualiser les corps, les maladies, les symptômes, les vies et les morts; il constitue un tableau réel de singularités juxtaposées et soigneusement distinctes. Naît de la discipline, un espace médicalement utile. Dans les usines qui apparaissent à la fin du XVIIIe siècle, le principe du quadrillage individualisant se complique. Il s'agit à la fois de distribuer les individus dans un espace où on peut les isoler et les repérer; mais aussi d'articuler cette distribution sur un appareil de production qui a ses exigences propres».

294 Esemplare, ad esempio, la riflessione di Foucault sulla minuziosa organizzazione, nell'ottica degli «scrupules infinis de la surveillance», all'interno delle prigioni, delle mense e delle latrine: «On ne les trouvera dérisoires que si on oublie le rôle de cette instrumentation, mineure mais sans faille, dans l'objectivation progressive et le quadrillage de plus en plus fin des comportements individuels. Les institutions disciplinaires ont sécrété une machinerie de contrôle qui a fonctionné comme un microscope de la conduite; les divisions ténues et analytiques qu'elles ont réalisées ont formé, autour des hommes, un appareil d'observation, d'enregistrement et de dressage» (SP, p. 175).

295 SP, pp. 200-201: «S'il est vrai que la lèpre a suscité les rituels d'exclusion qui ont donné jusqu'à un certain point le modèle et comme la forme générale du grand Renfermement, la peste, elle, a suscité des schémas disciplinaires. Plutôt que le partage massif et binaire entre les uns et les autres, elle appelle des séparations multiples, des distributions individualisantes, une organisation en profondeur des surveillances et des contrôles, une intensification et une ramification du pouvoir. [...] Le grand renfermement d'une part; le bon dressement de l'autre. La lèpre et son partage; la peste et ses découpages. L'une est marquée; l'autre, analysée et répartie. L'exil du lépreux et l'arrêt de la peste ne portent pas avec eux le même rêve politique. L'un, c'est celui d'une communauté pure, l'autre celui d'une société disciplinée. Deux manières d'exercer le pouvoir sur les hommes, de contrôler leurs rapports, de dénouer leurs dangereux mélanges. [...] Traiter les "lépreux" comme des "pestiférés", projeter les découpages fins de la discipline sur l'espace confus de l'internement, le travailler avec les méthodes de répartition analytique du pouvoir, individualiser les exclus, mais se servir des procédures d'individualisation pour marquer des exclusions – c'est cela qui a été opéré régulièrement par le pouvoir disciplinaire depuis le début du XIXe siècle: l'asile psychiatrique, le pénitentier, la maison de correction, l'établissement d'éducation surveillée, et pour une part les hôpitaux, d'une façon générale toutes les instances de contrôle individuel fonctionnent sur un double mode: celui du partage binaire et du marquage (fou-non fou; dangereux-inoffensif; normal-anormal); et celui de l'assignation coercitive, de la répartition différentielle (qui *il* est; où il doit être; par quoi le caractériser, comment le reconnaître; comment exercer sur lui, de

punir? Il veut dire: le lépreux, c'était l'image parfaite et pure de l'exilé, le retranché de la société. La léproserie, c'était la fonction-exil. La peste, c'est pas ça du tout. La peste c'est bien autre chose. Quand la peste éclate dans la ville, qu'est-ce qui se passe? Et c'est même avec la peste qu'a surgi ce type de contrôle, ce contrôle du quotidien. Tous les matins des gens assermentés passent et on doit leur répondre sur l'état de santé des habitants de chaque maison. Les règles d'exposition des cadavres, de visite des malades sont codifiées dans les moindres détails.
C'est avec la ville pestiférée, selon Foucault, que le quadrillage de la cité s'établit. C'est une fonction-quadrillage et non plus une fonction-exil. On ne chasse pas les pestiférés. Bien plus: non seulement ce n'est pas possible, mais les chasser serait extrêmement dangereux. Et, quand il y a une maison où il y a un nouveau pestiféré, elle doit faire la déclaration immédiate, c'est avec la peste que surgit notre régime moderne du contrôle du quotidien. Donc Foucault peut dire à cet égard: la prison, elle prendra le relais de la peste, exactement comme l'asile général... comme l'hôpital général prenait le relais de la lèpre. Mais vous voyez que ces deux milieux d'enfermement... nous aurions bien tort de croire que, dès lors, enfermement explique leur nature... pas du tout. Enfermement, c'est une grosse généralité qui ne nous dit rien. Foucault n'a jamais été le penseur de l'enfermement et pour une raison très simple c'est que, pour lui, toute forme est une forme d'extériorité. La fonction que le milieu d'enfermement "asile" sert, c'est la fonction d'extériorité "exil". La fonction que la prison sert, c'est la fonction d'extériorité "quadrillage en milieu libre". Et c'est pour ça que le droit pénal, au moment de la prison, que le droit pénal au XVIIIème et au XIXème siècles n'est nullement centré sur la prison. Pourquoi? Parce qu'il rêve d'un quadrillage beaucoup plus subtil et beaucoup plus poussé[296].
C'est ce que *Surveiller et punir* essaiera de montrer: que c'est parce que les pénalistes, le droit pénal, les juristes du droit pénal, rêvent d'un quadrillage coextensif à la cité que, dès lors, la prison ne les intéresse pas tellement[297]. Et, quand la prison va s'imposer en vertu de sa propre origine à elle, qui

---

manière individuelle, une surveillance constante, etc.). [...] Le partage constant du normal et de l'anormal, auquel tout individu est soumis, reconduit jusqu'à nous et en les appliquant à de tout autres objets, le marquage binaire et l'exil du lépreux; l'existence de tout un ensemble de techniques et d'institutions qui se donnent pour tâche de mesurer, de contrôler, et de corriger les anormaux, fait fonctionner les dispositifs disciplinaires qu'appelait la peur de la peste. Tous les mécanismes de pouvoir qui, de nos jours encore, se disposent autour de l'anormal, pour le marquer comme pour le modifier, composent ces deux formes dont elles dérivent de loin».

296Questi temi, esposti in SP, saranno oggetto di approfondimento nei corsi a partire da quello del 1976, la cui prima lezione fu pubblicata a se stante: *Cours du 14 janvier 1976*, DEII n. 194, pp. 175-199. In questa lezione Foucault illustra l'opposizione fra la propria analitica del potere, e il paradigma classico incentrato sul concetto di "sovranità"; centrale è, nella lezione, questo passaggio: «Or, aux XVIIe et XVIIIe siècles, il s'est produit un phénomène important: l'apparition – il faudrait dire l'invention – d'une nouvelle mécanique de pouvoir qui a des procédures bien particulières, des instruments tout nouveaux, un appareillage très différent et qui, je crois, est absolument incompatible avec les rapports de souveraineté. Cette nouvelle mécanique de pouvoir, c'est une mécanique qui porte d'abord sur les corps ou sur ce qu'ils font plutôt que sur la terre et ses produits; c'est un mécanisme de pouvoir qui permet d'extraire des corps du travail et du temps plutôt que des biens et de la richesse; c'est un type de pouvoir qui s'exerce continûment par surveillance, et non pas de façon discontinue par des systèmes de redevances ou d'obligations chroniques; c'est un type de pouvoir qui suppose un quadrillage serré de coercitions matérielles et définit une nouvelle économie de pouvoir dont le principe est qu'on doit être à même de faire croître à la fois les forces assujetties et la force et l'efficacité de ce qui les assujettit. Il me semble que ce type-là de pouvoir s'oppose exactement terme à terme à la mécanique de pouvoir que décrivait ou que cherchait à transcrire la théorie de la souveraineté [...]. Ce nouveau type de pouvoir qui n'est plus du tout transcriptible dans les termes de la souveraineté, c'est, je crois, l'une des grandes inventions de la société bourgeoise; il a été l'un des instruments fondamentaux de la mise en place du capitalisme industriel et du type de société qui lui est corrélatif» (pp. 185-186).

297Va tenuto ben presente la dimensione di conflitto di classe che concerne la specializzazione del diritto all'interno di un'economia dell'illegalismo: «L'économie des illégalismes s'est restructurée avec le développement de la société capitaliste. L'illégalisme des biens a été séparé de celui des droits. Partage qui recouvre une opposition de classes, puisque, d'un côté, l'illégalisme qui sera le plus accessible aux classes populaires sera celui des biens – transfert violent des propriétés; que d'un autre la bourgeoisie se réservera, elle, l'illégalisme des droits: la possibilité de tourner ses propres règlements et ses propres lois; de faire assurer tout un immense secteur de la circulation économique par un jeu qui se déploie dans les marges de la législation – marges prévues par ses silences, ou libérées par une tolérance de fait» (SP, p. 89).

n'est pas une origine juridique, qui est une origine disciplinaire, on l'a vu, quand la prison s'impose, c'est parce qu'elle dit... si je tenais le discours de la prison, je dirais: «moi prison». Le discours que la prison, pour sa propre défense, tient aux pénalistes, tient aux juristes, ce serait le discours suivant: moi, prison, je suis plus apte que personne à réaliser votre vœux à vous les pénalistes, le grand quadrillage, c'est-à-dire le contrôle du quotidien. Simplement, ajouterait la prison, je ne peux le faire qu'avec mes modestes moyens, c'est-à-dire dans un milieu clos. L'heure n'est pas encore venue de quadriller un espace ouvert, nous ne savons pas le faire. Mais, dès qu'on saura le faire, la prison perdra son utilité. Ce qui compte, ce n'est pas "enfermement", c'est les fonctions d'extériorité très diverses auxquelles l'enfermement sert.
Et vous voyez pourquoi Foucault, perpétuellement... et Foucault serait le premier à dire: ben évidemment, ce qui a compté – à cet égard l'accord avec Virilio serait très profond, entre eux deux, il n'y avait qu'un malentendu – ce qui compte c'est le quadrillage, simplement le fait est que, historiquement, le quadrillage a dû être essayé d'abord dans des conditions artificielles qui sont celles de la prison. Mais même les milieux d'enfermement, vous voyez que les milieux d'enfermement sont des étapes transitoires, des variables d'une fonction d'extériorité. C'est, à la lettre, des variables d'une fonction d'extériorité et les fonctions d'extériorité peuvent se passer de ces variables. L'exil peut fonctionner sans milieu d'enfermement et c'est comme ça que les fous étaient traités à la Renaissance. À la Renaissance, on les flanquait sur un bateau, allez et puis hop. Ils étaient exilés sans être enfermés... si: enfermés en fait sur le bateau, mais, comme dit Foucault, dans une très belle formule, ils étaient prisonniers de l'extérieur. Ils étaient prisonniers de l'extérieur: fonction d'extériorité, ils étaient exilés. Alors: exil ou quadrillage? Ça c'est un choix fondamental, mais c'est deux fonctions d'extériorité. Bref, les milieux d'enfermement sont des variables secondaires par rapport aux fonctions sociales qui sont toujours des fonctions d'extériorité. Où je veux en venir pour tout ça?

[coupure] ... Qui ne lui a jamais suffi, qui est comme une espèce d'expérience artificielle pour nous faire comprendre autre chose. On voit bien que non seulement les fonctions sociales sont des fonctions d'extériorité, mais que toute forme est une forme d'extériorité. Pourquoi? Parce que, une forme, c'est une condition. La forme du visible, c'est la condition des visibilités. La forme du langage, c'est la condition des énoncés. Or le conditionné est, avec la condition, dans un tel rapport que le conditionné n'existe que comme dispersé dans la... euh sous la condition, pas "dans": je réintroduirais une intériorité. La condition pose le conditionné comme dispersé, disséminé. Et peut-être que c'est la seule manière, alors, de comprendre.
Je reviens à ces histoires de Roussel, aux deux côtés. L'ouverture des choses qui va susciter des énoncés. L'ouverture des phrases qui va susciter des visibilités. Ces captures mutuelles, à première vue, on devait se dire, si vous m'avez suivi, mais euh... ce coup de force est purement verbal parce que: comment les captures mutuelles sont-elles possibles si les deux formes sont absolument étrangères l'une à l'autre? C'est très joli de dire: il y a captures mutuelles, mais comment est-ce possible si la forme du visible et la forme de l'énonçable... Comment peut-il y avoir capture mutuelle puisque les formes ne peuvent pas se mélanger? C'est exactement ça le problème. Comment qu'il peut y avoir capture mutuelle, si les formes ne peuvent pas se mélanger? Ecoutez la réponse possible. Il n'est pas question que les formes se mélangent, mais chacune des deux formes présente une condition et un conditionné. Etant dit que la condition ne contient pas le conditionné. Le conditionné est dispersé sous la condition.
En d'autres termes, c'est entre..., c'est entre le conditionné et la condition d'une forme que peut se glisser quelque chose de l'autre forme. Peut-être, en même temps que je dis ça, on se dit: c'est insuffisant. C'est peut-être une voie, c'est peut-être une petite voie vers une... vers la solution que nous cherchons. Petite voie: que les deux formes soient des formes d'extériorité, à ce moment-là c'est dans l'extériorité du lien condition-conditionné que l'autre peut se glisser. Ouais... c'est à moitié convaincant. A moitié convaincant... Bon, c'est pas grave, il faut chercher ailleurs.

Juste: on retient de Roussel quoi? C'est qu'il a quand même beaucoup avancé, il nous a permis de beaucoup avancer dans l'idée qu'il y avait des captures mutuelles, même si on ne sait pas encore bien comment en rendre compte. Il y a des captures mutuelles, c'est-à-dire: vous ne dégagez pas des énoncés sans susciter du visible, vous ne dégagez pas des visibilités sans faire proliférer des énoncés. Les deux formes sont absolument hétérogènes, mais elles sont en présupposition réciproque, il y a capture mutuelle. Bon. Ce que Foucault exprimera en disant, aussi bien dans *La naissance de la clinique* que dans *Raymond Roussel*, deux livres de la même époque, l'un étant d'ailleurs la version sérieuse de l'autre et l'autre la version humoristique de l'un... Ce que Foucault résumera en disant: «Parler et donner à voir en même temps». Vous voyez, c'est très important, «parler et donner à voir en même temps»: ça veut dire et comprenez: parler et donner à voir ou parler et voir sont deux formes absolument hétérogènes et, pourtant, il y a un «en même temps», le «en même temps», c'est la capture mutuelle. En d'autres termes toute notre voie de petites solutions qui s'esquissent, c'est: ça peut s'arranger, la capture mutuelle, précisément parce que la capture mutuelle n'est pas la capture d'une forme par une autre.
C'est que tout se passe comme si non seulement il y avait une béance entre les deux formes, mais comme si chaque forme était traversée par une béance. Béance entre la lumière et les reflets, scintillements etc. Béance entre le "il y a" du langage et les énoncés disséminés dans le langage. C'est donc dans ce second type de béance que se fait l'insinuation. Du visible s'insinue dans l'énoncé, c'est la double insinuation. Insinuation du visible dans l'énonçable, insinuation de l'énonçable dans le visible. A la faveur de ceci que les deux formes sont deux formes hétérogènes oui, mais, deux formes d'extériorité. C'est donc dans l'extériorité qui définit chacune que l'autre peut s'insinuer et se glisser. Et, en même temps, encore une fois je dis: ça ne va qu'à moitié. On n'est pas content de cette solution. Parce qu'elle ne nous sort pas vraiment de ça, mais, cette violence... Bien sûr, ça consiste à répéter: il y a une violence. Alors, dire qu'elle est pas, que la double capture n'est pas la capture d'une des formes par l'autre, mais qu'elle est une insinuation de quelque chose à la faveur de la fonction d'extériorité propre à chacune des deux formes...
Mais, après tout, pourquoi l'extériorité d'une forme serait-elle pénétrable par l'autre? Vous comprenez, on a le sentiment... oui on a fait un pas, mais c'est pas encore... on n'est pas encore... on n'est pas content. Je suppose qu'on n'est pas content. Non. Et voilà que, deuxième point, Roussel propose à Foucault une autre solution. Car il y a une troisième sorte d'œuvre de Roussel. On a vu deux sortes d'œuvres: les œuvres de procédés langagiers et les œuvres de visibilité ou de vignette. Puis il y a une troisième sorte d'œuvres, alors là plus folle que les deux autres réunies et que Roussel..., dont Roussel ne parle pas dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres* et qui fait peut-être sa plus belle œuvre... il me semble... enfin, non, pas sa plus belle œuvre... qui fait une œuvre très curieuse intitulée cette fois-ci: *Nouvelles impressions d'Afrique*. Alors je vous dis, là, le procédé est complètement différent. Le procédé langagier est complètement différent. Je vous le dis avant de chercher comment il peut nous servir...
Voilà: supposez que vous dites une phrase, vous dites une phrase par exemple composée de trois vers. J'ai mes trois vers *[il écrit au tableau]*. Là, là, là. Et puis, entre le second et le troisième, j'ouvre une parenthèse... voilà... entre le second et le troisième... je vous donne le schéma formel du procédé avant de vous donner un exemple, parce que, bizarrement, l'exemple est encore plus obscur: puisqu'on n'arrive plus à suivre la phrase, vous pouvez deviner... Voilà mes trois vers... ça rime, hein ? Supposez que, entre 2 et 3... ça c'est la première version. Deuxième version: entre 2 et 3 vous introduisez une parenthèse, une parenthèse de deux vers. Aussi je le mets en pointillés. Ça change tout, vous avez 1, 2, 3, 4 et ce qui était 3 devient 5... Vous avez tout compris dès maintenant. Pourquoi ne pas aller à l'infini? Entre 3 et 4, vous allez introduire une seconde parenthèse marquée par doubles parenthèses – je vous mets de la couleur là... une parenthèse de trois vers. Vous avez du coup: 1, 2, 3, 4, 5, 4 devient 6, 3 devient 7. Dans votre double parenthèse de deux vers vous pouvez introduire, entre les deux vers, une parenthèse tierce symbolisée comme ça. Etc. etc. etc. Vous allez dire: «c'est embêtant parce qu'on va perdre le fil». Oui, on va perdre le fil, mais au profit de quel

dépaysement, au profit de quel trouble poétique!
Foucault analyse un exemple. Pourquoi est-ce qu'il va pas...? Ça, c'est typiquement le cas d'une œuvre infinie. Je veux dire, quand on parle de l'œuvre infinie, c'est toujours pas bon lorsque c'est une image ou une métaphore. Si on parle d'œuvre infinie, et ben il faut le faire. Si on le fait pas, c'est rien. A ce moment-là il ne faut pas parler d'œuvre infinie. Je peux dire Roussel, lui, il a inventé concrètement une œuvre infinie. Alors il a pas besoin de la faire puisqu'il nous invite à la faire. Lui il va jusqu'à... mais en plus c'est très très compliqué là, je... je ne donne que le point de départ de... de... des Impressions d'Afrique. Il donne un exemple, Foucault... Voilà: version première. Seulement on n'a pas la version première, c'est Foucault qui rétablit les versions en ôtant les parenthèses[298]. Nous on se trouve devant le texte. Il s'arrête quand même, euh... il s'arrête généralement, enfin le plus... il semble que le plus, j'ai pas vérifié mais d'après Foucault, le maximum c'est cinq parenthèses. C'est beaucoup déjà. Voilà les versions successives. Voilà un groupe premier de quatre vers. Première version:
«Rasant le Nil, je vois fuir deux rives couvertes / de fleurs, d'ailes, d'éclairs, de riches plantes vertes, / dont une suffirait à vingt de nos salons, / d'opaques frondaisons, de fruits et de rayons».
Vous voyez. C'est curieux d'ailleurs, ça: «de riches plantes vertes, dont une suffirait à vingt de nos salons», une seule plante verte qui suffit à vingt salons. Un mystère. Bon. Voilà la première version. «Rasant le Nil, je vois fuir deux rives couvertes de fleurs, d'ailes, d'éclairs, de riches plantes vertes, dont une suffirait à vingt de nos salons, d'opaques frondaisons, de fruits et de rayons».
On tient encore, ça va, on arrive à suivre, déjà avec un peu de peine, mais on arrive à suivre. On s'arrête à la fin du vers 3: «Dont une suffirait à vingt de nos salons». Et on fait une parenthèse de deux vers. Alors ça donne: «De fleurs, d'ailes, d'éclairs, de riches plantes vertes, dont une suffirait à vingt de nos salons / (Doux salons où sitôt qu'on tournait les talons, / sur celui qui s'éloigne on fait courir maints bruits)» Fermez la parenthèse et vous recommencez, vous enchaînez: «D'opaques frondaisons, de rayons et de fruits». Déjà, là, on ne sait plus très bien où on en est.
Si bien que la seconde version, c'est:
«Rasant le Nil, je vois fuir deux rives couvertes / de fleurs, d'ailes, d'éclairs, de riches plantes vertes, / dont une suffirait à vingt de nos salons, / (doux salons où sitôt qu'on tournait les talons, / sur celui qui s'éloigne on fait courir maints bruits), / d'opaques frondaisons, de rayons et de fruits».
Bon, supposez, là-dessus, que, puisque j'ai introduit deux vers dans la première parenthèse, je mette une double parenthèse entre le premier le second vers de la première parenthèse. Ça donnerait:
«(Doux salons où sitôt qu'on tournait les talons / ((en se divertissant soit de sa couardise, / soit de ses fins talents quoi qu'il fasse ou qu'il dise)), sur celui qui s'éloigne on fait courir maints bruits)».
Là vous retombez: d'opaques frondaisons, de rayons et de fruits». Vous continuez. Vous avez introduit le premier vers de la double parenthèse, c'est «en se divertissant soit de sa couardise, soit de ses fins talents quoi qu'il fasse ou qu'il dise». Vous introduisez une triple parenthèse après «en se divertissant soit de sa couardise». Ce qui vous donne:
«(Doux salons où sitôt qu'on tournait de talons / ((en se divertissant soit de sa couardise / (((force particuliers quoi qu'on leur fasse ou dise, / jugeant le talion d'un emploi peu prudent, / rendent salut pour œil et sourire pour dent)))».
Alors je peux vous redonner la lecture finale, mais... enfin vous avez compris. Je ne vais pas reconstituer.... Bon.
Alors en quoi ça nous intéresse ça? Qu'est-ce qu'on peut en tirer de sérieux – et encore une fois le sérieux, c'est pas mieux... il y a rien de mieux que ça.... C'est pas la peine de le refaire, hein? Ça fait partie des choses... comme on dit, une fois que quelqu'un l'a fait, il faut le faire une fois et c'est tout. Faut trouver vos... Je vous signale que lorsque c'est pas le... que Foucault a considéré dans une préface très intéressante[299], a fait un parallèle entre trois grands manipulateurs de langage, euh...

298RR, ch. 7: "La lentille vide". I versi di Roussel che Deleuze scrive alla lavagna sono analizzati da Foucault alle pp. 160-162.
299*Sept propos sur le septe ange*, DEI n. 73, pp. 881-893.

inventeurs de langages artificiels, de langages hétérodoxes, comme ça, euh... qui sont Roussel, dont il avait repris l'analyse dans une courte préface à autre chose, Brisset et un américain beaucoup plus récent Wolfson qui lui aussi, comme on dit, tient quelque chose et invente un langage à partir de tout autre principe que Roussel et justement, l'intérêt du texte de Foucault, c'est de comparer les trois et d'essayer de montrer la diversité de leur procédé à chacun, le procédé de Roussel, le procédé de Brisset qui est un écrivain du début du XXème aussi et le procédé de Wolfson qui vit encore actuellement, qui est un jeune américain qui a fait une espèce d'invention, d'invention de langage et de traitement du langage tout à fait bizarres[300].
Or, donc, ce ne serait pas le seul cas, mais c'est au niveau de Roussel que Foucault a attaché les plus fortes analyses et je veux juste signaler que serait intéressant et que, chaque fois, il s'agit d'une bataille, il s'agit d'une bataille intérieure au langage, il y a la bataille-Roussel, il y a la bataille-Brisset et il y a la bataille-Wolfson, plus toutes sortes d'autres... il faudrait vous reporter, ceux que ça intéresse ce point, il faudrait vous reporter au, au... c'est tout le problème du langage et de la schizophrénie où là, la bibliographie est interminable mais très très importante, très intéressante et où vous trouveriez notamment de grands, de grands renseignements sur les langages schizophrènes dans *Les Cahiers de l'art brut*[301].
Ou bien il faudrait revenir au... non, oui, peu importe. Alors, euh, ce nouveau procédé hein, cette seconde solution, cette prolifération des parenthèses, pourquoi? Et au nom de quoi je prétends dire: ben oui c'est une seconde solution. Si vous avez suivi, aujourd'hui, je sais pas, c'est pas qu'on rit beaucoup, mais euh, c'est pas, c'est pas qu'on rit et c'est différent ce que je dis, c'est rigolo; tout ce que je dis aujourd'hui c'est rigolo. Euh ça fait pas rire, mais c'est rigolo. Tout comme, c'est pas qu'on le voit mais c'est du visible, hein? C'est comme ça. Avant c'était du sérieux. Et ben, ce qui m'intéresse, c'est comment finalement les deux s'échangent: l'analyse dite comique et l'analyse sérieuse, mais c'est pareil, vous savez. Parce que, réfléchissez au procédé de la prolifération des parenthèses. Ça revient à dire quoi? Ça veut dire: l'énoncé a un pouvoir déterminant. Bien plus: l'énoncé procède à une détermination infinie.
L'énoncé c'est la détermination infinie. Qu'est-ce que ça veut dire la "détermination infinie"? Mais c'est tout simple, la détermination infinie ça veut dire, là on le voit concrètement, une phrase étant donnée, vous pouvez toujours faire proliférer les parenthèses qui séparent deux membres de la phrase, deux segments de la phrase. C'est un principe, c'est, dans la phrase, un principe de détermination infinie. Et c'est même un entraînement, comme ça vous ferez craquer vos proches, de parler comme ça. Alors, bon, un principe de détermination infinie qui est propre à l'énoncé.
Mais ça nous convient tout à fait, pourquoi? Je vous rappelle nos analyses sérieuses précédentes. La forme de l'énoncé, c'est la détermination ou la spontanéité. La forme du visible, c'est la réceptivité. Le "il y a" du langage est spontané, le "il y a" de la lumière est réceptif. Et on a vu, à la suite d'une longue analyse que je ne reprends pas, en quoi l'on pouvait dire, de ce point de vue, que Foucault était kantien. Ce que j'essayais de traduire en disant: vous savez, la forme du visible, c'est la forme du déterminable tandis que la forme de l'énoncé, c'est la forme de la détermination. Et les deux formes restaient strictement irréductibles, puisque c'était l'apport le plus profond de Kant, on avait vu...
L'apport le plus profond de Kant nous semblait avoir été de montrer que la forme du déterminable était irréductible à la forme de la détermination, et d'avoir ainsi reproché à tous ses prédécesseurs de ne pas l'avoir vu, d'avoir cru, dès lors, que la détermination portait sur de l'indéterminé. Et Kant nous disait: pas du tout, la détermination porte nécessairement sur un déterminable et non pas sur un indéterminé, or le déterminable a une forme, qui n'est pas la même que celle de la détermination.

300 Gli scritti di Louis Wolfson sono stati pubblicati a cura di Gilles Deleuze: L. Wolfson, *Le schizo et les langues*, Gallimard, Paris 1970, con una préface di G. Deleuze, *Louis Wolfson, ou le procédé*, ora in *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993, pp. 18-33.

301 *Les Fascicules de l'art brut* sono stati pubblicati a Parigi dalla *Compagnie de l'art brut* fondata da Jean Dubuffet, che ne ha diretto le pubblicazioni, dal 1964 al 1973; dal 1977 sono stati pubblicati a Losanna dalla *Collection de l'art brut*.

Il y a donc deux formes irréductibles: la forme du déterminable et la forme de la détermination. La question c'était dès lors: s'il y a un rapport entre le visible et l'énonçable, il faut bien que la détermination s'exerce sur le déterminable. Mais comment peut-elle le faire puisque les deux formes sont irréductibles? Comment la détermination peut-elle s'exercer sur le déterminable puisque la forme de la détermination est irréductible à la forme du déterminable et inversement? Vous voyez pourquoi le procédé de Roussel m'intéresse? La réponse ce serait: oui, mais la forme de la détermination va jusqu'à l'infini. La forme de la détermination va jusqu'à l'infini. C'est un peu ce que dit *L'archéologie du savoir*: il y a des formations discursives, les énoncés, et puis il y a du non-discursif, seulement il y a des rapports discursifs – le non-discursif n'est pas discursif, il y a hétérogénéité des deux formes – seulement le discursif a des rapports discursifs avec le non-discursif. Bon. C'est parce que la détermination va jusqu'à l'infini que, dès lors, elle peut rejoindre le déterminable. Voilà pourquoi ce serait au niveau des *Nouvelles impressions d'Afrique* que Roussel nous donnerait la clef d'un rapport des deux formes au sein du non-rapport.
Vous comprenez? Et qu'est-ce qui fait que, en nous, résonne le même scrupule? Non, ça ne suffit pas encore. Ça ne suffit pas encore, pourquoi? Pour une raison très simple: parce que qu'est-ce qui empêchera à jamais que, lorsque et en tant que la détermination va à l'infini, le déterminable se dérobe à l'infini? Et c'est bien ce qui arrive dans la dernière technique de Roussel: on ne voit plus rien. On ne voit plus rien. La visibilité se dérobe au fur et à mesure que la détermination gagne. La visibilité recule à mesure que la détermination va à l'infini. Foucault le pressent, le reconnaît à sa manière lorsqu'il parle d'une «folle poursuite» à propos des *Nouvelles impressions d'Afrique*[302]: la folle poursuite où s'engage Roussel lorsqu'il veut porter le langage au niveau de la détermination infinie. Mais, à ce moment-là, ce sont les visibilités qui s'enfuient à tire d'aile. A mesure que la détermination gagne, la visibilité se recule.
Car, notre problème, c'est toujours le même: d'accord il y a bataille, encore faut-il que les deux se joignent, se rencontrent, or on en est toujours à dire: oui, tout s'expliquera si les deux se rencontrent, mais les deux se rencontrent pas, le visible ne rencontrera pas l'énonçable, l'énonçable ne rencontrera pas le visible et nous serons toujours condamnés à dire, devant la prison: «ceci n'est pas une prison» et, devant la pipe: «ceci n'est pas une pipe». A moins que... bon, on a fait tout ce qu'on pouvait, c'est qu'on était bête. On était bête. Peut-être qu'on demandait une solution là où il n'y en avait pas.
Aah... on demandait une solution là où il n'y en avait pas? Ben oui. Faut s'y faire. Puisqu'on a fait tout ce qu'on jugeait possible. Là, moi, je ne vois plus. On voit plus. Hein? Et ben c'est notre faute. Qu'est-ce qui nous disait que la solution était donnée au même niveau que le problème ? Ça arrive très souvent, que, quand un problème est posé, il reçoive sa solution d'une autre dimension que les siennes. Aucune raison de penser qu'un problème doit être résolu avec des éléments compris dans les conditions mêmes du problème. La solution, même, on peut dire, elle vient souvent d'ailleurs. Nous faisions une erreur en voulant que la solution jaillisse au niveau même où le problème était posé. Faut la chercher, il fallait l'attraper ailleurs. Qu'est-ce qui me le dit ça? Ben ça c'est la troisième et dernière voie vers la solution. Capture mutuelle était la première voie. Détermination infinie était la seconde voie. La troisième voie, c'est rien du tout: cherchons une autre dimension pour résoudre le problème.
Or, ça, c'est la voie de Kant, on l'a vu. Quand il s'agit d'expliquer comment il peut y avoir un rapport au sein du non-rapport réceptivité / spontanéité, vous vous rappelez, qu'est-ce qu'il nous dit ? Il y a le schème de l'imagination, dimension absolument mystérieuse et cachée, et qui n'est pas une forme. Ce n'est pas une forme. Le schème n'est pas une forme. Et, bizarrement, ce schème qui n'est pas une forme est, d'une part, adéquat à l'espace et au temps, c'est-à-dire à la forme du déterminable et, d'autre part, adéquat au concept, c'est-à-dire à la forme de la détermination. Les deux formes, du

302RR, p. 172: «Ici, le langage est disposé en cercle à l'intérieur de lui-même, cachant ce qu'il donne à voir, dérobant au regard ce qu'il se proposait de lui offrir, s'écoulant à une vitesse vertigineuse vers une cavité invisible où les choses sont hors d'accès et où il disparaît à leur folle poursuite».

déterminable et de la détermination, sont irréductibles, hétérogènes, mais il y a quelque chose qui est homogène à l'une des formes et à l'autre des formes. Simplement, cette autre chose, c'est pas une forme. Comment quelque chose qui n'est pas une forme peut être homogène à deux formes qui, elles, sont pas homogènes entre elles? C'est un mystère. Bon, le génie de Kant est qu'il essaie de nous le faire comprendre. Il essaie de nous le faire comprendre, mon problème c'est pas, c'est pas exposer comme... c'est euh... Je dis: est-ce que chez Foucault on va trouver un mouvement analogue? Nécessité d'invoquer une autre dimension pour faire surgir, du non-rapport, un rapport? Et ben: oui.

Ça reviendrait à dire, aussi: dans quelle dimension les combattants, les lutteurs peuvent-ils se rencontrer? Puisqu'on a vu, au niveau des captures mutuelles, qu'il y avait étreinte. Dans quelle dimension se fait la rencontre entre les lutteurs? C'est pas au niveau des formes, les formes sont sans rapport. Alors il faut une autre dimension. Il faut que cette autre dimension soit informelle. C'est ce que Foucault va dire, et, il me semble explicitement, dans deux textes importants. Un texte de *Ceci n'est pas une pipe*, à propos de Paul Klee. Pourquoi à propos de Paul Klee ? Parce que Paul Klee est certainement le plus grand peintre qui ait confronté les signes et les figures. Ou, si vous préférez: l'écriture – ou l'énoncé – et la figure visible. Par exemple, euh..., c'est pas fini, hein, ceux qui l'ont pas fait, il faut que..., je vous supplie, allez voir l'exposition *Klee et la musique*: il fallait que vous trouviez le temps d'aller voir l'exposition *Klee et la musique*, à Beaubourg[303]. Vous verrez, là, vous comprendrez tout sur le rapport... Je pense à des tableaux justement... il y a deux petits tableaux, c'est le cas le plus simple de ce que je veux dire. Il y a deux petits tableaux qui sont une merveille, deux petites... tout petits. C'est les éléments d'un paysage, vous avez alors: arbres, grillages, touffes d'herbe, fleurs etc. qui sont complètement dissociés les uns des autres, disséminés et ils sont mis sur une portée musicale, ça paraît facile, ce que je dis, hein? Et, en effet, si j'essaie de le reproduire, moi, et ben, ça ne suffira pas pour faire chanter le paysage, pour faire chanter le jardin. Par quelle merveille... c'est ça le génie. Il fait ça... Je vous assure: vous ne pouvez pas regarder les deux versions du jardin, là, de Klee mis en portée musicale, par une simple dissociation des éléments, c'est très simple comme procédé – encore une fois il a des procédés beaucoup plus complexes, Klee – mais ça c'est le cas le plus simple – sans que vous soyez saisis, mais vous êtes fascinés, vous êtes fascinés, il est pas question de passer à... vous êtes saisis par une espèce de beauté absolue: le jardin chante. Comment il a fait? Ben oui, ben je crois que les signes et les figures, il les a fait complètement se pénétrer, mais quoi? Dans une autre dimension que celle du tableau: la musique. La musique. C'est le peintre-musicien, Klee. Il y a une autre dimension non-donnée et là, le jardin chante. Soit. C'est ce que Foucault dit: les lettres et les figures chez Klee «se rencontrent en un tout autre espace que celui du tableau»[304], c'est-à-dire se rencontrent en un espace qui n'est plus ni celui des énoncés, ni celui des visibilités, ni celui des signes, ni celui des figures. Bon, c'est une courte indication.

Dans un autre texte, l'analyse de Nietzsche qu'il a faite, Foucault dit ceci à propos des combattants, texte qui, donc, nous est précieux, puisque c'est bien le problème, il nous dit... il commente ce que signifie la notion nietzschéenne d'émergence. Et il dit: l'émergence désigne un lieu d'affrontement[305]. Bien, jusque-là ça va. C'est-à-dire un lieu d'affrontement: il y a des lutteurs, c'est

303*Klee et la musique*, Expositions au Centre Georges Pompidou, Paris: 10 octobre 1985 - 1 janvier 1986. Qualcosa della mostra è tutt'ora visibile sul sito del Centre Pompidou: https://www.centrepompidou.fr/cpv/resource/cn7xzx7/r5eKGM8.

304CPP, p. 42.

305*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DEI n. 84, p. 1012: «Ce que Nietzsche appelle l'*Entstehungsher*d [*Généalogie*, I, 2] du concept de bon, ce n'est exactement ni l'énergie des forts ni la réaction des faibles; mais bien cette scène où ils se distribuent les uns en face des autres, les uns au-dessus des autres; c'est l'espace qui les répartit et se creuse entre eux, le vide à travers lequel ils échangent leurs menaces et leurs mots. Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un lieu d'affrontement; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité; c'est plutôt – l'exemple des bons et des mauvais le prouve – un "non-lieu", une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une

l'étreinte des lutteurs. «Encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos» – vous voyez, par parenthèse: dénonciation de la forme d'enfermement, «encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, ou comme un plan où les adversaires seraient à égalités». C'est-à-dire: la rencontre ne se fait pas dans un champ clos. Et il ajoute: «c'est plutôt un "non-lieu", une pure distance». Une pure distance: qu'est-ce que c'est que ça, une pure distance? C'est une notion pour ceux qui savent un peu, dans ce domaine, c'est une notion, typiquement, de topologie et qui est indépendante des formes, tout à fait indépendante des formes. Donc: c'est un non-lieu, c'est pas un lieu, c'est un non-lieu, c'est une pure distance, à savoir: «le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire, elle se produit toujours dans l'interstice». Bon, et ben, d'accord, la rencontre de la forme du visible et de la forme de l'énonçable se produit dans l'interstice entre les deux formes, dès lors elle n'implique aucun mélange des deux formes. Euh, c'est dans un recueil collectif *Hommage à Jean Hyppolite*, c'est l'article de Foucault sur Nietzsche, p. 156, aux Presses Universitaires. *Hommage à Jean Hyppolite*...
Dans l'assistance: C'est introuvable.
Deleuze: C'est introuvable?
Une autre personne dans l'assistance: Si, on le trouve encore.
Deleuze: Vous avez pas besoin de le trouver puisque je vous le raconte. Ah. Oui. Alors, ça revient à dire quoi? D'accord, il y a un non-rapport entre les deux formes. De ce non-rapport, un rapport va surgir, mais le rapport qui surgit est dans une autre dimension que celle des deux formes, il est dans une dimension informelle. Nécessité d'une instance informelle exactement comme le... Kant devait invoquer un schème de l'imagination pour rendre compte de la co-adaptation des deux formes, il faudra, là aussi, une dimension informelle, différente de celle des deux formes, pour rendre compte de la co-adaptation des deux formes. Qu'est-ce que ce sera? Qu'est-ce que ce sera? Et ben voilà...

[coupure] ... Tirer des conclusions, car, ça ne vous échappe pas, nous n'avons plus qu'une séance avant les vacances et ce serait rudement ben que nous terminions le premier axe de la pensée de Foucault, c'est-à-dire le savoir avec le trimestre. Mais j'ai peur, hélas, à moins que je ne ralentisse beaucoup, de devoir entamer le deuxième axe... ça fait rien. Alors tirons des conclusions sur le savoir et l'exigence d'une autre dimension, d'un autre axe. Première remarque: je peux considérer à la fin de ce trimestre, que le premier axe de la pensée de Foucault s'est présenté sous le nom de "savoir". Et pourquoi est-ce que c'est le premier axe de la pensée de Foucault? Parce qu'il est bien entendu que, sous le savoir, ou avant le savoir, il n'y a rien. L'expérience est un savoir, le savoir ne renvoie pas à un objet ou à un sujet préalable. Sujet et objet sont des variables du savoir, des variables intérieures du savoir. A vous de décider si c'est de l'idéalisme ou pas. Peut-être que la question n'a pas de sens. Peu importe. En tout cas, c'est au nom de ceci que tout est savoir, et déjà savoir, que Foucault peut rompre avec, là aussi, une notion chère à la phénoménologie vulgaire, à savoir: il n'y a pas d'expérience sauvage. Là-dessus, je précise que, parmi vous, en effet, comme il n'y a pas d'intervention, comme vous intervenez pas oralement et, finalement c'est très bien, très bien... en revanche beaucoup d'entre vous me passent, après, des fiches et, jusqu'à maintenant, ce sont des fiches d'un très grand intérêt, c'est-à-dire manifestement elles viennent de gens qui connaissent les textes de Foucault aussi bien que moi ou même mieux... euh... et dans ces fiches, je cite cela parce que j'en ai eu plusieurs... Je préviens que ceux qui font ces fiches, ils ne croient pas surtout que je m'en désintéresse, au contraire, mais que j'estime ne pas en être à un point où je peux en tenir compte dans mon analyse, mais je les garde bien pour quand le moment est venu pour moi, à ce moment-là, je reprendrai ça avec celui dont vient la fiche.
Or l'un d'entre vous, notamment, m'a passé une fiche en me disant: c'est très joli de dire qu'il n'y a pas expérience sauvage chez Foucault, ça n'empêche pas que, en tout cas, il emploie le mot "vérité sauvage" et, celui qui a fait cette fiche, me cite les textes... Bon, le moment venu, nous aurons à

émergence, nul ne peut s'en faire gloire; elle se produit toujours dans l'interstice».

nous demander: qu'est-ce que peut bien vouloir dire, en effet, l'affirmation de Foucault qu'il y a des "vérités sauvages"?[306] Ce qui implique quand même une manière d'expérience sauvage puisque la vérité est affaire d'expérience. Donc, c'est approximatif, je dis: si l'on en reste à ce premier axe, il n'y a aucune place pour une expérience sauvage qui serait comme le sol nourricier du savoir. Le savoir n'a pas d'autre sol nourricier que lui-même. Donc la première raison pour laquelle il n'y a pas d'expérience sauvage à ce niveau, c'est que tout est savoir et il n'y a rien avant le savoir, ni sous le savoir. Voilà donc notre premier groupe de conclusions.
Le deuxième groupe, deuxième type de conclusion, c'est que le savoir a deux parties… *[coupure]*

Même si, dans certains textes, il atténue la spécificité des visibilités, au point de leur donner, de ne plus leur donner qu'un nom négatif, le non-discursif, par opposition au discursif, il semble quand même que, même dans ce cas, qui est celui de *L'archéologie du savoir*, même dans ce cas, est bien marqué que le non-discursif est irréductible au discursif, c'est-à-dire qu'il y a dualisme. Je dirais: s'il y a dualisme, il ne faut pas trop s'en faire... Est-ce qu'il y a dualisme? Oui, moi je dirais: à ce niveau il y a dualisme, le savoir est duel et c'est faute de le remarquer suffisamment que beaucoup de... parfois même de penseurs proches de Foucault, il semble, mutilent sa pensée – j'ai essayé de le dire – en ne tenant pas un compte suffisant du statut de la lumière et du visible, pour ne retenir que la théorie des énoncés, qui en fait une espèce de philosophe analytique d'un type nouveau. Et bien, donc je crois que, au niveau du savoir, il y a dualisme. Seulement j'insiste et, là, je voudrais très rapidement poser la question du dualisme en général. Qu'est-ce que c'est être dualiste? Car, à mon avis, il y a au moins trois dualismes. Et il n'y en a qu'un qui mérite le nom définitif de dualisme.

Le premier dualisme, c'est le vrai. Le vrai dualisme consiste à dire: il y a deux, il y a deux et l'un est irréductible à l'autre. Ce dualisme, vous le trouvez, si je cherche des auteurs qui sont réellement dualistes, je dirais, à ma connaissance, il y en a, avant tout, deux. On peut dire: c'est pas vrai, mais, enfin, moi je vois ça comme ça, c'est pas grave. Il y a Descartes car, chez Descartes, il y a un dualisme authentique entre la pensée et l'étendue, entre la substance pensante et la substance étendue, une fois dit que la troisième substance ne surmonte en rien le dualisme de la pensée et de l'étendue. Je dirais: oui, Descartes, c'est du dualisme objectif ou substantiel. J'en vois un autre: c'est Kant, cette fois-ci c'est un dualisme subjectif. Il y a dualisme entre deux facultés fondamentales qui, comme chez Foucault pour le savoir, sont les deux parties constituantes de la connaissance: la

306In verità non è chiaro quali siano le pagine foucaultiane nelle quali si troverebbe l'espressione "*vérités sauvages*". Al più, qualche parafrasi, comunque poco significativa, in forma ipotetica (OD, p. 37: «Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une «police» discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours») o avversativa *(Sur l'archéologie des sciences*, DEI n. 59, p. 756: «il faut se garder de ce qu'on pourrait appeler l'illusion formalisatrice: c'est-à-dire s'imaginer que ces lois de construction sont en même temps et de plein droit des conditions d'existence; que les concepts et les propositions valables ne sont rien de plus que la mise en forme d'une expérience sauvage»). Una costante del lavoro di Foucault è l'aver sempre inteso la "verità" – o meglio, gli "effetti di veridizione" all'interno di "giochi", "regimi" o "pratiche" di verità: «Mon problème, c'est de savoir comment les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les autres) à travers la production de vérité (je le répète encore, par production de vérité: je n'entends pas la production d'énoncés vrais, mais l'aménagement de domaines où la pratique du vrai et du faux peut être à la fois réglée et pertinente)», *Table ronde du 20 mai 1978*, DEII n. 278, pp. 839-853, p. 846; «Ce que j'essaie de faire, c'est l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité; l'histoire de la pensée en tant qu'elle est pensée de la vérité», *Le souci de la vérité*, DEII n. 350, pp. 1487-1497, p. 1488. Nondimeno, due possibili spunti per ipotizzare una modalità "selvaggia" o "primitiva" dell'esperienza: in MC, p. 239, Foucault parla di un "*être sauvage des mots*": «La littérature, c'est la contestation de la philologie (dont elle est pourtant la figure jumelle): elle ramène le langage de la grammaire au pouvoir dénudé de parler, et là elle rencontre l'être sauvage et impérieux des mots»; nella prima introduzione all'*Histoire de la folie*, DEI n. 4, pp. 189-190, di una "*vérité primitive*": «l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite: nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa vérité primitive».

réceptivité et la spontanéité. Le dualisme n'est plus entre substances, mais entre facultés du sujet, ou le dualisme n'est plus entre attributs de substance, il est entre facultés du sujet, si bien que, de Descartes à Kant, il y a toute la transformation de la substance en sujet. Bon, ça, c'est le premier dualisme.
Je dis: il y a un second dualisme qui est, cette fois-ci, une étape provisoire vers l'un. Faire deux – le dualisme – c'est une manière, comme une espèce d'étape par rapport à un but ultime: découvrir l'unité plus profonde. Je dirais: ce dualisme provisoire, j'en vois deux exemples, pour en rester à deux – c'est du dualisme... alors... je pourrais le dire de Spinoza. Chez Spinoza il y a bien une distinction réelle, un dualisme, entre l'attribut-pensée et l'attribut-étendue. Seulement, ce dualisme est une étape provisoire vers l'unité de la substance qui a tous les attributs, c'est une étape provisoire vers l'un.
Question d'un étudiant: C'est pas un dualisme, il y a *[inaudible]*.
Deleuze: Oui, ça... me compliquez pas..., me complique pas les choses, hein! Je dis ça comme ça. C'est pas... Oui, t'as raison... Non! Parce que en fait c'est, dans la mesure où il y a une substance unique, que je sais qu'il y a une infinité d'attributs. Je veux dire: l'infinité des attributs est une conséquence de l'unité de la substance, c'est parce qu'il n'y a qu'une substance que je sais que, dès lors, elle ne peut pas se contenter de deux attributs, c'est-à-dire l'infinité n'intervient pas là, l'infinité c'est une conséquence de l'unité. Ce qui est important, c'est le dépassement des attributs, vous comprenez, vers une substance unique d'où l'on peut conclure à une infinité d'attributs qu'on ne connaît pas. L'autre cas ce serait Bergson. Bergson est célèbre par ses dualismes. La durée et l'espace, la matière et la mémoire, bien plus: tous ses titres, *Les deux sources...*, tous ses titres se réclament explicitement du dualisme. Mais, chez Bergson le dualisme, là aussi, n'est qu'une étape transitoire vers un monisme triomphant. A savoir: première étape, la durée et la substance s'opposent... non, la durée – pardon – et l'espace s'opposent, il y a deux sources de la morale et de la religion, matière et mémoire s'opposent; deuxième stade: les deux termes opposés sont les degrés extrêmes d'une même instance, à savoir l'espace n'est que le degré le plus dilaté de la durée ou l'espace n'est que le degré le plus dilaté de l'élan vital et la durée n'est que le degré le plus contracté de l'élan vital. Un même élan vital traverse les deux formes duelles, l'une étant son extension ou sa dilatation, l'autre étant sa contraction. Donc dépassement du dualisme, par lequel fallait passer, vers un monisme. Vous voyez.
Il y a une troisième sorte de dualisme, parce que, finalement, il y a une chose très simple: parler c'est toujours faire des duels. Le duel est inscrit dans la parole. Le duel est inscrit dans le langage. Si bien que vous serez toujours dualiste dans les mots. Simplement, la question du dualisme, elle se p... elle commence au-delà des mots, à savoir: est-ce que ce dualisme est un vrai dualisme selon vous, c'est-à-dire un dualisme qui vaut pour les choses? Est-ce que c'est un dualisme "étape provisoire" ou est-ce que c'est quoi? Je dirais: il y a des cas où le dualisme n'est plus "étape provisoire", mais comme étape préparatoire. Vous me direz: quelle différence? Etape préparatoire. Etape préparatoire vers quoi? Si je me demande vers quoi... Etat préparatoire de quoi? Si je me demande «état préparatoire de quoi?», je crois que je verrai la différence entre le second dualisme et le troisième dont je parle maintenant. Ce serait un état préparatoire des multiplicités, en d'autres termes, ce serait un état préparatoire du pluralisme. Non plus une étape provisoire vers un monisme, vers l'un, vers une unité, mais un état... qu'est-ce que je disais? Je ne sais plus... un état, un état... provisoire... non je sais plus...
Etudiants: Préparatoire.
Deleuze: Préparatoire, oui, un état préparatoire des multiplicités et du pluralisme pur. C'est celui-là qui m'intéresse, ce dualisme, parce que qu'est-ce que ça voudrait dire? Remarquez que mon troisième dualisme s'oppose au second, pourquoi? C'est que la notion de multiplicité, j'ai toujours trouvé que c'était une notion fascinante, parce qu'elle est au substantif. Tant que vous dites «le multiple», vous n'avez rien dit. Tant que vous maniez l'adjectif, vous n'avez rien dit parce que vous avez seulement mis un peu d'animation dans l'un. Car, qu'est-ce qui est multiple sinon l'un? En

d'autres termes vous êtes platonicien, à la rigueur, c'est déjà très bien. Bon. Mais, si vous êtes platonicien, vous êtes de ceux, et même vous êtes du très grand nombre de ceux qui disent: «le multiple ne peut s'employer que comme adjectif». "Multiple" est un attribut. Quel coup de force dans la pensée ce fut, lorsque – il fallait être allemand pour ça – lorsque des penseurs ont mis le multiple au substantif et ont constitué la notion de multiplicité: une multiplicité.
Remarquez que, une multiplicité, c'est quand même bizarre parce que, là, il faudrait être logicien pour commenter le "une", l'article indéfini, il est évident que l'article indéfini de "une multiplicité" ne peut pas être le même que l'article indéfini de "un homme". Ce ne serait pas rien de faire la logique de "un" dans "une multiplicité". C'est l'article indéfini, c'est un article non-unifiant. Qu'est-ce que c'est lorsque la multiplicité passe au substantif ? Ça veut dire qu'elle ne se rapporte plus à une unité quelconque, ni dont elle dériverait, ni qu'elle préparerait. Ça veut dire: le multiple doit être pensé par lui-même et en lui-même. Le multiple, ce serait quoi? Une multiplicité c'est "n - 1", c'est pas "n + 1", car la multiplicité, c'est ce qui retire l'un du multiple. Sinon la multiplicité ne serait jamais érigée. C'est toujours en soustrayant l'un que j'obtiens la multiplicité.
Comment penser une multiplicité? Une multiplicité est-elle quelque chose de pensable? Bien. La seule manière de mener une critique de l'un, c'est au nom de la multiplicité. Tant que j'oppose à l'un le multiple, je n'ai rien fait de gênant pour l'un. Si j'exhibe des raisons pour lesquelles le multiple doit être rapporté à la multiplicité ou à des multiplicités, à ce moment-là, je peux dire: j'ai détruit l'un. Mais je ne peux pas penser avoir détruit l'un tant que je n'ai pas fait cette opération qui substantive le multiple. La multiplicité, est-ce que ça a un sens?
L'acte par lequel le multiple a été érigé en substantif, c'est-à-dire en multiplicité, est un acte scientifique. Je veux dire: je crois que l'origine... je crois que l'origine de la notion est chez le grand mathématicien-physicien Riemann, qu'elle est reprise par le mathématicien Cantor, à la base de la théorie des ensembles. Vous la retrouverez chez Husserl, quoi que Husserl ne soit guère un pluraliste, mais il s'en sert de cette notion et qu'elle a une richesse scientifique intense. Je crois que c'est Riemann qui fait cette espèce de cadeau à la philosophie. Une notion de multiplicité. Bon. On ne sait pas encore ce que c'est qu'une multiplicité. Je dis juste que c'est très proche de la pensée de Foucault. Pourquoi? Si vous comprenez tout ce qu'on vient de dire sur les formes, forme du visible et forme de l'énonçable, ce ne sont pas des unités. Je dis: ce sont des conditions sous lesquelles les énoncés se dispersent, se disséminent. Ce sont des conditions sous lesquelles les visibilités se dispersent, se disséminent[307]. Ce qui revient à dire quoi?
Ce qui revient à dire: vous savez, tout énoncé est une multiplicité. Je veux dire, vous vous rappelez, en effet, c'est normal: d'une part un énoncé ne peut être étudié que dans sa famille, c'est-à-dire on ne peut considérer qu'une multiplicité d'énoncés, on ne peut jamais considérer un seul énoncé. Nécessité toujours de considérer plusieurs énoncés. Et, d'autre part, pourquoi est-ce qu'on ne peut pas considérer un seul énoncé? C'est parce que, si l'on considère un seul énoncé, on s'aperçoit qu'il est à cheval sur plusieurs système. C'est pas seulement qu'il y a nécessairement multiplicité

307Deleuze tocca qui una delle più rilevanti intersezioni fra il proprio pensiero e quello di Foucault, come sottolineò lo stesso Foucault recensendo le sue grandi opere del 1969, in *Theatrum philosophicum*, DEI n. 80, pp. 943-967 «Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation: une pensée qui dise oui à la divergence; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction; une pensée du multiple – de la multiplicité dispersée et nomade que ne limite et ne regroupe aucune des contraintes du même; une pensée qui n'obéit pas au modèle scolaire (que truque la réponse toute faite), mais qui s'adresse à d'insolubles problèmes; c'est-à-dire à une multiplicité de points remarquables qui se déplace à mesure qu'on en distingue les conditions et qui insiste, subsiste dans un jeu de répétitions. Loin d'être l'image encore incomplète et brouillée d'une Idée qui là-haut, de tout temps, détiendrait la réponse, le problème, c'est l'idée elle-même, ou plutôt l'Idée n'a d'autre mode que problématique: pluralité distincte dont l'obscurité toujours davantage insiste, et dans laquelle la question ne cesse de se mouvoir. Quelle est la réponse à la question? Le problème. Comment résoudre le problème? En déplaçant la question. Le problème échappe à la logique du tiers exclu, puisqu'il est une multiplicité dispersée: il ne se résoudra pas par la clarté de distinction de l'idée cartésienne, puisqu'il est une idée distincte-obscure; il désobéit au sérieux du négatif hégélien, puisqu'il est une affirmation multiple; il n'est pas soumis à la contradiction être-non-être, il est être. Il faut penser problématiquement plutôt que d'interroger et de répondre dialectiquement», pp. 958-959.

d'énoncés, c'est que l'énoncé lui-même est une multiplicité. Multiplicité de ses variables internes, multiplicité de ses variations immanentes. Et, ça, *L'archéologie du savoir* le dit formellement, à mon avis, les énoncés sont des multiplicités et même chaque énoncé est une multiplicité[308]. Un énoncé c'est déjà une multiplicité discursive. Une visibilité, c'est une multiplicité non-discursive. Bon.

En somme il n'y a que des multiplicités et des multiplicités de multiplicités: c'est la pensée du pluralisme pur. C'est une pensée très vertigineuse, hein, si vous essayez de la penser. Très intéressant: elle a sa noblesse philosophique, mais sa noblesse cachée, souterraine, elle a toujours été battue, contrebattue par une philosophie plus impériale, plus classique. Mon bon, revenons à mon thème. Ben vous comprenez, dans une conception des multiplicités pures, du point de vue d'une théorie des multiplicités pures, qu'est-ce que sera le dualisme? Le dualisme, ce sera le moyen le plus simple de répartir, en premier lieu, les multiplicités dans tous les sens, c'est-à-dire: les dualismes vont être eux-mêmes multiples. Ce sera la meilleure manière, la plus facile, la manière la plus facile de distribuer les multiplicités. Alors, je dirais: oui, il y a des multiplicités non-discursives, il y a des multiplicités discursives. Voilà un premier aspect.

Et puis, je dirais: il y a des multiplicités d'énoncés qui se rapportent au langage, le langage étant en lui-même une multiplicité de niveau supérieur. Puis il y a des multiplicités de visibilités. Bon. Tout ça.

Je vais distribuer, à partir de dualisme, je vais distribuer mes multiplicités. En d'autres termes la multiplicité sera une étape préparatoire à quoi? A une distribution des multiplicités. Et c'est seulement quand je m'apercevrai que les dualismes ont proliféré, que les dualismes, à leur tour et enfin, se révèleront pour ce qu'ils sont: un type de multiplicité parmi les autres. C'est-à-dire: le dualisme est le premier pas pour une typologie des multiplicités. Or je crois que Foucault, dans toute son œuvre, a élaboré une typologie des multiplicités. Et, si j'osais répondre à une question de l'un d'entre vous m'avait posée gentiment, à savoir: quel est mon rapport personnel avec Foucault, je dirais qu'une des choses qui m'attache et m'a le plus attaché à lui, c'est que, euh, moi aussi je tournais autour d'une tentative pour faire une telle... une typologie des multiplicités, sur d'autres bases que les siennes, les siennes me paraissant extrêmement profondes. Voilà, ça c'est le point...

C'est donc: oui il y a dualisme au niveau du savoir, mais qu'est-ce que ça nous réserve? Ce dualisme, à mon avis, en effet, est un principe méthodologique au service de la théorie des multiplicités. Lui, ce qu'il appelle plus souvent..., je sais pas il faudrait que je vérifie, j'ai l'impression... oui! Il emploie parfois le mot "multiplicité", notamment, on le verra, au niveau de la théorie du pouvoir, il parle de, par exemple... il a une formule très curieuse, il parle de temps en temps de "multiplicité humaine". Une «multiplicité humaine», on trouve le mot chez lui[309]. Mais il

---

308AS, p. 83: «En fait on pose la question au niveau du discours lui-même qui n'est plus traduction extérieure mais lieu d'émergence des concepts; on ne rattache pas les constantes du discours aux structures idéales du concept, mais on décrit le réseau conceptuel à partir des régularités intrinsèques du discours; on ne soumet pas la multiplicité des énonciations à la cohérence des concepts, et celle-ci au recueillement silencieux d'une idéalité méta-historique; on établit la série inverse: on replace les visées pures de non-contradiction dans un réseau enchevêtré de compatibilité et d'incompatibilité conceptuelles; et on rapporte cet enchevêtrement aux règles qui caractérisent une pratique discursive»; p. 95 «On a mis en jeu, derrière la multiplicité apparemment irréductible des objets, des énonciations, des concepts et des choix, une masse d'éléments, qui n'étaient pas moins nombreux ni moins dispersés, mais qui de plus étaient hétérogènes les uns avec les autres».

309SP, p. 173: «Lentement, au cours de l'âge classique, on voit se construire ces "observatoires" de la multiplicité humaine pour lesquels l'histoire des sciences a gardé si peu de louanges»; p. 219: «D'une façon globale, on peut dire que les disciplines sont des techniques pour assurer l'ordonnance des multiplicités humaines»; p. 318: «Toute une manière d'assujettir les corps, de maîtriser les multiplicités humaines et de manipuler leurs forces, s'est développée au cours des siècles classiques, dans les hôpitaux, à l'armée, dans les écoles, les collèges ou les ateliers: la discipline». Questa sottolineatura del concetto di "molteplicità (umana)" è rilevante, alla luce dello sviluppo che assumerà nello studio del potere; cfr. ad es. *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, DEII n.169, pp. 28-40: «Mon hypothèse, c'est que l'individu n'est pas la donnée sur laquelle s'exerce et s'abat le pouvoir. L'individu, avec ses caractéristiques, son identité, dans son épinglage à soi-même, est le produit d'un rapport de pouvoir qui s'exerce sur des corps, des multiplicités, des mouvements, des désirs, des forces», pp. 36-37.

préfère les mots "dispersion", "dissémination" qui sont constants chez lui: les énoncés se disséminent. Sa lutte contre... du point de vue terminologique, sa lutte contre le monisme et contre le dualisme, se fait à partir des mots "dispersion", surtout "dispersion" qu'il préfère à "dissémination"[310]. "Dissémination" ce sera un mot plus proche de Derrida, euh...[311]
Mais la dispersion chez Foucault, ça c'est une notion qui est très très importante et c'est vous dire à quel point, encore une fois, j'attache de l'importance à l'idée que c'est catastrophique de le prendre pour un penseur de l'enfermement. C'est un penseur de la dispersion. Or il me semble que la notion de dispersion est très proche et même identique, n'est qu'un autre nom, pour le mot "multiplicité". Ou, inversement le mot "multiplicité" est un autre nom pour ce qu'il appelle, lui, «les espaces de dispersion»[312]. Voilà le troisième point que je voulais marquer.
Quatrième point: et bien, si savoir a deux parties, deux parties immanentes, non pas deux parties extérieures entre lesquelles il établirait une visée ou un pont, mais deux parties immanentes, qu'est-ce que c'est savoir? Qu'est-ce que le savoir fait avec ces deux parties constituantes? On l'a vu, savoir, c'est entrelacer, entremêler... Là c'est une espèce de schème assez platonicien, hein, c'est le thème du tissage chez Platon, que vous trouvez dans *Le Politique*. Concevoir la constitution des choses comme un entrelacement, un tissage[313]. Peut-être que Foucault a gardé, là, une espèce d'inspiration platonicienne qui lui sert... Et sa réponse à lui, alors, très originale, c'est: savoir c'est entrelacer le visible et l'énonçable, l'énonçable et le visible. Ça, c'est tout l'aspect de présupposition réciproque entre les deux formes et capture mutuelle. La capture mutuelle constitue cette espèce d'entrelaçage du visible et de l'énonçable et le savoir... il n'y a pas de savoir qui n'entrelace du visible et de l'énonçable. Cet entrelacement constitue ce que, depuis le début, je vous proposais d'appeler "une strate" et, sans doute, une strate, c'est une formation historique. Mais, alors, pourquoi employer ce mot qui est plus compliqué que "formation historique"? C'est parce que "formation historique" serait ambigu. "Formation historique" nous laisse dans l'idée qu'une époque précède ce qui se passe dans l'époque. Alors que, pour Foucault, c'est juste l'inverse, une formation historique découle de tel mode d'entrelacement du visible et de l'énonçable, c'est-à-dire une formation

310Nella sola AS la parola "*dispersion*" ricorre 31 volte, "*dissémination*" non ha alcuna ricorrenza, né sembra ricorrere in alcun altro scritto di Foucault.

311È probabile che qui Deleuze alluda alla polemica fra Foucault e Derrida a proposito dell'*Histoire de la folie*, che ha segnato una rottura mai ricomposta fra i due filosofi. Derrida criticò HF (in verità, le tre pagine su Descartes) in una conferenza del 4 marzo 1963 al Collège Philosophique, pubblicata in "Revue de métaphysique et de morale" n. 3-4, 1964, e poi in Derrida (J.), *L'Écriture et la Différence*, Éd. du Seuil, Paris 1967, pp. 61-97; Foucault rispose dapprima sulla rivista giaponese "Paideia", *Réponse à Derrida*, DEI n. 104, pp. 1149-1163, e poi in *Mon corps, ce papier, ce feu*, in HF, appendice II, pp. 583- 603 [= DEI n. 102, pp. 1113-1136], rimproverando a Derrida diverse scorrettezze ermeneutiche – fra le quali, l'essersi basato sulle interpolazioni del traduttore francese del testo latino delle *Meditationes* di Descartes, senza riconoscerle come tali: «on peut voir maintenant de quel prix Derrida a payé son habile hypothèse. Omission d'un certain nombre d'éléments littéraux (qui apparaissent dès qu'on prend soin de comparer le texte latin à la traduction française); élision des différences textuelles (tout le jeu des oppositions sémantiques et grammaticales entre le paragraphe du rêve et celui de la folie); effacement enfin et surtout de la détermination discursive essentielle (double trame de l'exercice et de la démonstration)» (p. 1131). In una successiva intervista (*Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, DEI n.136, pp. 1389-1393), Foucault definisce "*désolant*" l'interpretazione heideggerianeggiante della filosofia della storia di cui è interprete francese Derrida: «Il y a quelques années, il y avait une habitude "à la Heidegger" dirais-je: tout philosophe qui faisait une histoire de la pensée ou d'une branche du savoir devait partir au moins de la Grèce archaïque et surtout ne jamais aller au-delà. Platon ne pouvait être que la décadence à partir de laquelle tout commençait à se cristalliser. Ce type d'histoire en forme de cristallisation métaphysique établie une fois pour toutes avec Platon, repris ici, en France, par Derrida, me semble désolant» (p. 1389). Infine, Gianni Celati riferisce in un'intervista: «durante una lezione di Foucault, io cito un'osservazione di Derrida, il quale, riguardo alla *Storia della follia*, sosteneva che anche chi parla dei matti come se stesse dalla loro parte, in realtà sfrutta la loro posizione. Non l'avessi mai fatto. Foucault, sprezzante, risponde: *"Derrida, ce petit prof de lycée"*» (*Gli editori con me non guadagnano così sono libero*, "la Repubblica", 12.07.2011).

312Cfr. l'introduzione a AS, p. 19: «Une description globale resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique – principe, signification, esprit, vision du monde, forme d'ensemble; une histoire générale déploierait au contraire l'espace d'une dispersion».

313Platone, *Politico*, 279a-282a, 305e-309c.

historique découle d'une manière dont la lumière tombe, d'une manière dont "il y a du langage" et d'une manière dont s'entrelacent les énoncés du langage et les visibilités de la lumière. Vous ne pouvez définir une formation historique que secondairement, lorsque vous avez assigné une strate, la strate étant faite d'un entrelacement. D'où l'importance, encore une fois, du principe historique qu'on a vu: toute formation historique dit tout ce qu'elle peut dire et voit tout ce qu'elle peut voir. Il n'y a rien de plus à voir, rien de plus à dire. On dit toujours tout ce qu'on peut, on voit toujours tout ce qu'on peut voir.
Donc l'entrelacement des deux formes constitue ce qu'on appellera: les relations de savoir. Non, pas entrelacement des deux formes, je dirais: entrelacement du visible et de l'énonçable; les deux formes, elles, sont hétérogènes. Donc: capture réciproque. Ça renvoie à tout ce qu'on a vu aujourd'hui à propos de Roussel et les autres fois. Par exemple, Roussel, typiquement, nous propose des modes d'entrelacement du visible et de l'énonçable, par capture ou double insinuation.
Dernier point de conclusion. Dès lors, la conciliation des captures mutuelles ou des insinuations réciproques – et pourtant la différence de nature radicale entre les deux forme exige – ne peut se faire que dans une autre dimension. Elle exige un nouvel axe. Un nouvel axe qui, sans doute, ne sera pas le même, mais, peut-être, jouerait un rôle analogue à celui du schématisme chez Kant. Quel fructueux trimestre! Surtout que nous savons quel est ce nouvel axe. On le sait, on s'y attend au moins, on sait pas pourquoi mais on s'y attend.
Ce nouvel axe réclamé par les relations de savoir et préparé par les relations de savoir – tout comme on a vu que le dualisme préparait quelque chose – ben ce nouvel axe est constitué par les rapports de pouvoir. Et on ne comprendra rien à la théorie du pouvoir de Foucault si on ne subordonne pas toute sa théorie à l'affirmation que le pouvoir n'est pas une forme. Les formes sont les formes du savoir. Le pouvoir n'est pas une forme, le pouvoir est l'élément informel par excellence[314]. Et, si on ne comprend pas ça, on comprend rien, donc c'est pas la peine de continuer, quoi. Il n'y a pas de forme du pouvoir et c'est pour ça que les rapports de pouvoirs sont aptes à instaurer les relations de savoir qui s'établissent entre les deux formes irréductibles du savoir.

Le pouvoir est nécessairement un élément informel. Et pourquoi est-ce que c'est... Qu'est-ce que ça veut dire? C'est le rapport de pouvoir, ce sont les rapports de pouvoir, qui vont rendre compte des relations de savoir. On ne sait pas encore ce que ça veut dire, mais on a tout déjà. A ce niveau où nous en sommes, on a tout pour le pressentir, c'est-à-dire pour se dire: on s'est pas trompé, c'est bien ça la pensée de Foucault. Je dirais: le pouvoir, c'est le deuxième axe de cette pensée. Je dis: on a tout pour le pressentir que ça marche. Pourquoi? Eh bien, comme trois raisons, mais trois raisons pittoresques euh... trois raisons pittoresques qu'on a rencontrées toutes les trois.
Et bien, première raison pittoresque: l'étude du savoir présupposait la constitution de corpus. Dès lors, nous butions sur la question: comment peut-on composer un corpus? Soit un corpus de choses sensibles, soit un corpus de phrases, de mots. Il fallait avoir composé un corpus de mots et de phrases pour dégager les énoncés. Mais comment pouvait-on dégager... Comment pouvait-on former un corpus? De même, de même: comment pouvait-on former un corpus de choses et d'états de choses d'où l'on pourrait dégager les visibilités?
On a vu que la réponse de Foucault était nécessairement, là, il n'y avait pas le choix, puisque, si vous m'avez bien suivi, il faut que les règles d'après lesquelles on dégage un corpus dont on tirera les énoncés ne présupposent rien des énoncés eux-mêmes. C'est donc pas les énoncés qui vont nous guider dans le choix du corpus, c'est... La sélection des mots et des phrases dont je vais tirer les énoncés d'une formation historique, c'est quoi? C'est les foyers de pouvoir et de résistance au pouvoir, bien entendu, les foyers de pouvoir et de résistance au pouvoir autour desquels bourdonnent les mots, les phrases... Le "on parle".
Pour la sexualité au XIXème siècle où est-ce qu'on parle de la sexualité? Autour du confessionnal,

314Nella conclusione della lezione 8 (p. 188), Deleuze dirà: «les rapports de forces sont informels», considerando questa proposizione alla stregua di una citazione di Foucault.

autour de l'école, autour de la médecine, autour des organismes administratifs qui s'occupent de biopolitique, de naissances, de mariages... Et toujours, ça, c'est la réponse, c'est la réponse générale. Foucault, il me semble, a toujours la même réponse parce que c'est... il n'y en a pas d'autre. Le choix d'un corpus... au moins il a le mérite... il y a beaucoup de gens qui se sont réclamés d'un corpus, à ma connaissance Foucault est le seul à réclamer des critères précis pour la constitution des corpus. Et sa réponse, qui lui convient tout à fait et qui explique tout le développement de son œuvre, tout le deuxième axe, c'est que: il n'y a que les foyers de pouvoir et de résistance au pouvoir qui peuvent rendre compte des mots, des phrases qu'on retiendra dans la constitution d'un corpus. Ça, c'est la première raison par laquelle on voit bien, déjà, que les relations de savoir se dégagent vers des... se dépassent vers des rapports de pouvoir.
Deuxième raison: les relations de savoir sont du type, comment dire, pour parler savant, du type agonistique. C'est une lutte, une étreinte, ce sont deux lutteurs. Le visible étreint l'énoncé, mais l'énoncé étreint le visible encore pire. Et l'énoncé continue à hurler «Ceci n'est pas une pipe» en étreignant la pipe. Bon. Et la pipe ne cesse pas de se dérober à l'étreinte de l'énoncé... Enfin, c'est... Bien. Ces mutuelles captures avec dérobade... chacun tire sur la cible de l'autre et l'autre déplace sa cible etc. C'est une lutte, une bataille. C'est une lutte, une bataille, si le savoir est pris dans une telle bataille, d'où voulez-vous que cette bataille vienne, Sinon des rapports de pouvoir en train de se faire et de se défaire? C'est la deuxième remarque pittoresque.
Troisième remarque: vous y voyez par parenthèse une seconde raison pour laquelle il n'y a pas d'expérience sauvage. La première raison c'était: tout est savoir, il n'y a rien avant le savoir, donc il n'y a pas d'expérience sauvage. La deuxième raison, c'est que le savoir lui-même présuppose des rapports de pouvoir. Dès lors, comment est-ce qu'il y aurait une expérience sauvage c'est-à-dire libre des empreintes du pouvoir? Et, au second sens de la critique de l'expérience sauvage chez Foucault, il le dit explicitement: il n'y a pas d'expérience sauvage parce que toute expérience est déjà quadrillée et prise dans des rapports de pouvoir. Vous me direz: «mais le pouvoir est sauvage lui-même». Ça on verra, en tout cas c'est pas ça que la phénoménologie appelait "expérience sauvage".
Ce qui veut dire une chose très simple, finalement, et c'est ma dernière remarque pittoresque. Pourquoi est-ce qu'il faut cette autre dimension? Pourquoi est-ce qu'on dépasse le savoir vers le pouvoir? C'est que, encore une fois, savoir, c'est entremêler voir et parler. Et ben. On n'y peut rien. On n'y peut rien, dit Foucault, mais très souvent – il dit pas « toujours », c'est une petite remarque comme ça qu'il fait – c'est le pouvoir... le pouvoir, lui, peut-être qu'il voit rien et qu'il ne parle pas. Muet et aveugle, il va pas jusque-là, mais il dira: «presque muet»[315]. "Presque muet": en effet, dès

315VS, pp. 125-126: «Caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dopt les "inventeurs" ou les responsables sont souvent sans hypocrisie; que là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir». Questo passo è ripreso da C. Millot nell'intervista *Le jeu de Michel Foucault*, DEII n. 206, pp. 298-329: «Vous définissez là quelque chose comme une stratégie sans sujet. Comment est-ce concevable?»; Foucault risponde: «Prenons un exemple. À partir des années 1825-1830, on voit apparaître localement, et d'une façon qui est en effet loquace, des stratégies bien définies pour fixer les ouvriers des premières industries lourdes à l'endroit même où ils travaillent. Il s'agissait d'éviter la mobilité de l'emploi. À Mulhouse, ou dans le nord de la France, s'élaborent ainsi des techniques variées: on fait pression pour que les gens se marient, on fournit des logements, on construit des cités ouvrières, on pratique ce système rusé d'endettement dont parle Marx, et qui consiste à faire payer le loyer d'avance alors que le salaire n'est versé qu'à la fin du mois. Il y a aussi les systèmes de caisse d'épargne, d'endettement à la consommation avec des épiciers ou des marchands de vin qui ne sont que des agents du patron... Petit à petit se forme autour de tout cela un discours qui est celui de la philanthropie, le discours de la moralisation de la classe ouvrière. Puis les expériences se généralisent, grâce au relais d'institutions, de sociétés qui proposent, très consciemment, des programmes de moralisation de la classe ouvrière. Là-dessus vient se greffer le problème du travail des femmes, de la scolarisation des enfants, et du rapport entre les deux. Entre la scolarisation des enfants, qui est une mesure centrale, prise au niveau du Parlement, et telle ou telle forme d'initiative purement locale prise à propos, par exemple, du logement des ouvriers, vous avez toutes sortes de mécanismes d'appui (syndicats de patrons, chambres de commerce...) qui inventent, modifient, réajustent, selon les circonstances du moment et du lieu: si bien qu'on obtient une stratégie globale, cohérente, rationnelle, mais dont on ne peut plus dire qui l'a conçue», p. 306.

que le pouvoir parle, il constitue des savoirs. Mais, le pouvoir, est-ce qu'il peut parler par lui-même. C'est compliqué, cette histoire, il faudra un peu savoir ce qu'il appelle « pouvoir », on n'en est pas là encore.
Mais, même si le pouvoir ne parle pas et ne voit pas, s'il est aveugle et muet, il fait voir et il fait parler. Et je crois que cette remarque, comme accidentelle de Foucault, elle est très très riche, parce qu'il a tellement raison... euh, c'est un point où tout d'un coup... vous savez dans... euh... en philosophie, c'est comme partout: il faut à la fois avoir ces démonstrations abstraites très rigoureuses, et puis, tout d'un coup, un petit truc qui est illuminateur. Quand Foucault dit: mais oui, le pouvoir, il fait voir et il fait parler, dans quels cas? Il tire à la lumière, il tire à la lumière. Ça veut dire quelque chose de très concret, il tire à la lumière et puis il fait causer, il fait parler. Vous voyez. Les gens, ils croient qu'ils parlent comme ça, mais pas du tout. Ils parlent parce que le pouvoir les fait parler. Je veux dire, c'est... alors, là, essayons de penser vraiment... c'est des choses toutes simples, toutes simples. Bon. Euh.
On invite Madame Truc à la télé. *[rire de l'assistance]*. Prenez une émission que je trouve tout à fait bien... Aujourd'hui Madame, c'est formidable! On fait venir de sa province une dame hein, et on lui demande son avis ou bien sur un roman ou bien sur... bon. Comme disait Raymond Devos[316], l'autre fois, on organise un colloque sur le sujet: "On n'a rien à dire". Attends, personne n'a rien à dire: très bien, on va faire un colloque là-dessus! Qui c'est qui fait parler? Mais le pouvoir n'arrête pas de me faire parler. Là, je veux dire, je dis des choses aussi minables que: les sondages, c'est quelque chose de formidable... le pouvoir ne cesse pas de me faire parler. J'apprends qu'il y a 46 % des français qui pensent ceci, je me dis: ah bon, ben je suis dans quel truc, moi? Euh, alors évidemment, il y a le truc de ceux qui n'ont pas d'opinion, mais ils parlent, ceux qui n'ont pas d'opinion, c'est à la lettre le colloque sur ceux et pour ceux qui n'ont rien à dire euh.
Bon, le pouvoir, il n'arrête pas de nous faire parler. C'est même pas qu'il nous mette des paroles mensongères, il nous force à parler, oui. Encore une fois: exprime-toi camarade, mais «exprime-toi camarade» c'est la formule du pouvoir. Jamais le pouvoir n'a dit: «tais-toi, camarade». Enfin, je retire ce que je viens de dire... euh. Euh. Le pouvoir, il dit: «tais-toi, camarade» dès que quelqu'un a quelque chose à dire, c'est-à-dire résiste. Ça oui. Là oui, c'est «tais-toi, camarade», mais sinon le pouvoir me fait parler dans la mesure où j'ai rien à dire et il attend que j'aie rien à dire... il est très lâche le pouvoir, parce qu'il sait très bien. Ça, je sais qu'on m'invitera toujours à la télé quand j'ai rien à dire. Euh. Un dimanche où j'aurai quelque chose à dire, on me dira : ah, non, c'est, c'est pas possible, ce jour-là. Euh, ça se voit sur la tête des gens, vous savez, euh...
Très bien, mais, de la même manière, le pouvoir tire à la lumière. "Projecteur", c'est pas une métaphore. Mais "tirer à ma lumière", mais, ça, c'est une opération du pouvoir, il a jamais cessé de... Qu'est-ce que c'est que ses deux armes? Faire parler, tirer à la lumière. Or.... Ça fascinait Foucault, ça. Pourquoi? Il était très sensible à ce caractère du pouvoir. Alors, vous voyez, pourquoi je peux pressentir – je dis pas du tout que j'ai prouvé quoi que ce soit en prenant ces remarques – mais c'est à force d'accumuler ces remarques très très concrètes de Foucault qu'on comprend ce qu'il va vouloir dire par: le pouvoir qui, finalement, va organiser les deux pôles du savoir et les entremêler par un coup de lumière, un coup de langage: je parle/je te donne à voir. Et ça le fascinait parce que, encore une fois, j'en ai parlé, mais, là, dernière remarque pittoresque, il faut le regrouper parce que c'est une notion qui touchait énormément Foucault.
C'est ça, la leçon des hommes infâmes. La leçon des hommes infâmes, c'est ce que je viens de dire. Les hommes infâmes, c'est quoi pour Foucault? Cette notion qui, sûrement, le touchait, à la fois ça le faisait rire et ça l'émouvait... ça l'émeuvait très profondément. Les hommes infâmes, pour lui, c'est quoi? Je vais vous dire: à mon avis, il y a trois manières de concevoir l'infamie. Ça nous intéresse tous «être un homme infâme», euh... *[rires]* «ne pas», c'est un lapsus, mais vous avez corrigé de vous-mêmes. Ne pas être un homme infâme est notre souci à tous. Pour cela, euh, il faut

316Raymond Devos (1922-2006) è stato un comico franco-belga, specializzato nei giochi di parole. Ha collaborato con Boris Vian, ed è stato anche autore di alcuni romanzi.

savoir ce que ça peut être un homme infâme.
Je crois qu'il y a eu trois manières de concevoir l'infamie. Il y a une première manière que j'appellerai "classique". La manière classique c'est dire: est infâme celui qui pousse le mal à ses limites. C'est l'idée d'un excès dans le mal. Pourquoi est-ce que c'est classique? Parce que ça consiste à faire de l'homme infâme un héros qui serait simplement le contraire du héros. Le héros va au bout de la prouesse, et par là-même il entre dans la légende, mais c'est la même légende qui recueille l'homme infâme qui va jusqu'au bout du mal. La transgression, l'excès, la dépense dans le mal, je crois que le représentant d'une conception classique de l'infamie, c'est George Bataille. Qu'est-ce que l'infamie? C'est Gilles de Rais[317]. Quelle différence y a-t-il entre Gilles de Rais et Jeanne d'Arc? Aucune d'une certaine manière. L'un était le maréchal de l'autre et il n'y a pas de différence puisque Gilles de Rais va jusqu'aux limites du mal, c'est l'homme des limites, tout comme Jeanne d'Arc va jusqu'aux limites de l'héroïsme. Je dis: c'est pas bien, cette conception. D'une part elle ne s'intéresse pas à l'évidence même qui est l'innocence radicale de Gilles de Rais, à savoir: qui est une victime du pouvoir. Euuh, Elle se..., elle forge l'idée d'un Gilles de Rais coupable, parce qu'elle en a besoin, or, ça, moi je n'accepte l'idée que Gilles de Rais soit coupable uniquement pour faire plaisir à Bataille, c'est pas juste, ça déshonore une grande famille française et puis il n'y a pas de raison de croire à la culpabilité de Gilles de Rais qui a été victime d'un procès abominable, un procès venu du pouvoir, sous le simple prétexte qu'il faut un homme qui ait été jusqu'au bout du mal. Donc, c'est pas bien, ça, moi je trouve pas le livre de Bataille sur Gilles de Rais, je trouve que, vraiment, c'est pas bien, c'est pas bien. Alors cherchons une autre conception si celle-là est pas bien, si, après tout, l'homme qui va jusqu'aux limites du mal, c'est pas très... non, c'est pas ça.
Il y a une seconde conception qui est beaucoup plus proche de Borges. Et Borges, en effet, a écrit un livre un peu étrange, *Histoire de l'infamie*[318]. Inutile de dire que Foucault, qui connaissait très bien Borges[319], connaissait très bien ce livre. Et c'est pas facile de dégager du texte de Borges ce qu'il appelle l'infamie, mais euh, si on recoupe avec les autres textes, moi je dirais: c'est une conception baroque de l'infamie, non plus classique mais une conception baroque. Cette fois, l'infamie, c'est pas quelqu'un du "Soleil Noir"[320], c'est-à-dire qui va jusqu'au bout du mal, c'est autre chose. C'est quelqu'un qui est si tortueux, dont la vie est si tortueuse, qu'on ne peut en faire le récit – puisqu'il s'agit toujours du récit d'une vie: la vie de Gilles de Rais – on ne peut en faire la légende, on ne peut en faire le récit ou la légende qu'en cumulant des possibilités ou des éventualités contradictoires et c'est ça qui fait le plaisir de Borges. Chacun trouve... Vous voyez, c'est des hommes de plaisirs très

317Gilles de Rais (1405-1440), uomo d'armi e Maresciallo di Francia, fu condannato a morte con l'accusa di aver stuprato, torturato e ucciso oltre cento bambini. La sua crudeltà ne ha fatto un personaggio leggendario e proverbiale nella cultura francese. Tuttavia, nel Novecento, alcuni storici hanno messo in discussione la correttezza del processo. Secondo Georges Bataille (*Le Procès de Gilles de Rais* [1965], in *Oeuvres complètes*, vol. X, Gallimard, Paris 1987), Gilles de Rais, pur essendo effettivamente responsabile dei crimini imputatigli, sarebbe stato processato per ragioni politiche, essendosi attirato con le sue conquiste militari l'ostilità del duca di Bretagna e del vescovo di Nantes.

318Jorge Luis Borges, *Historia Universal de la Infamia*, Tor, Buenos Aires, 1935 (II ed. aumentata 1954).

319Foucault, oltre a riconoscere il proprio debito nei confronti del racconto di Borges dal quale prende l'avvio MC, ha più volte sottolineato l'importanza di Borges nella letteratura moderna. In *L'homme est-il mort?*, DEI n. 39, p. 572, Borgs è inserito fra gli autori – Robbe-Grillet, Malcolm Lowry, Blanchot – che testimoniano la «disparition de l'homme au profit du langage»; in *Le piège de Vincennes*, DEI n. 78, pp. 935-941, Foucault fantastica di «un Borges chinois qui citerait, pour amuser ses lecteurs, le programme d'une classe de philosophie en France: "L'habitude; le temps; les problèmes particuliers à la biologie; la vérité; les machines; la matière, la vie, l'esprit, Dieu – tout d'un trait, c'est sur la même ligne –, la tendance et le désir; la philosophie, sa nécessité et son but"», p. 935; in *Le savoir comme crime*, DEII, texte n. 174, pp. 79-86, Foucault afferma:«Tout en décrivant les savoirs ou les civilisations (il faut dire que la civilisation moderne est précisément fondée sur ces savoirs), il [Borges] met en relief le poids de l'inquiétude et de l'angoisse qui résident dans la civilisation moderne constituée autour de ces savoirs: c'est là, me semble-t-il, que réside la force critique que possède la littérature borgésienne», p. 85.

320Lo "Schwarze Sonne" (Sole Nero) è stato un ordine esoterico nazista interno alle SS, collegato all'esoterista Karl Maria Wiligut.

différents et Foucault va en être un troisième. Gilles de Rais, il éprouve un plaisir fantastique à l'idée d'un Gilles de Rais qui transgresse toutes les limites et qui va jusqu'au bout d'une expérience du mal. Et ça lui fait un véritable plaisir, je ne sais pas pourquoi, parce que je ne participe pas à ce plaisir. Moi, au contraire, j'éprouve mon plaisir à l'innocence de Gilles de Rais. Bon. Ça, ça touche, je sais pas... qu'est-ce qui fait le goût de quelqu'un, qu'est-ce qui fait quelqu'un a envie de ceci, a envie de cela.... Et puis Borges il a des plaisirs, à mon avis, plus subtils que Bataille. Lui, ce qui le fascine, c'est des vies tellement tortueuses, pas fantastiques, pas... oh, non, elles ne font pas des choses extraordinaires... parfois, elles font des choses extraordinaires, mais, en tout cas, ce qu'elles font, même si c'est minuscule, c'est tellement tortueux que je ne peux en rendre compte qu'en invoquant des possibilités successives contradictoires. Alors là, quand ça se présente dans une vie, Borges est ravi, fou de joie. Une vie qui présente des ruptures telles que... ah bon... la vie de A est tellement tortueuse que, à un niveau, c'est sûr, A a été tué par B, c'est sûr. Aussi est également sûr que, trois ans après, c'est A qui a tué B.

[cpupure] ... L'homme quelconque. Ben il arrive que, par un malheureux concours de circonstances, il soit, un bref instant, tiré à la lumière par le pouvoir et forcé de s'expliquer avec le pouvoir. Je prends des exemples, qui sont très connus, des exemples comme ça, des exemples pittoresques aussi pour que vous compreniez bien. Euh...pfff... des pères incestueux, il y en a plein, il y en a plein, pas seulement à la campagne, mais à la ville aussi, euh... Vous comprenez, un des mauvais tournants que la psychanalyse a pris, c'est quand elle a prétendu découvrir le fantasme et a dit que, la séduction de l'enfant par l'adulte, c'était un fantasme et non plus un souvenir d'enfance. Elle a signé, là, son gage de respectabilité, parce qu'elle a renoncé à l'idée qu'en effet beaucoup d'enfants sont l'objet d'agression sexuelle de la part de leurs parents. Au moins la psychanalyse avant était, il me semble, plus solide et plus courageuse. Euh. Elle y a renoncé, elle a renoncé à tant de choses... alors bon...
Un père incestueux, mais vous avez des débiles, hein, un peu débiles, pas très, à la campagne... mais, le jour où les gendarmes arrivent, ils ne comprennent même pas: «Quoi? Ben je suis chez moi? Qu'est-ce que vous me reprochez? Alors on ne peut plus faire ce qu'on veut chez soi? Mais c'est ma fille». Si on lui dit: «Ben justement, c'est ta fille»... Il voit pas, lui, il voit pas tellement ce qu'il y a d'effarant. Pour lui, il n'y a rien d'effarant là-dedans. Rien.
Tchekhov. Tchekhov. Les nouvelles de Tchekhov, c'est quelque chose dans la littérature! Tchekhov, il aime bien... Je dirais: Foucault il est très proche de la conception de l'infamie à la Tchekhov. Il y a une nouvelle de Tchekhov qui raconte uniquement ceci[321]: il y a un paysan, il passe son temps à déboulonner les, les rails, parce qu'il a besoin de boulons pour lester sa ligne quand il pèche. Alors les gendarmes, ils en ont marre, on l'arrête tous les deux mois et il comprend toujours pas. Alors ils présentent le type au tribunal. Ils présentent le paysan au tribunal. Et le juge lui dit: mais, écoute, rends-toi compte, tu peux faire dérailler un train à force d'ôter les boulons comme ça. Et l'autre rigole et il dit: «Oh monsieur le Président», il rigole, hein, il veut plaisanter... «Monsieur le Président... c'est pas en ôtant un petit boulon... j'ai jamais fait de mal!». Il ne comprend rien. Bon.
Cas plus tragique et autre nouvelle admirable de Tchekhov[322]: une petite fille qui sert de bonne à une fille de riches, un bébé de riches, elle peut pas dormir tant le petit bébé est déjà désagréable, insupportable et crie toute la nuit etc. Et le matin, comme elle doit faire d'autres travaux, , elle peut pas dormir elle peut pas dormir et ça fait des mois qu'elle dort pas... vous savez on devient meurtrier quand on dort pas et un soir, comme somnambule, elle étrangle le bébé et elle se recouche et elle dort avec un sourire heureux, un sourire naïf, heureux... il est évident que le matin, on va venir la cueillir.
Qu'est-ce qui se passe? Comprenez-vous ce que veut dire: «le pouvoir me tire à la lumière» et « le pouvoir me fait parler»? Alors Foucault a étudié personnellement un cas comme ça au niveau des

321È il racconto di Anton Čechov *Il malfattore*.
322Anton Čechov, *La voglia di dormire*.

archives, c'est le procès devenu célèbre de Pierre Rivière. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, c'est parfait, parce qu'il y a l'acte qui devient visible, le crime, il y a le cahier justificatif, l'énoncé et le fait visible. C'est formi... Avec des rapports variables entre les deux, puisque Pierre Rivière raconte lui-même le rapport de son crime et du cahier de manière très diverse[323]. Bon, très intéressant: Pierre Rivière est tiré à la lumière et amené à parler. L'homme infâme c'est l'homme quelconque qui a toujours quelque chose à se reprocher, mais qui est tiré à la lumière et amené à parler, sur quoi? Plaintes des voisins, enquête de la police... et là, ça va déclencher... et, dès lors, il va se répandre en pièces justificatives. Même Pierre Rivière va faire son cahier.

Au XVIIème siècle, Foucault prendra l'exemple extraordinaire des lettres de cachet. Or les lettres de cachet, c'est quoi?[324] C'est pas, comme il le montre très bien, ça n'a jamais été l'arbitraire du roi, la lettre de cachet, ça a été l'équivalent au XVIIème siècle de ce qu'on appelle aujourd'hui, d'un nom si charmant, le placement volontaire en psychiatrie. Parce que, comme vous le savez, le placement volontaire ne signifie pas que le sujet lui-même demande à être mis à l'hôpital, mais est le placement demandé par la famille ou par les voisins. Et bien, le placement volontaire, en ce sens, c'est la forme actuelle des lettres de cachet. A savoir, la lettre de cachet, c'était ceci: une famille se plaignait d'un fils prodigue ou débauché ou alcoolique etc., elle écrivait au roi, enfin au service des lettres de cachet , il y avait une enquête, la police était chargée d'une enquête, c'était très... système très juste, c'était le placement volontaire exactement et puis, si l'enquête aboutissait, on arrêtait le type et c'était le cas où il y avait prison au XVIIème siècle, un des rares cas de prison. Il n'y avait pas exil, il y avait prison pour la sécurité des familles. A ce moment-là, et avant d'être en prison, le type se défendait et c'était, c'était pas réservé aux nobles hein! Foucault donne des textes qui sont très très émouvants... euh, de femmes tout à fait... de femme de charretier qui dit: «Il me bat». Une femme battue réclamait... des lettres de cachet... hein, pour enfermer son mari... c'était le seul moyen. Bon... ou un mari alcoolique, bon c'était une demande des lettres de cachet, c'était un des grands procédés de la justice dans la monarchie absolue. Alors, bon.

C'est ça, vous voyez, la vie des hommes infâmes, c'est: l'homme infâme il est infâme en tant que, à la suite d'une action incertaine, bien sûr illégale, mais dont il ne se rend compte qu'à moitié, il est tiré à la lumière, sommé de s'expliquer, avec des mots qui vont être les siens. D'où comme dit Foucault, une littérature populaire extraordinairement riche où il y avait même des écrivains spécialisés qui faisaient dans le genre... Défense à l'occasion d'une demande de lettre de cachet etc.

323Cfr. Michel Foucault, *Les meurtres qu'on raconte*, in *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, cit., pp. 265-274: «Ainsi se marque la place, fictive bien sûr, d'un sujet qui serait à la fois parlant et meurtrier. Cette place, ce n'est pas celle de l'aveu (en sense judiciaire), ni de la défense ou de la justification; ce n'est pas à partir d'elle non plus qu'on demande la grâce ou la réconciliation. Le sujet parlant porte visiblement son meurtre, s'isole en lui, appelle la loi, invoque à la fois et la mémoire et l'exécration. On a là comme la position lyrique du sujet meurtrier, position définie de l'extérieur par ceux qui avaient la charge de rédiger ces feuilles volanet. Pierre Rivière est venu remplir effectivement ce lyrisme fictif. [...] Il est venu loger son geste et sa parole en un lieu bien déterminé dans un certain type de discours et sur un certain champ de savoir» (p. 273). Degno di nota il fatto che Foucault introduca qui la confessione ("aveu") non in senso giudiziario – come l'aveva trattata, ad esempio, in TIP, pp. 202-208, o in *La vérité et les formes juridiques*, DEI n. 139, ma come processo di soggettivazione.

324Cfr. il *résumé* del corso del 1973 *La société punitive*, p. 263 [= DEI n. 131, p. 1333]: «L'étude des lettres de cachet (à la fois de leur fonctionnement et de leur motivation) montre qu'elles étaient dans leur extrême majorité sollicitées par des pères de famille, des notabilités mineures, des communautés locales, religieuses, professionnelles contre des individus qui provoquent pour eux gêne et désordre. La lettre de cachet monte de bas en haut (sous forme de demande) avant de redescendre l'appareil du pouvoir sous forme d'un ordre portant le sceau royal. Elle est l'instrument d'un contrôle local et pour ainsi dire capillaire»; SP, p. 216: «Dans leur immense majorité, les fameuses lettres de cachet, qui ont été longtemps le symbole de l'arbitraire royal et qui ont politiquement disqualifié la pratique de la détention, étaient en fait demandées par des familles, des maîtres, des notables locaux, des habitants des quartiers, des curés de paroisse; et elles avaient pour fonction de faire sanctionner par un internement toute une infrapénalité, celle du désordre, de l'agitation, de la désobéissance, de la mauvaise conduite». Le lettres de cachet sono uno degli strumenti che mostrano come «la police du XVIIIe siècle, à son rôle d'auxiliaire de justice dans la poursuite des criminels et d'instrument pour le contrôle politique des complots, des mouvements d'opposition ou des révoltes, ajoute une fonction disciplinaire».

Alors, ça, c'est une troisième conception de l'infamie, encore une fois, qui me paraît beaucoup plus proche de celle de Tchekhov que des deux précédentes. Et bien, je dirais que ces tout petits faits, ces toutes petites remarques n'ont pas du tout pour objet de justifier l'idée que le pouvoir va nous faire comprendre les relations de savoir, ça suffirait pas, mais c'est fait pour nous orienter, pour faire que nous nous attendions avec moins de surprise à une explication, à une détermination des rapports de pouvoir telles que... telles que, en effet, ils puissent... comment dire... ils puissent engendrer ou qu'ils puissent déterminer les relations de savoir. A charge pour nous, et vous voyez que tout va être déplacé d'après ce deuxième axe...
Car je disais, entre les deux formes de savoir, il y a, à la fois, différence absolue de forme, premièrement; deuxièmement, présupposition réciproque et capture mutuelle; troisièmement, primat de l'énoncé sur le visible, c'est-à-dire c'est l'énoncé qui est déterminant... Ben cette fois-ci, faites tout tourner, vous retrouverez les trois mêmes exigences: entre le pouvoir et le savoir, entre les rapports de pouvoir et les relations de savoir, il y aura différence de nature. Mais, deuxièmement, entre les deux, il y aura présupposition réciproque et capture mutuelle. Présupposition réciproque et capture mutuelle... formateur de ce que Foucault appellera un "système de pouvoir-savoir". Et, troisièmement, il y aura primat du pouvoir sur le savoir. C'est le pouvoir, c'est les rapports de pouvoir qui auront le rôle déterminant. Et le savoir tout entier, là, ne sera que déterminable par rapport... Ce sera la forme du déterminable par rapport au pouvoir comme déterminant. Si bien que, au point où nous en sommes, avant de commencer l'analyse du pouvoir... donc ça va très bien aller, ça coïncidera avec... La prochaine fois nous aurons à nous demander: et ben, comment concevoir, comment... il nous faut un exemple euh... très très... un exemple de base.

C'est cet exemple que j'essaierai de commenter la prochaine fois. Alors je demande que, pour tous ceux qui le peuvent, vous regardiez, dans *L'archéologie du savoir*, les pages 110-116 et que vous réfléchissiez à ceci... qui fait partie, il me semble, des textes les plus difficiles de Foucault, donc on n'aura pas trop de tout notre temps pour le commenter. Foucault nous dit et il invoque... c'est bien, là, on sent que, là aussi, ça le fait beaucoup rire... il invoque beaucoup... il dit: je vais vous donner un exemple d'énoncé, c'est: "A, Z, E, R, T"[325]. Comme, en effet, c'est à peu près le seul exemple qu'il donne, on reste songeur. On se dit: ah bon? "A, Z, E, R, T". Et vous savez ce que c'est que "A, Z, E, R, T", c'est la succession des premières lettres sur le clavier d'une machine à écrire française. Hein? Et il nous dit: faites attention, ces lettres sur le clavier ne sont pas à un énoncé, mais, si je les recopie sur une feuille de papier, c'est un énoncé, l'énoncé de la succession des lettres sur une machine française. Bon: qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire? A mon avis c'est un texte extraordinairement difficile, regardez-le parce que tout en découle. Et on verra que le pouvoir et le savoir, là, si vous comprenez ce point... que, pouvoir et savoir, ça devient limpide leur rapport. Donc un seul mot d'ordre: "A, Z, E, R, T"!

325È l'esempio che Deleuze ha analizzato in apertura della lezione 5.

Capitolo 8. Cours du 17/12/1985[326]

Alors, vous voyez, le problème: ça coïncide bien avec la fin du trimestre. C'est... après une espèce de tableau que nous avons fait du savoir selon Foucault, nous étions comme poussés... je veux dire, c'était pas par volonté, c'était pas par... nous étions réellement poussés vers un second domaine, celui du pouvoir. Et je veux dire: j'ai le sentiment que c'est arrivé ainsi pour Foucault. C'est-à-dire qu'il a réellement commencé par une épistémologie, ou par l'essai de constitution d'une doctrine du savoir et que c'est cette doctrine du savoir qui l'a littéralement poussé vers la découverte d'un nouveau domaine qui allait être celui du pouvoir. Si bien que, ce qu'on cherchait déjà la dernière fois, c'était l'espèce de transition qui nous fait passer du savoir au pouvoir et on avait procédé par une série de remarques, en effet, de remarques les plus concrètes possibles.
Et on se proposait, pour aujourd'hui, d'étudier de plus près un texte, parce que c'est un texte mystérieux de *L'archéologie du savoir*. En effet, vous comprenez, on a toujours été très embarrassé pour répondre à la question, si cette question était posée, jamais, mais enfin, enfin, enfin, enfin: donnez-nous un exemple d'énoncé. Au moins on sait maintenant pourquoi on était embarrassé si bien qu'on ne l'est plus. C'est que c'est très très difficile de donner un exemple d'énoncé. En effet les énoncés se distinguent des mots, des phrases et des propositions, mais, en même temps, ils leur sont complètement immanents. Je ne peux pas donner un exemple d'énoncé qui ne passe par ce que l'énoncé n'est pas, à savoir des mots, des phrases et des propositions. Si bien que chaque fois qu'on me réclame un exemple d'énoncé, ben je donnerai une phrase ou une proposition et je pourrai seulement expliquer en quoi l'énoncé ne se confond pas avec la phrase même. Mais comme il n'existe pas hors de la phrase, il m'est très difficile de donner un exemple. Si bien que, à la lettre, si quelqu'un maintenait son exigence – un exemple, un exemple d'énoncé! – Foucault répondrait comme il le fait et c'est, c'est, c'est là-dessus que devrait porter notre séance aujourd'hui, il répondrait: «A, Z, E, R, T». Alors, évidemment, les souvenirs nous viennent. On se dit, ah ben oui les stoïciens, par exemple, avaient un mot secret, ce mot secret c'était blituri, c'était le grand mot magique, « blituri » chez les stoïciens désigne le mot qui n'a pas de sens. Alors, est-ce que "azert" est, en ce sens, l'énoncé secret, «A, Z, E, R, T»? C'est pour ça que le groupe de pages de *L'archéologie*, 109-114, que, je vous demandais de lire, si possible, il faudrait le suivre de très près.
Je retiens, dès la page 109, une première remarque de Foucault. Il s'agit de montrer qu'un énoncé n'implique pas forcément une grammaire ou une syntaxe. Et, pour le montrer, il nous dit : une équation est un énoncé. Et il ajoute : une courbe est un énoncé. Un graphique, une courbe de croissance, une pyramide d'âge, un nuage de répartition forment des énoncés[327]. Une équation, une courbe sont des énoncés. Est-ce qu'on peut dire l'inverse ? On a envie de dire l'inverse. En tout cas, j'ai tout de suite envie de dire l'inverse. Mais à quelles conditions est-ce légitime? Tout énoncé est une courbe. Ce serait important pour nous, ce serait intéressant, très intéressant pour nous parce que ce serait une manière d'insister sur l'irréductibilité de l'énoncé à la phrase. Peut-être que la courbe énoncée impliquerait une phrase, mais ce ne serait pas la phrase même, ce serait la courbe de la phrase. Mais qu'est-ce que c'est, la courbe d'une phrase? Bon, laissons.
[Les pages] 113-114, il nous en dit un peu plus. Car il nous dit ce qui est énoncé et ce qui n'est pas énoncé dans des exemples aussi insolites que les précédents. Une courbe est un énoncé. Là il nous

326Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=432
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=433
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=434
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=435

327AS, p. 109: «Une équation du n.me degré, ou la formule algébrique de la loi de la réfraction doivent être considérées comme des énoncés: et si elles possèdent une grammaticalité fort rigoureuse (puisqu'elles sont composées de symboles dont le sens est déterminé par des règles d'usage et la succession régie par des lois de construction), il ne s'agit pas des mêmes critères qui permettent, dans une langue naturelle, de définir une phrase acceptable ou interprétable. Enfin un graphique, une courbe de croissance, une pyramide d'âges, un nuage de répartition forment des énonce».

en dit un peu plus, parce qu'il nous dit ce qui n'est pas énoncé et ce qui est énoncé. Qu'est-ce qui n'est pas énoncé? Des lettres que vous prenez au hasard. A la lettre une poignée de lettres[328]. Une poignée de lettres n'est pas un énoncé. Des lettres que vous prenez au hasard, à la lettre, ce n'est pas un énoncé. Euh, vous voyez ce jeu intelligent: le *Scrabble*, hein? Vous prenez une poignée de lettres, vous avez dans la main une poignée de lettres: c'est pas un énoncé. Bon. En revanche, vous recopiez les lettres sur une feuille de papier, ces lettres que vous avez tirées au hasard: c'est un énoncé. Vous les recopiez, c'est un énoncé.

Il faut aller lentement parce que c'est une drôle de chose qu'il est en train de nous dire. Si je recopie cette poignée de lettres, si je reproduis ces lettres sur une feuille de papier, c'est un énoncé. Enoncé de quoi? Enoncé d'une série de lettres n'ayant d'autre loi que le hasard. Il faut bien retenir ça: énoncé d'une série de lettres n'ayant pas d'autre loi que le hasard. Mais ma poignée de lettres, c'est pas un énoncé. Ou bien – vous pouvez voir que l'exemple est équivalent – des lettres sur le clavier d'une machine à écrire: "A, Z, E, R, T". Ce sont les premières lettres sur le clavier des machines à écrire françaises. Ces lettres sur le clavier d'une machine à écrire, ce n'est pas un énoncé. Si je les recopie ou si je les dis, c'est un énoncé. Enoncé de quoi ? C'est l'énoncé de l'ordre des lettres sur une machine française. Voilà. Du coup les questions abondent et on croit avoir compris. Mais, avant même de croire avoir compris, il faut voir comment se termine... Vous voyez, vous retenez bien, hein: ma poignée de lettres n'est pas un énoncé, si je le recopie sur une feuille de papier, c'est un énoncé. Si je les recopie sur une feuille de papier ou si je les dis, c'est un énoncé. "A, Z, E, R, T" sur le clavier ce n'est pas un énoncé: si je dis «A, Z, E, R, T» ou si je le recopie sur une feuille de papier, c'est un énoncé.

Il conclut, p. 117[329]: «Une série de signes...». En effet les lettres du *Scrabble* ou les lettres sur le clavier, c'est déjà une série de signes, c'est pas encore un énoncé. Et bien, «une série de signes deviendra énoncé à condition qu'elle ait à "autre chose" (qui peut lui être étrangement semblable, et quasi identique comme dans l'exemple choisi)». «"Autre chose" (qui peut lui être...» euh, c'est très très curieux, ça c'est du pur, pur Foucault: «"Autre chose" (qui peut lui être étrangement semblable, et quasi identique....». Donc: «Une série de signes deviendra énoncé à condition qu'elle ait à "autre chose" (qui peut lui être étrangement semblable, et quasi identique comme dans l'exemple choisi) un rapport spécifique, qui la concerne elle-même». Vous voyez: une série de signes, "A, Z, E, R, T", devient énoncé, à condition qu'elle ait avec "autre chose". Qu'est-ce que c'est que l'autre chose? Les mêmes signes sur le clavier qui, eux, ne sont pas un énoncé et pourtant l'énoncé est étrangement semblable et quasi-identique.

Pourquoi je dis: «C'est du pur Foucault»? C'est du pur Foucault, parce que s'il y a quelque chose, un problème euh, comme ça, un problème fluent, un problème... amusant, un problème fascinant qui l'a hanté... chacun a ses problèmes fascinant... chez Foucault c'est le problème du double. Qu'est-ce que c'est qu'un double? Et on ne pourra pas s'en sortir de tout, de tout notre essai d'explication de Foucault, si on ne traverse pas cette épreuve qui est l'épreuve du double et le problème du double[330].

328AS, pp. 113-114: «A regarder d'un peu plus près pourtant, ces deux exemples (des caractères de plomb et des signes tracés par moi) ne sont pas tout à fait superposables. Cette poignée de caractères d'imprimerie que je peux tenir dans la main, ou encore les lettres qui sont indiquées sur le clavier d'une machine à écrire ne constituent pas des énoncés: ce sont tout au plus des instruments avec lesquels on pourra écrire des énoncés. En revanche, ces lettres que je trace au hasard sur une feuille de papier, comme elles me viennent à l'esprit et pour montrer qu'elles ne peuvent pas, dans leur désordre, constituer un énoncé, que sont-elles, quelle figure for-ment-elles? Sinon un tableau de lettres choisies de manière contingente, l'énoncé d'une série alphabétique n'ayant d'autres lois que l'aléa?».

329AS, p. 117: «Une série de signes deviendra énoncé à condition qu'elle ait à "autre chose" (qui peut lui être étrangement semblable, et quasi identique comme dans l'exemple choisi) un rapport spécifique qui la concerne elle-même, – et non point sa cause, non point ses éléments».

330Il "doppio", sia come concetto che come metoodo, è presente in tutta l'opera di Foucault. Non è banale ricordare che il *double*, in un frangente nel quale era serrato il confronto col pensiero dialettico, afferma un pensiero non-dialettico, per l'assenza tanto della mediazione (metodo), quanto del rovesciamento di una posizione nel suo opposto (contenuto). Foucault affronta per la prima volta il tema del doppio già nel libro su Raymond Roussel del 1963, in particolare nel cap. VI: "La surface des choses (RR, pp. 125-156) – il raddoppiamento del linguaggio e degli spazi; e

Et ça, ça le hante, ça l'a hanté du début à la fin de...
Qu'est-ce que c'est que le double? Qu'est-ce que c'est qu'avoir un double? Alors, euh, autre chose d'«étrangement semblable» et pourtant autre, d'«étrangement semblable et quasi identique». C'est la première fois pour nous: nous voyons surgir l'existence du double chez Foucault. L'énoncé est le double de quelque chose qui lui est «étrangement semblable et quasi identique». A, Z, E, R, T: "A, Z, E, R, T" énoncé est le double de A, Z, E, R, T sur le clavier. Et pourtant l'un n'est pas un énoncé, l'autre est un énoncé. Bon, alors on se dit, oh ben c'est... on a compris, il dit une banalité. Qu'est-ce que ce serait de dire une banalité? Ce serait, par exemple, dire: pour qu'il y ait énoncé, et ben il faut dire ou écrire. Alors les lettres sur le clavier, ce n'est pas un énoncé, mais, si je dis les lettres sur le clavier ou si je les écris sur une feuille de papier, à ce moment-là j'énonce. Enoncer impliquerait:

---

nel saggio su Blanchot *La pensée du dehors*, DEI n. 38, p. 550: «Or c'est cette expérience [du dehors] qui réapparaît dans la seconde moitié du XIXème siècle et au cœur même du langage, devenu, bien que notre culture cherche toujours à s'y réfléchir comme s'il détenait le secret de son intériorité, l'étincellement même du dehors […]: chez Klossowski, avec l'expérience du double, de l'extériorité des simulacres, de la multiplication théâtrale et de démente du Moi». Nella *Introduction*, a Arnauld et Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, DEI n.60, pp. 760-780, Foucault parla di un doppio senso della parola "grammatica": «[...] le sens du mot grammaire se dédouble; il y a une grammaire qui est l'ordre immanent à toute parole prononcée, et une grammaire qui est la description, l'analyse et l'explication – la théorie – de cet ordre. La grammaire, c'est la loi de ce que je dis; et c'est aussi la discipline qui permet de connaître cette loi. C'est pourquoi la grammaire est définie par le titre de l'ouvrage comme un discours qui "contient les fondements de l'art de parler"; et, aux premières lignes du texte, comme l'"art de parler" lui-même» (p. 768); del doppio nel rapporto idea-oggetto: «Le rapport de l'idée à son signe est donc une spécification ou plutôt un dédoublement du rapport de l'idée à son objet» (p. 771) «Puisque le rapport de signification est un redoublement de la relation idée-objet, les différences entre les divers types de mots doivent s'expliquer à l'intérieur de cette relation ainsi redoublée» (p. 774). Nel testo su Deleuze *Theatrum philosophicum*, DEI n. 80, p. 953, riprende da *Logique du sens* la doppia affermazione dell'evento e del fantasma: «Logique du sens nous dit comment penser l'événement et le fantasme, leur double affirmation disjointe, leur disjonction affirmée. Déterminer l'événement à partir du concept, en ôtant toute pertinence à la répétition, c'est peut-être ce qu'on pourrait appeler connaître; mesurer le fantasme à la réalité, en allant quérir son origine, c'est juger. La philosophie a voulu faire ceci et cela, se rêvant comme science, se produisant comme critique. Penser, en revanche, ce serait effectuer le fantasme dans le mime qui pour une fois le produit; ce serait rendre indéfini l'événement pour qu'il se répète comme le singulier universel. Penser absolument serait donc ainsi penser l'événement et le fantasme». In *Folie, littérature, société*, DEI n. 82, pp. 972-1003, lo scrittore e il suo doppio: «Il est normal que les écrivains trouvent leur double dans le fou ou dans un fantôme. Derrière tout écrivain se tapit l'ombre du fou qui le soutient, le domine et le recouvre, On pourrait dire que, au moment où l'écrivain écrit, ce qu'il raconte, ce qu'il produit dans l'acte même d'écrire n'est sans doute rien d'autre que la folie. Ce risque qu'un sujet écrivant soit emporté par la folie, que ce double qu'est le fou s'appesantisse, c'est justement là, selon moi, la caractéristique de l'acte d'écriture. C'est alors que nous rencontrons le thème de la subversivité de l'écriture. Je pense qu'on peut rattacher le caractère intransitif de l'écriture, dont parle Barthes, à cette fonction de transgression» (p. 982). Il doppio come metodo permette a Foucault di analizzare le istituzioni disciplinari – cfr. *Conversation avec Michel Foucault*, DEI n.89, pp. 1050-1061: «Il y a l' exclusion des fous; il y a, jusqu'à un certain point, cette forme d'exclusion par laquelle nous court-circuitons ceux qui sont malades et les réintégrons dans une sorte de circuit marginal, le circuit médical. Et puis, il y a l'étudiant: d'une certaine manière, il est, lui aussi, pris dans un circuit qui possède une double fonction. D'abord, une fonction d'exclusion. L'étudiant est mis à l'écart de la société, relégué sur un campus. En même temps qu'on l'exclut, on lui transmet un savoir de type traditionnel, démodé, académique, un savoir qui n'a aucun rapport direct avec les besoins et les problèmes du monde d'aujourd'hui» (p. 1052); *Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal*, DEI n. 95, pp. 1073-1077, sulla reclusione dei folli: «Phénomène à double face: d'un côté, vous avez des institutions, des pratiques, des sortes d'habitudes [...]. Et, d'un autre côté, ces institutions, ces pratiques de la folie étaient tout de même jusqu'à un certain point liées et soutenues par un discours philosophique, religieux et juridique, médical surtout. Et c'est cet ensemble "pratiques et discours" qui a constitué ce que j'ai appelé l'expérience de la folie, mauvais mot d'ailleurs, car ce n'est pas en réalité une expérience» (p. 1075). Ancora, il metodo del doppio permette a Foucault di interpretare le *Meditations* di Descartes in HF (e al tempo stesso di rimproverare a Derrida di non aver effettuato questa doppia lettura): «C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations*: un ensemble de propositions formant système, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité; et un ensemble de modifications formant exercice, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité» (*Mon corps, ce papier, ce feu*, DEI n. 102, p. 1126). Il doppio come metodo governa anche le analisi sulla governamentalità: «Quant à l'étude de la "gouvernementalité", elle répondait à un double objectif: faire la critique nécessaire des conceptions courantes du "pouvoir" (plus ou

dire ou écrire. En d'autres termes, ce serait dire quelque chose qui existe. En d'autres termes ce serait, en quelque sorte: pour qu'il y ait énoncé, il faut qu'il y ait une copie. Il faut que je recopie la succession des lettres telle qu'elle est sur le clavier ou il faut que je recopie les lettres que j'ai prises au hasard. A ce moment-là, il y aurait énoncé. C'est stupide.
Pourquoi c'est stupide? Ne serait-ce que parce que le clavier lui-même, sur lequel les lettres ne sont pas un énoncé, le clavier lui-même est une copie. Chaque machine française copie le modèle français de la machine. Donc s'il y a copie des conditions de l'énonciation, il faudrait dire: les lettres sur le clavier sont déjà des énoncés. Donc ça va pas. Est-ce que ce serait mieux de dire: ah ben oui, on a compris, pour qu'il y ait énoncé, il faut qu'il y ait désignation et, lorsque je recopie les lettres sur le clavier, en effet, là, j'ai un énoncé, parce que j'ai une instance qui désigne quelque chose et qu'est-ce que c'est ce quelque chose? Et bien c'est une instance qui désigne l'autre chose étrangement semblable et quasi identique, à savoir: les lettres sur le clavier. Donc je dirais, à ce moment-là: oui, il y a énoncé quand il y a quelque chose qui désigne. Ou, ce qui revient au même de ce point de vue: il y a énoncé quand il y a quelque chose qui signifie. Et je dirais: le désigné "A, Z, E, R, T" sur le clavier, c'est pas un énoncé, en revanche, quand je recopie sur le papier...
Vous voyez je ne définis plus l'énoncé par la condition de recopier, je le définis par la condition de désigner, parce que la seconde série désigne la première étrangement semblable et quasi identique. Ce serait idiot aussi. Pourquoi? Ce ne serait pas idiot à une condition: ce serait que j'arrive à définir la désignation ou la signification sans rien présupposer de l'énoncé. Peut-être que c'est possible, j'en sais rien.
[coupure] Car, dans les définitions classiques de la désignation et de la signification, l'énoncé est présupposé. Donc je ne peux pas définir l'énoncé par la désignation, ni par la signification, pour la simple raison que ce sont des dimensions de l'énoncé qui présupposent l'énoncé lui-même. Ce qui désigne, c'est un énoncé lui-même. Ce qui désigne, c'est un énoncé lui-même. Ma seconde réponse, lorsque je croyais avoir trop vite compris, ben, elle s'écroule. On me dira: et ben il faut définir l'énoncé par ce que toutes les autres dimensions présupposent, aussi bien la désignation que la signification, à savoir: il faut définir l'énoncé comme chaîne signifiante, parce que, là, la chaîne signifiante, elle ne présuppose pas l'énoncé, elle est constituante ou elle peut passer pour constituante. Ça va pas non plus cette fois-ci! Car si je définis l'énoncé par la chaîne signifiante, qu'est-ce qui m'empêchera de dire que la chaîne signifiante est déjà sur le clavier? Et me voilà revenu à zéro.
Et, ce retour à zéro, ça revient à dire... Je me prends la tête entre les mains et je me dis: qu'est-ce que c'est cet autre chose? Si l'énoncé est fondamentalement en rapport avec autre chose d'étrangement semblable et quasi-identique, cet autre chose n'est ni un désigné, ni un signifié, ni un signifiant. Qu'est-ce que ça peut être? On repart à zéro. Alors ce long chemin, ça nous a servi à quoi? Ça nous a servi à faire des impasses. On sait que, ça, on peut pas, on peut pas, on peut pas...
Et puis surgit un mot, un mot que Foucault... auquel Foucault attache beaucoup d'importance et que, très bizarrement, il commente assez peu. Dès le début de *L'archéologie du savoir*, il suffit de regarder la table des matières, on voit que, en gros, puisque c'est le titre d'une partie et pas d'un chapitre, que la première grande partie s'appelle "Les régularités discursives". Et puis on voit que, dans la dernière partie, un chapitre, le chapitre 2 de la quatrième partie s'appelle "L'original et le régulier". Et quel est le thème de ce chapitre sur l'original et le régulier ? Ça consiste à nous dire, en

---

moins confusément pensé comme un système unitaire, organisé autour d'un centre qui en est en même temps la source, et qui est porté par sa dynamique interne à s'étendre toujours); l'analyser au contraire comme un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes – relations qui ont pour enjeu la conduite de l'autre ou des autres, et qui ont recours, selon les cas, selon les cadres institutionnels où elles se développent, selon les groupes sociaux, selon les époques, à des procédures et techniques diverses» (*Subjectivité et vérité* , DEII n. 304, pp. 1032-1037, p. 1033); e nei processi di soggettivazione nel mondo greco: «Tout d'abord, qu'est-ce que le soi ([Alcibiade I] 129 b)? "Soi" est un pronom réfléchi, dont la signification est double. Auto veut dire "le même", mais il renvoie aussi à la notion d'identité. Ce deuxième sens permet de passer de la question "quel est ce soi?" à la question "à partir de quel fondement trouverai-je mon identité?"» (*Les techniques de soi*, DEII n. 363, pp. 1602-1632, p. 1610).

gros, vous savez, quand vous voulez définir – il ne dit pas que c'est sans importance – mais quand vous voulez définir un énoncé, il y a quelque chose qui est sans importance c'est le critère de l'original et du banal. Quand vous voulez savoir... là aussi il faut pas aller trop vite, parce qu'il faut pas en conclure que, pour Foucault, une proposition mille fois dite ou un énoncé mille fois dit et un énoncé nouveau... non, il dit que le critère de nouveauté ou de banalité n'est pas constitutif de l'énoncé lui-même.
Un énoncé banal n'est pas moins un énoncé qu'un énoncé original. En d'autres termes banal/original n'est pas une distinction pertinente quand on veut savoir ce qu'est un énoncé. Ça nous importe. Pourquoi? Parce qu'on a vu que l'énoncé se rapportait à "on parle". Ben, le "on", il n'est pas plus banal qu'original. Le "on" n'est pas le "on" de la banalité. Banal ou original n'est pas pertinent par rapport au "on parle" comme condition de toute énonciation. Bien. Alors, l'énoncé n'est ni banal ni original, il est régulier. "Régulier", ça veut dire quoi? Qu'il obéit à des règles. Quelles sont ces règles? On a vu que c'est des règles très particulières, puisque, quand on a commenté la nature de l'énoncé, on éprouvait le besoin..., j'éprouvais le besoin d'emprunter à Labov le terme de règles facultatives par différence avec les règles obligatoires.
C'est donc de drôles de règles. Toute règle n'est pas règle d'énonciation. Sans doute l'énoncé implique-t-il des règles très particulières, celles-là mêmes qu'on a appelé "règles facultatives". Reste que l'énoncé est une régularité. Bon. Ça reviendrait à dire: très bien, c'est une régularité, pas n'importe quelle régularité. Dès lors il faut croire que, lorsque je disais "règle facultative", ça impliquait pour nous que ces règles-là se définissent par rapport à quelque chose, par rapport à quelque chose, mais quoi? Qui serait pas la même chose que les règles obligatoires. En d'autres termes par rapport à quoi les règles énonciatives se définissent-elles? Par rapport à quoi? Ni l'original, ni le banal. Par rapport à quoi les règles proprement énonciatives se définissent-elles? Là on va avancer, peut-être. Peut-être...
Je dis: les règles énonciatives sont des règles qui se définissent par rapport à des singularités[331]. C'est par rapport à des singularités. Ha! J'ai l'air de m'étonner d'avoir fait un si grand progrès. Et oui. Parce que: est-ce que ce ne serait pas une manière, déjà, de confirmer la distinction des règles facultatives et des règles obligatoires? Les règles facultatives concernent des singularités qu'elles régularisent. Tandis que les règles obligatoires concernent toujours de l'universel. Ce serait commode. Ce serait une rude confirmation. Mais on laisse ça, hein. Les règles énonciatives concerneraient des singularités. Ce qui est ennuyeux, c'est, je le dis tout de suite, c'est que Foucault emploie assez peu le mot "singularités", et pourtant il l'emploie. Par exemple dans *L'ordre du*

331Il concetto matematico di "singolarità" ha una grande importanza nel pensiero di Deleuze, che ne attribuisce la paternità a Gilbert Simondon nella sua monumentale opera *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, la cui prima parte fu pubblicata nel 1964 (PUF, Paris; la pubblicazione della seconda parte è avvenuta solo nel 1989: *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, Paris) e recensita da Deleuze sulla "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n. 1-3, 1966, pp. 115-118, poi in *L'Île déserte et autres textes*, cit., pp. 120-125: «En découvrant la condition préalable de l'individuation, distingue rigoureusement singularité et individualité. Car le métastable, défini comme être pré-individuel, est parfaitement pourvu de singularités qui correspondent à l'existence et à la répartition des potentiels. (N'en est-il pas de même dans la théorie des équations différentielles, où l'existence et la répartition des "singularités" sont d'une autre nature que la forme "individuelle" des courbes intégrales dans leur voisinage?). Singulier sans être individuel, tel est l'état de l'être pre-individuel» (p. 120). Nel corso del 1979-1980 Deleuze dedica una lezione alla singolarità in Leibniz (24 aprile 1980: http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=54&groupe=Leibniz&langue=1), nel corso della quale dà questa definizione di singolarità: «une singularité est un point prélevé ou déterminé sur une courbe, c'est un point au voisinage duquel le rapport différentiel change de signe, et le point singulier a pour propriété de se prolonger sur toute la série des ordinaires qui en dépendent jusqu'au voisinage des singularités suivantes». In *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Minuit, Paris 1983, pp. 14-15, Deleuze analizza la presenza di punti singolari nel cinema di Eisenstein: «Il sélectionne des pointes et des cris, il pousse les scènes à leur paroxysme, et les met en collision l'une avec l'autre». Questi "instants privilégiés sono «points remarquables ou singuliers qui appartiennent au mouvement», senza essere un «moments d'actualisation d'une forme transcendante». Infine, in *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988, Deleuze elenca quattro diversi sensi della parola "singularité", che gli permettono di affermare che «déjà, au plus profond du monde et de la connaissance baroques, se manifeste cette subordinatin du vrai au singulier et au remarcable», p. 121.

discours, vous trouvez cette phrase: «Le logos élève les singularités au concept»[332], au niveau du concept. Et, comprenez, même en coupant du contexte, c'est une critique du logos qu'il fait, parce que le concept c'est l'universel. Le logos élève les singularités au concept, c'est-à-dire: il les transforme en universalité. Puis, par-ci par-là, Foucault emploie le mot "singulier", "singularité", mais, en même temps, on ne peut pas dire qu'il en fasse une affaire de terminologie[333].
Moi je crois que c'est encore plus beau. Vous savez, chez les philosophes, il y a toujours, au niveau terminologique, il y a toujours deux sortes de termes. Il y a des termes auxquels ils attachent une importance explicite, par exemple "énoncé" pour Foucault. Là il vous dit explicitement: attention, ce que j'entends par "énoncé", c'est pas ce qu'on entend par "phrase", "proposition"[334]. Et puis il y a des termes que le philosophe n'éprouve pas le besoin... dont il se sert et dont il n'éprouve pas le besoin de vous dire «attention». Et il le glisse au coin d'une phrase, comme ça. C'est à vous de vous débrouiller. Il faut, à ce moment-là, c'est... c'est des concepts non plus explicites de ce philosophe, c'est des concepts implicites. Ça n'est plus des concepts "regarde", c'est des concepts "clin d'œil" ou "coup d'œil".
Je reviens à mon thème. Voilà. Premièrement... Ça a l'air d'être des mathématiques, mais c'en n'est

332OD, pp. 50-51: «Le thème de l'universelle médiation est encore, je crois, une manière d'élider la réalité du discours. Et ceci malgré l'apparence. Car il semble, au premier regard, qu'à retrouver partout le mouvement d'un logos qui élève les singularités jusqu'au concept et qui permet à la conscience immédiate de déployer finalement toute la rationalité du monde, c'est bien le discours lui-même qu'on met au centre de la spéculation. Mais ce logos, à dire vrai, n'est en fait qu'un discours déjà tenu, ou plutôt ce sont les choses mêmes et les événements qui se font insensiblement discours en déployant le secret de leur propre essence».

333In verità, anche in assenza di una definizione sistematica, Foucault usa più volte il termine "*Singularité*": ad es. in QQC, p. 51: «Disons en gros que, par opposition à une genèse qui s'oriente vers l'unité d'une cause principielle lourde d'une descendance multiple, il s'agirait là d'une généalogie, c'est-à-dire de quelque chose qui essaie de restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l'effet. Mise en intelligibilité, donc, mais dont il faut bien voir qu'elle ne fonctionne pas selon un principe de fermeture»; nella *Table ronde du 20 mai 1978*, DEII n. 278, la *singularité* è mostrata come un prodotto della *événementialisation*: «J'essaie de travailler dans le sens d'une "événementialisation". Si l'événement a été pendant un temps une catégorie peu prisée des historiens, je me demande si, comprise d'une certaine façon, l'événementialisation n'est pas une procédure d'analyse utile. Que faut-il entendre par événementialisatio? Une rupture d'évidence, d'abord. Là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une "singularité". Montrer que ce n'était pas "si nécessaire que ça" [...]. Rupture des évidences, ces évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques» (p. 842); nella prima versione dell'introduzione a UP (*Préface à l'Histoire de la sexualité*, DEII n. 340, pp. 1397-1403), *singularité* è sinonimo di "e*xpérience historiquement singulièr*" (espressione che rimane nella versione definitiva: UP, p. 10): «Mon propos était de l'analyser [la sexualité] comme une forme d'expérience historiquement singulière. Prendre en compte cette singularité historique, ce n'est pas surinterpréter l'apparition récente du terme sexualité, ni laisser croire que le mot a porté avec soi le réel auquel il se réfère. C'est vouloir la traiter comme la corrélation d'un domaine de savoir, d'un type de normativité, d'un mode de rapport à soi; c'est essayer de déchiffrer comment s'est constituée dans les sociétés occidentales modernes» (pp. 1397-1398); subito dopo, Foucault enuncia un "*principe de singularité de l'histoire de la pensée*": «Les formes singulières de l'expérience peuvent bien porter en elles des structures universelles; elles peuvent bien n'être pas indépendantes des déterminations concrètes de l'existence sociale; cependant, ni ces déterminations ni ces structures ne peuvent donner lieu à des expériences (c'est-à-dire à des connaissances d'un certain type, à des règles d'une certaine forme et à certains modes de conscience de soi et des autres), si ce n'est à travers la pensée. Pas d'expérience qui ne soit une manière de penser et ne puisse être analysée du point de vue d'une histoire de la pensée; c'est ce qu'on pourrait appeler le principe d'irréductibilité de la pensée. Selon un deuxième principe, cette pensée a une historicité qui lui est propre; [...] que cette historicité lui soit propre ne veut pas dire qu'elle est indépendante de toutes les autres déterminations historiques (d'ordre économique, social, politique), mais qu'elle a avec celles-ci des rapports complexes qui laissent toujours leur spécificité aux formes, aux transformations, aux événements de la pensée: c'est là ce qu'on pourrait appeler le principe de singularité de l'histoire de la pensée: il y a des événements de pensée» (p. 1399).

334Cfr. *Michel Foucault explique son dernier livre*, DEI n. 66, p. 806: «La phrase est une unité grammaticale d'éléments qui sont liés par des règles linguistiques. Ce que les logiciens appellent une proposition est un ensemble de symboles régulièrement construits; d'une proposition on peut dire si elle est vraie ou fausse, correcte ou non. Ce que j'appelle énoncé, c'est un ensemble de signes, qui peut être une phrase, une proposition, mais envisagé au niveau de son existence».

pas... *[il écrit au tableau]*. Voilà. Qu'est-ce que j'ai fait? J'ai fait une émission, une émission de singularités, trois singularités. Ou, comme on dit en mathématiques, j'ai marqué trois points singuliers. Ces points singuliers, tels quels... Bon, j'ai tracé, là, sur un plan, trois points singuliers. Une de leurs singularités, c'est qu'ils ne sont pas sur la même ligne. J'aurais pu faire une autre émission de singularités, j'aurais fait... *[il écrit au tableau]*. C'était une tout autre émission de singularités. Là j'ai fait mon émission de singularités, celle-là. Puis c'est tout.
Vous remarquerez que mes points singuliers sont indéterminés. Aaah. Un effort en plus. Je vais faire tout autre chose. Je fais ça, et puis... Bon. Qu'est-ce que j'ai fait? C'est une seconde figure. Pour parler tout simplement, je dirais: j'ai uni les trois points singuliers. J'ai tracé trois lignes. Bien. On va très lentement parce que je crois que c'est plein de pièges tout ça. Plus vous croirez avoir compris tout de suite, moins vous aurez compris. En même temps si vous comprenez, c'est embêtant. Alors, qu'est-ce que je peux dire, plutôt que «j'ai réuni mes points singuliers»?
Je dis: j'ai régularisé. J'ai régularisé. En effet chacune des lignes est une ligne de points réguliers. Une ligne de points réguliers unit une singularité à une autre ou, si vous préférez – j'introduis un autre mot parce qu'il va nous être très utile – une ligne régulière, une ligne de points réguliers ou, si vous préférez, une série de points réguliers va du voisinage – ça c'est une notion mathématique, il n'y a pas besoin de savoir les mathématiques pour savoir qu'elle a une grande importance mathématique –, va du voisinage d'un point singulier au voisinage d'un autre point singulier. Voilà ma ligne de régulier. Apparaît l'idée de série. Donc, la régularité, c'est une série de points qui va du voisinage d'une singularité au voisinage d'une autre singularité. Bien. Est-ce que... est-ce que je peux concevoir..., à ce niveau, tout à l'heure..., dans ma première figure, là, mes points singuliers étaient indéterminés. Là, quand j'ai régularisé, ils reçoivent une détermination, à savoir: sommets d'un triangle. Mais, en tant que points indéterminés, tout à l'heure, ils existaient comme singularités. Ils étaient indéterminés.
J'avais trois points singuliers. Est-ce que je peux... Est-ce que c'est nécessaire que la régularisation soit triangulaire? Je dirais que la régularisation triangulaire, c'est une régularité, c'est-à-dire c'est une forme sous laquelle j'ai régularisé mes points singuliers. Est-ce que c'est la seule, ou bien – continuons à essayer de fixer les mots, les mots qui terminologiquement vont être très très importants – est-ce qu'une autre série était possible que la série « triangle », avec les mêmes points singuliers? Ah oui, ben oui, une autre série était possible. On en voit tout de suite une…
[coupure]
Et, dans cette seconde régularité... Vous voyez, c'est une seconde régularisation... qu'est-ce que sera mon troisième point singulier? Mon troisième point singulier se déterminera – ce sera une autre détermination – se déterminera de la façon suivante: point situé en dehors de la droite AB par lequel je me propose de mener une parallèle à AB. Ce sera... *[il écrit au tableau]* une autre régularité. Vous voyez que les régularités sont infinies. Car, à partir de ce point, je pourrais aussi bien proposer de tracer une sécante. Ça va? Bon.
Je m'en tiens à mes deux séries. Vous voyez que, pratiquement, je peux concevoir, peut-être, une infinité de séries. Mes deux séries, elles sont dans quel rapport? Convergentes ou divergentes? C'est-à-dire: même famille ou familles différentes? En d'autres termes, vous voyez déjà que, dans ma régularisation triangulaire, j'ai, en fait, trois séries. Mais ces trois séries, précisément parce qu'elles sont convergentes, je peux les considérer comme une seule série. Je passe à régularisation. Je la traite aussi comme une série. Quel rapport entre les deux séries? Est-ce que je peux prolonger l'une dans l'autre? J'en sais rien d'avance. Peut-être, peut-être... A quelle condition? A condition de constituer une troisième série qui englobe les deux précédentes. Et ben vous connaissez: si vous vous rappelez votre géométrie élémentaire, vous connaissez, à quelle condition les deux séries vont se prolonger. La réponse, elle est pas donnée. Peut-être qu'elles se prolongent pas: dans certains cas elles se prolongent pas. Elles se prolongent à condition que vous introduisiez une nouvelle régularisation. Ce sera quoi? *[il écrit au tableau]*. Si vous vous servez d'un des sommets du triangle pour élever la parallèle au côté opposé. Ce sera la condition sous laquelle vous démontrerez que les

trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Voilà. Vous aurez fait converger vos séries. Bien. Ah. C'est parfait. On a presque tout trouvé... Je veux dire: on peut pas se tromper dans *[inaudible]*.
Qu'est-ce qu'on peut dire maintenant? Et ben voilà: un énoncé, c'est une régularité, Foucault le dit explicitement. Un énoncé, c'est une régularité. Ça veut dire quoi? Qu'est-ce qu'il régularise? Il régularise des points singuliers. C'est pour ça que c'est une régularité très particulière que l'on a appelée "régularité facultative". Il régularise des points singuliers et, régulariser, ça veut dire "constituer une série qui va du voisinage d'un point singulier au voisinage d'un autre point singulier". Ces séries peuvent être multiples. Il y aura autant d'énoncés que de séries. Est-ce que ces énoncés convergeront? Pas de réponse toute faite. Faut voir: oui, si les séries convergent, non si les séries divergent.
On l'a vu à propos de "qu'est-ce qu'une famille d'énoncés?". S'il y a convergence des séries les énoncés seront de la même famille. En d'autres termes, voilà que l'énoncé est une régularité, mais, l'émission des singularités, elle c'est pas un énoncé. La pure émission de singularités, c'est pas un énoncé. L'énoncé la suppose. S'il n'y a pas d'émission de singularités, il n'y a pas d'énoncé. Autre chose d'étrangement semblable et quasi-identique, qu'est-ce que c'est? L'énoncé renvoie à autre chose d'étrangement semblable et quasi-identique: c'est l'émission de singularités. Et, en effet, mes points singuliers indéterminés sont étrangement semblables et quasi-identiques à ce que sera l'énoncé. L'énoncé ne fait qu'y ajouter une ligne régulière allant du voisinage d'un de ces points au voisinage de l'autre point. En d'autres termes l'énoncé contient le "quelque chose d'étrangement semblable et quasi-identique" et pourtant ce "quelque chose" est bien autre chose que l'énoncé. L'énoncé c'est la régularité, c'est la série. Tout énoncé est sériel.
Par parenthèse, c'est une grande confirmation de l'espèce d'anti-structuralisme: puisque Foucault n'arrêtera pas de vouloir substituer le point de vue des séries au point de vue de la structure. Dès lors, vous voyez qu'il nous propose une solution complètement différente. "A, Z, E, R, T" sur le clavier de la machine, c'est pas du tout ce que désigne l'énoncé. "A, Z, E, R, T" sur le clavier de la machine, c'est les singularités que l'énoncé va incarner, c'est l'émission de singularités. Quand je recopie "A, Z, E, R, T" sur la feuille de papier, mais je fais bien autre chose que recopier et je fais bien autre chose que désigner ce qu'il y a sur le clavier. Je régularise les singularités. Je fais ma série. Même chose pour la poignée de lettres tirée, là, au jeu du scrabble et quand je recopie, je fais autre chose que désigner: j'incarne des singularités, je les régularise. En d'autres termes, la petite différence, l'autre chose – j'appelle petite différence euh autre chose qui peut être étrangement semblable et quasi-identique – la petite différence ne passe pas entre l'énoncé et ce qu'il est censé désigner, ni entre l'énoncé et ce qu'il est censé recopier, mais entre la régularité qu'il constitue par lui-même et les singularités qu'il incarne ou qu'il actualise. Voilà. Vous vous reposez.
Je veux dire: ça, il faut que ce soit limpide. Ce qu'il a fait, c'est... il a fait quelque chose de formidable, à mon avis. Il a, au sein d'un système éculé qui est celui de la représentation, de la copie, de la désignation, de la signification, du signifiant..., il a érigé une espèce de dimension verticale qui redistribue tout, il a fait une nouvelle distribution. Alors, évidemment, ce qui est troublant, c'est qu'il ne dégage pas tellement, si explicitement, autant qu'on le souhaiterait, cette notion de singularité. D'une certaine manière, c'est qu'elle lui est trop proche. Et on verra – je veux dire il faut attendre – on verra, à mon avis, dans toute son œuvre, ensuite et à des niveaux très différents qui ne seront plus ceux de l'énoncé, la notion de singularité est fondamentale et pour une raison très simple, c'est que c'est l'élément des multiplicités. Une multiplicité, c'est un ensemble de singularités, c'est une émission de singularités. Et toute sa haine de l'universel et toute sa critique de l'universel, il me semble, restent incompréhensibles, si l'on ne voit pas ce qu'il veut dire, à savoir que les choses procèdent par singularités. Alors pourquoi est-ce qu'il le développe pas?
Parce que, je crois, parce qu'il peut considérer une notion acquise en mathématique et en physique. Voilà. Je voudrais que... vous méditiez en vous-mêmes... Parce que, si c'est pas absolument clair, je recommence, hein! Je recommence: tout le reste en dépend, alors vous vous... Vous vous donnez deux minutes pas de repos, mais de réflexion intense.

Ce qui me paraît très très curieux c'est que ça a l'air d'aller de soi, mais, vous savez, si vous voulez éviter... il faut absolument comprendre en quoi ça n'a plus rien à voir avec un rapport de désignation. Si je dis: l'énoncé est une régularité qui incarne ou qui actualise des points singuliers... Il faut que vous compreniez qu'en sort immédiatement la conception sérielle de l'énoncé, avec en plus tous les problèmes: deux énoncés étant pris, est-ce que vous pouvez dire qu'ils sont de la même famille ou pas? Et ben, ils seront de la même famille, si vous pouvez prolonger les séries de l'un dans les séries de l'autre. Si vous ne pouvez pas, ils ne seront pas de la même famille. Vous voyez, tout en dépend, c'est finalement une construction verticale et plus du tout une construction...
Vous avez: les singularités... là, vous pourriez même les mettre dans une espèce de ciel, on va voir en quel sens, d'ailleurs, les singularités sont dans une espèce de ciel, simplement c'est pas des idées universelles qui sont dans le ciel, ce sont des points singuliers, des petites étoiles, là, cette construction verticale vous avez vos singularités indéterminées. C'est une espèce de platonisme de la singularité.
Et puis vous avez les énoncés qui les actualisent, qui les incarnent en constituant des séries de points réguliers qui vont du voisinage d'une singularité au voisinage de l'autre et qui peuvent y aller de manières multiples. Réfléchissez: si tout énoncé là... Ce que je viens d'essayer, en effet, de montrer, c'est que tout énoncé était une courbe, que l'on pouvait très bien tirer la réciproque de la formule de Foucault: «Une courbe est un énoncé». Mais, inversement, tout énoncé est une courbe, c'est une courbe quoi? Qui unit des singularités. Mais rien ne me permet de dire que toutes les courbes sont convergentes. Si elles ne sont pas convergentes, je ne peux pas dire: l'ensemble des courbes est convergent. A ce moment-là j'aurai des familles irréductibles d'énoncés. C'est pas du tout sûr que toutes les séries se réunissent en une seule série même infinie. Pas de remarque?

Une personne dans l'auditoire: *[inaudible]*.
Deleuze: Ah, ben oui, les exemples politiques, on va y venir tout à l'heure. Ouais les exemples politiques sont constants ici. Euh, mais, là, je ne peux pas le donner, parce que... je ne peux pas le donner encore, mais je vous le promets, je vais le faire. En effet on va faire un schéma de courbes non-mathématiques, de courbes euh... de courbes... Oui c'est juste.
Mais je veux pas sortir tout de suite des mathématiques parce que j'en ai besoin. J'en ai un peu besoin. Car il y a un... un grand philosophe des mathématiques qui s'appelle Lautman. Et, dans un livre de Lautman, je tombe sur ceci: il commente un texte célèbre de Poincaré *Sur les courbes définies par une équation différentielle*[335]. Peu importe "équation différentielle", on n'a même pas besoin de comprendre. Vous allez voir comment on peut très bien lire des mathématiques même de très haut niveau sans rien perdre... Euh. Mais... euh.. tout en... Plutôt c'est une raison d'être encore plus modeste, parce que... Mais vous pouvez sentir, sans avoir fait de mathématiques, que c'est essentiel pour la philosophie. Voilà ce que dit Lautman. «La théorie des équations différentielles met en évidence deux réalités absolument distinctes». Là je comprends encore, hein. Bon: il nous annonce que les équations différentielles suscitent deux réalités hétérogènes, absolument distinctes. «Il y a le champ de directions et les accidents topologiques qui peuvent y survenir comme par exemple l'existence de points singuliers»[336]. Il dira, un peu plus loin: «existence et répartition des singularités dans un champ de vecteurs défini par l'équation différentielle»[337].
Qu'est-ce qu'on comprend pas là-dedans? Même en admettant qu'on comprenne rien... mais il n'y a pas besoin. Pas besoin. «Existence et répartition des singularités», mettons, bon, singularités – je fais vraiment l'entreprise de compréhension minimale – des points, des points, des points sur un plan, comme j'ai fait, mes trois points. J'ai réparti des singularités, je les ai fait exister, je les ai

335Henri Poincaré, *Mémoire sur les courbes définies par une équation différentielle*, "Journal de mathématiques pures et appliquées", (I) (1881), (II) 1882, (III) 1885, (IV) 1886.
336Albert Lautman, *Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique* (1946), in *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, Vrin, Paris, 2006, pp 265-300; il passo commentato da Deleuze è a p. 295.
337«L'existence et la répartition des singularités sont des notions relatives au champ de vecteurs défini par l'équation différentielle», *ivi*.

réparties. «Dans un champ de vecteurs défini par l'équation différentielle». Le champ de vecteur, il apparaissait où, le champ de vecteur? Il apparaissait quand j'ai eu à choisir entre deux organisations de ces singularités. Est-ce que j'allais les prendre chacune par rapport aux deux autres ou est-ce que j'allais prendre la troisième par rapport aux deux autres seulement? C'étaient deux champs de vecteur. Vous voyez, j'ai pas besoin de commenter «champ de vecteur», j'ai juste besoin de m'y reconnaître. Donc j'ai une existence et répartition de singularités dans un champ de vecteur. Voilà une chose.
Et Lautman, avec Poincaré, nous dit: et maintenant il y a autre chose et cet autre chose, c'est la forme des courbes intégrales. Si peu que vous sachiez, vous savez que *[inaudible]* rapport le calcul différentiel et le calcul intégral. On nous dit: il y a l'existence et la répartition des singularités, ça c'est l'affaire de l'équation différentielle, mais attention, la forme des courbes intégrales, elle, elle est relative à quoi? Non pas à l'équation différentielle, mais aux solutions de cette équation. Bon.
Et qu'est-ce que c'est la forme des courbes intégrales? C'est ce qui détermine les singularités. Et c'est le grand thème de Poincaré dans ce mémoire. Les singularités existent et sont réparties dans un champ de vecteurs, mais, comme points indéterminés. Les singularités reçoivent leur détermination des courbes intégrales qui passent à leur voisinage et tout dépend de ce que fait la courbe intégrale au voisinage. Et j'ai qu'à reprendre mon exemple qui, lui, était rudimentaire, mais qui se révèle au moins tout à fait consistant à cet égard. Et je dirais: dans mes deux cas, j'ai pas du tout les mêmes lignes intégrales. Si bien que, dans mes deux cas, les singularités ne sont pas déterminées de la même façon. Puisque dans un cas elles sont déterminées dans un triangle que j'appellerai "figure intégrale", qui passe au voisinage de mes trois singularités. Dans l'autre cas, j'ai une tout autre figure: les parallèles. Que les deux séries s'enchaînent et se prolongent en une même série, c'est possible, mais pas mon affaire pour le moment. Ce sera... car en effet il faudra une troisième série pour qu'elles se prolongent, ça on a vu, et, en effet, là-dessus, Poincaré fait sa grande... suivant la forme des courbes intégrales qui passent au voisinage des points, les points vont être déterminés.
Et je relis Lautman: Poincaré distingue – là les mots sont très jolis, c'est les noms que prennent les singularités quand elles sont déterminées par les courbes intégrales qui passent à leur voisinage – et il distingue les cols, c'est une singularité déterminée, les nœuds, les foyers et les centres. Les cols, les nœuds, les foyers et les centres. Les cols se définissent par ceci: les cols par lesquelles deux courbes définies par l'équation et deux seulement. Donc: deux courbes et deux seulement. Les nœuds où viennent se croiser une infinité de courbes. Les foyers autour desquels les courbes tournent en s'en rapprochant sans cesse à la façon de spirales. Les centres autour desquels les courbes se présentent sous la forme de cycles fermés.

Bon, peu importe. Vous voyez, on pourrait baptiser les singularités suivant les besoins et on devra les baptiser. Quand, toujours, quand la forme de courbes intégrales ou d'équivalents de courbes intégrales passent à leur voisinage, c'est seulement à cette condition que les singularités se déterminent ou sont déterminées. Et, en effet, si on revient à mon histoire, là, et on recommence ma pure émission de singularités. Là. *[Il dessine au tableau]*. Trois singularités indéterminées. Supposez même, faisons mieux. Je fais une émission avec une seule singularité. Mais, ça ne me dit rien de l'allure qu'aura la courbe qui passe au voisinage. Ma singularité, là, est déterminée comme sommet. Et on peut concevoir un autre cas. *[Il dessine au tableau]*. C'est plus joli même. Hein? Je peux concevoir encore un autre cas... Comme ça... Ce qui compte pour moi, c'est que la singularité dans ces trois cas sera déterminée de manière différente selon l'allure de la courbe qui passe au voisinage.
Conclusion: un énoncé, c'est pas une structure, c'est une fonction. C'est une fonction. Fonction qui consiste à quoi? Régulariser les singularités en traçant la courbe qui passe au voisinage de ces singularités. Et je vois que c'est très compliqué, que, de ce que l'énoncé est une fonction, je peux conclure et je peux même déduire immédiatement que l'énoncé est sériel. Avec la question, pour une fois: jusqu'où va se prolonger une série? D'où le problème que pose Foucault dès le début de

L'archéologie, dès l'introduction de *L'archéologie du savoir*, et l'intérêt profond qu'il éprouve pour l'histoire moderne en tant que l'histoire moderne, au moins sous un de ses aspects, sous l'influence de Braudel, a construit tout une méthode dite "sérielle". Etablir des séries de portées, de temporalités variables, une fois dites toutes ces *[inaudible]* spatiotemporelle[338]. Bien. On en est là.
Quand même, ça me trouble. On vient de distinguer deux dimensions. Il va de soi que l'une n'existe pas indépendamment de l'autre. Finalement les singularités sans la courbe intégrale ou une courbe intégrale qui passe à leur voisinage restent indéterminées. Inversement pas de courbe qui ne passe au voisinage de singularités. Donc l'un est dans l'autre, ça n'empêche pas qu'ils diffèrent en nature. Les deux diffèrent en nature. Ils n'existent pas l'un sans l'autre; il y a présupposition réciproque, il y a tout ce que vous voulez. On retrouve tous nos thèmes de tout le trimestre. Il y a présupposition réciproque, oui, mais il y a quand même différence en nature. Il y a immanence, oui, et pourtant il y a hétérogénéité. Alors, ce qui m'intéresserait, ce serait quand même d'arriver à en dire un peu plus sur les singularités indéterminées.
Qu'est-ce que je peux dire sur elles? Qu'est-ce que je peux dire d'elles? Je peux même pas dire en quoi elles consistent. Je peux pas dire: c'est les sommets d'un triangle, puisque ce qui les constitue comme mets d'un triangle, c'est la régularité qui les incarne. Mais, en elles-mêmes, est-ce que je peux dire quelque chose? Qu'est-ce que je peux dire de A, Z, E, R, T sur le clavier? Alors j'ai essayé parce que, là, c'est beaucoup plus délicat que les mathématiques. Je vous assure, j'ai tout fait, je voulais un manuel de dactylographie, j'ai été jusqu'à téléphoner à Pigier[339] où ils sont plutôt désagréables. Il me fallait absolument... j'ai demandé à parler à un professeur de dactylographie. Euh... tout ça. Enfin j'aurais dû y aller *[inaudible]*. J'ai rien, j'ai rien...
Alors, c'est des hypothèses que je suis forcé de faire. Des hypothèses. Mais n'importe quelle dactylo sait peut-être... Euh... si quelqu'un d'entre vous... de toute manière, ce que je vais dire est faux, mais c'est facile à corriger. Euh, vous mettrez la vérité, si vous la rencontrez, à la place de ce que je dis, mais ça ne changera rie, strictement rien. Moi je me dis: A, Z, E, R, T, bon, pourquoi sur les machines françaises, A, Z, E, R, T? Vous voyez, je parle de A, Z, E, R, T sur le clavier. Donc je me

338AS, p. 10: «Les vieilles questions de l'analyse traditionnelle (quel lien établir entre des événements disparates? Comment établir entre eux une suite nécessaire? Quelle est la continuité qui les traverse ou la signification d'ensemble qu'ils finissent par former? Peut-on définir une totalité, ou faut-il se borner à reconstituer des enchantments?) sont remplacées désormais par des interrogations d'un autre type: quelles strates faut-il isoler les unes des autres? Quels types de séries instaurer? Quels critères de périodisation adopter pour chacune d'elles? Quel système de relations (hiérarchie, dominance, étagement, détermination univoque, causalité circulaire) peut-on décrire de l'une à l'autre? Quelles séries de séries peut-on établir? Et dans quel tableau, à chronologie large, peut-on déterminer des suites distinctes d'événements?». Il riferimento a Braudel e agli storici delle "Annales", e all'affinità del loro lavoro con quello che governa MC e AS, è più volte esplicitato da Foucault: «On sait que les livres de Dumézil, de Lévi-Strauss et de Lacan comptent parmi les livres majeurs de notre époque; mais sait-on de même que, parmi les travaux qui assurent aujourd'hui dans le savoir une aventure nouvelle, il faut mettre les livres de Braudel, de Furet et de Denis Richet, de Le Roy Ladurie, les recherches de l'école historique de Cambridge, de l'école soviétique?» (*Sur les façons d'écrire l'histoire*, DEI n. 48, p. 613); « Je pense qu'il y a d'autres possibilités de faire oeuvre d'histoire, et en cela je ne peux certes pas être considéré comme quelqu'un qui a innové, car il y a longtemps que nombre d'historiens de profession ont pratiqué des analyses du genre de celles qui figurent dans *Les Mots et les Choses*: c'est ainsi que l'un des plus illustres historiens contemporains, Braudel, ne peut être tenu pour un partisan de cet idéal de l'histoire évolutive, linéaire, dans laquelle la conscience joue un rôle. Il faut se garder, en somme, d'une conception linéaire excessivement simple de l'histoire» (*Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, DEI n. 50, pp. 634-635); «Aujourd'hui, les historiens, et je pense bien sûr à l'école des Annales, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, ont essayé d'élargir les périodisations que pratiquent d'ordinaire les historiens: Braudel, par exemple, est arrivé à définir une notion de civilisation matérielle qui aurait une évolution extrêmement lente: l'univers matériel des paysans européens depuis la fin du Moyen Âge jusqu'au XVIIIe siècle – les paysages, les techniques, les objets fabriqués, les habitudes – s'est modifié d'une façon extraordinairement lente; on dirait qu'il s'est développé en pente douce. Ces grands blocs, beaucoup plus massifs que les événements que d'ordinaire on découpe, font maintenant partie des objets que l'histoire peut décrire. On voit ainsi apparaître de grandes continuités qui, jusque-là, n'avaient pas été isolées» (*Michel Foucault explique son dernier livre*, DEI n. 66, p. 801).

339Il Gruppo Pigier, fondato nel 1850 da Gervais Pigier, è una delle maggiori e più antiche reti di scuole tecniche private francesi.

mets au niveau "pure émission de singularités". Ça dépend de quoi? Dans le cas des lettres du *Scrabble*, là, c'est très simple, c'est très simple parce que je dirais: c'est une émission au hasard. Il y a un rapport entre les lettres que je tire, ce rapport, je dirais, c'est un rapport aléatoire. Bon, vous allez comprendre tout de suite où je veux en venir. Mais un rapport aléatoire, c'est un rapport de force. Tirer des lettres au hasard, c'est un rapport de force entre ces lettres. Si je tire des lettres au hasard, j'ai, par exemple, A, K, E, je peux pas dire que ces lettres soient sans rapport, elles ont un rapport, un rapport au hasard. Le rapport au hasard est un rapport de force entre lettres. Je retiens, ça, juste, on va voir s'il y aura quelque chose à en tirer. Bon. La machine française dit: «A, Z, E, R, T»... Aah.
A mon avis – c'est là où je mets euh... où je suis prudent, faute de renseignements, puisqu'on n'a pas voulu me les donner, les renseignements – à mon avis, il faut tenir compte... Je ne peux pas dire que A, Z, E, R, T soient sans rapport, les... Il y a bien des rapports, quels sont les rapports cette fois-ci? C'est pas des rapports de hasard. Je crois qu'il faut tenir compte de deux choses, si l'on veut comprendre le clavier d'une machine à écrire. Il faut tenir compte de rapports de fréquence ou d'attraction – ça revient au même – rapports de fréquence de groupes de lettres ou d'attraction d'une lettre par rapport aux autres. Là, les linguistes ont fait, pour chaque langue, des études très poussées sur le pouvoir d'attraction d'une lettre sur les autres et sur les fréquences de tel ou tel groupe de lettres dans une langue. Par exemple WH a une fréquence haute en anglais. La fréquence en français est nulle. Mmmhh. G, la lettre G en français: elle attire quoi? Elle attire avec une fréquence relativement grande U et N. Peu importe si c'est vrai ou faux, hein, tout ça. Bon.
Les lettres vont se répartir sur le clavier. Le dactylographe est supposé atteindre à l'idéal, c'est-à-dire taper avec deux mains. Remarquez que c'est déjà un champ de vecteurs, hein? Le clavier a deux moitiés. Le clavier, il est vectorisé. Il est vectorisé en deux moitiés. A la frontière fluente, mais une moitié gauche et une moitié droite. Ça veut dire quoi? Ça veut dire déjà que si vous avez une lettre – je suppose tout ça hein – si vous avez une lettre... si vous avez, par exemple, deux lettres de haute fréquence, mettons – accordez-moi si c'est pas ça c'est autre chose – G et U. C'est-à-dire, lorsque vous tapez un G, il y a des chances considérables ou un grand nombre de cas où la lettre sera suivie par un U. Il est évident qu'il est bon de distribuer le G et le U dans les deux moitiés. Car, si vous mettiez par exemple – voyez notre clavier à étages – si vous mettiez le G ici et le U juste en-dessous dans la même moitié, il faudrait taper avec le même doigt G et U: perte de temps considérable.
Donc c'est des facteurs: temps, rapports des deux mains, de l'écartement des doigts et rapports de fréquence propres à une langue entre lettres qui va déterminer votre émission de singularités constitutive du clavier. Accordez-moi que je peux appeler ça, cet ensemble (rapports des mains, rapports des doigts de chaque main, rapports de fréquence, rapports d'attraction des lettres), je peux appeler ça des rapports de force entre lettres et doigts. Rapports de fréquence des lettres et rapports dynamiques des doigts. Je dirais: voilà ce qui préside à l'émission de singularités sur le clavier. Voilà ce qu'aurait dû me répondre Pigier. Bon.
Là-dessus, l'énoncé, dit Foucault, c'est la régularité. C'est-à-dire: dès que, ne serait-ce que fictivement – ça peut être complètement fictif – dès que je fais passer une courbe, une intégrale qui va du voisinage d'une singularité à une autre singularité, même si ça suit le même ordre que le clavier, même si j'ai l'air de recopier azert, je fais un énoncé puisque j'ai incarné les singularités dans une intégrale. Pourquoi le premier azert n'est pas un énoncé et le deuxième azert est un énoncé? C'est que le premier azert envisage la pure émission de singularités dans un champ de vecteurs défini par les rapports de forces, le seconde azert incarne ces mêmes singularités dans des intégrales, ne serait-ce que des intégrales fictives.
J'ai intégré les rapports de forces, j'ai ainsi constitué un énoncé: si vous comprenez ça on tient tout. La transition du savoir au pouvoir. Car qu'est-ce que Foucault appellera "pouvoir"? Ce qu'il appellera "pouvoir" – c'est le moment de le dire une fois pour toutes... non on le répètera... – ce qu'il appellera "pouvoir" c'est tout rapport de forces quel qu'il soit, simplement il n'appelle pas "rapport

de forces" n'importe quoi. Qu'est-ce qu'un rapport de forces pour Foucault[340]? Ça c'est très important. Mais une lettre a un pouvoir sur une autre, si vous ne comprenez pas ça, vous ne comprendrez rien à... à la philosophie politique de Foucault. Une lettre a un pouvoir sur une autre, ou elle en n'a pas... une lettre aura un pouvoir d'attraction sur une autre lettre. G, à supposer que G commande U à haute fréquence, ou N ; à supposer qu'en anglais W commande H à haute fréquence, vous direz: W a un pouvoir d'attraction... Bon tout rapport de forces est pouvoir et le pouvoir consiste uniquement dans un rapport de forces.
Deux termes entre lesquels il y a rapport de forces, vous pouvez dire: l'un exerce un pouvoir sur l'autre ou tous deux exercent réciproquement un pouvoir l'un sur l'autre. Comment passe-t-on du savoir au pouvoir? On a notre réponse, au moins, on passe du savoir au pouvoir dans la mesure où l'énoncé forme du savoir, est une intégrale, opère l'intégration de singularités et c'est seulement à la fin qu'on s'aperçoit que ces singularités comme telles entretenaient les unes avec les autres des rapports de pouvoir, des rapports de forces. En d'autres termes, le savoir est l'intégration des rapports de forces, au sens le plus général qui soit, rapports de forces entre choses, entre personnes, entre lettres, entre lumière, entre ombre et lumière, entre tout ce que vous voulez.... Voilà pourquoi Foucault *[inaudible]* ontologie politique. Je dirais: nous sommes en mesure maintenant de distinguer les rapports de forces qui constituent le pouvoir et les relations de formes qui constituent le savoir. Les relations de formes sont les allures de courbes intégrales qui actualisent et qui actualisent quoi? Qui actualisent les singularités, lesquelles singularités entretiennent entre elles des rapports de forces. D'où devient particulièrement urgente la réclamation de tout à l'heure: un autre exemple que mathématique, ou que linguistique, remarquez qu'on en a donné un autre, hein, exemple linguistique, avec azert, où l'on voit que les lettres exercent... *[coupure]*. L'énoncé *[inaudible]* dans des rapports de force que l'énoncé va régulariser. Ça va?
C'est, c'est... ça me paraît très très extraordinaire, cette pensée. Là, si vous voulez, c'est.. si, moi, si on me demandait... oh il y a tellement de choses très nouvelles chez Foucault, mais un des points de nouveauté les plus forts c'est cette analyse, c'est, il me semble, c'est cette analyse qui me semble très très extraordinaire. Alors pourquoi est-ce que...? Ouais enfin... Bon, vous vous reposez un peu...

Alors quelqu'un vient de me... de faire une remarque très juste, il dit c'est très joli, mais, si on introduit déjà le champ de vecteurs au niveau des singularités, c'est-à-dire si l'on prend déjà les

340Sullo studio del potere in termini di rapporti di forze, a livello introduttivo, cfr. *Le discours ne doit pas être pris comme...*, DEII n. 186, pp. 123-124: «Ce qui fait la différence et caractérise la bataille des discours, c'est la position qui est occupée par chacun des adversaires: ce qui lui permet d'utiliser avec des effets de domination un discours reçu par tous et retransmis de toutes parts. Ce n'est pas parce qu'on pense de manières différentes ou parce qu'on soutient des thèses contradictoires que les discours s'opposent. C'est d'abord parce que le discours est une arme de pouvoir, de contrôle, d'assujettissement, de qualification et de disqualification qu'il est l'enjeu d'une lutte fondamentale. Discours bataille et non pas discours reflet. Plus précisément, il faut faire apparaître dans le discours des fonctions qui ne sont pas simplement celles de l'expression (d'un rapport de forces déjà constitué et stabilisé) ou de la reproduction (d'un système social préexistant). Le discours – le seul fait de parler, d'employer des mots, d'utiliser les mots des autres (quitte à les retourner), des mots que les autres comprennent et acceptent (et, éventuellement, retournent de leur côté) –, ce fait est en lui-même une force. Le discours est pour le rapport des forces non pas seulement une surface d'inscription, mais un opérateur» (p. 124); *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, pp. 140-160: «Au fond, à partir du moment où on cherche à isoler le pouvoir, avec ses techniques et ses procédures, de la forme juridique à l'intérieur de laquelle les théories l'avaient enfermé jusqu'à maintenant, il faut poser le problème: le pouvoir n'est-il pas simplement une domination de type guerrier? N'est-ce donc pas en termes de rapports de forces qu'il faut par conséquent poser tous les problèmes de pouvoir? N'est-il pas une sorte de guerre généralisée qui prendrait simplement, à certains moments la forme de la paix et de l'État? La paix serait une forme de guerre et l'État une manière de la conduire. C'est ici que surgit toute une série de problèmes: la guerre de qui contre qui? Lutte entre deux ou plusieurs classes? Lutte de tous contre tous? Rôle de la guerre et des institutions militaires dans cette société civile où se mène une guerre permanente; valeur des notions de tactique et de stratégie pour analyser les structures et le processus politiques; nature et transformation des rapports de forces: tout cela devrait être étudié. En tout cas, il est surprenant de constater avec quelle facilité, quelle quasi-évidence on parle de rapports de forces ou de lutte des classes sans jamais préciser clairement s'il s'agit d'une forme de guerre ou de quelle forme il pourrait s'agir» (p. 152).

singularités dans des rapports de forces... mais c'est presque la même chose que les prendre au niveau des courbes intégrales qui passent au voisinage. C'est pas faux, c'est très très, là... l'incarnation est très... ça empêche pas que, les rapports de forces, c'est pas encore l'allure des courbes qui passent au voisinage. Mais qu'il y ait, qu'il y ait une espèce d'entrelacement des deux, qu'il y ait... Mais l'allure des courbes, elle ne sera pas définie par des rapports de forces. Bien plus, vous voyez bien que lorsque j'invoquais les rapports de fréquence par exemple entre lettres dans une langue donnée, ou les rapports d'attraction d'une lettre sur d'autres, il s'agissait de rapports quelconques indépendamment de telle courbe d'intégration. Mais ça empêche pas qu'il y a une espèce de... exactement comme on a vu entre le visible et l'énonçable. Si vous voulez, tout ce qu'on a dit, pendant tout ce trimestre, sur les deux formes du savoir, c'est-à-dire l'entrelacement perpétuel du visible et l'énonçable, au point que, quoi qu'ils diffèrent en nature, l'un ne cesse pas de susciter l'autre, de capturer l'autre.
Foucault va dire exactement la même chose entre le pouvoir et le savoir. Là aussi il y aura présupposition réciproque des deux, mais un rapport de forces n'est pas une relation de formes. Pour une raison très simple c'est que le rapport de forces – on verra ça l'année prochaine – le rapport de forces est fondamentalement informel. Tandis que les courbes intégrales, elles, elles définissent toujours des formes. Mais, enfin, on ne pourra voir ça que très progressivement. Alors, l'essentiel, c'est que vous pressentiez... moi je fais toujours, je fais appel à votre pressentiment parce que, comme tout ça, c'est des matières nouvelles, c'est euh... si c'était pas nouveau, je veux dire... et il y a un mode de pressentiment philosophique qui... sans lequel vous ne comprenez pas.

[coupure] ... Des pseudo-mathématiques. Encore que, je pense que, pour la philosophie, le fait que les mathématiques comportent, dans ses chapitres les plus importants, une théorie mathématique des singularités est un des grands croisements des mathématiques et de la philosophie. Et cela de tout temps. Cela me paraît impossible de comprendre un philosophe comme Leibniz sans tenir compte de la double appartenance philosophique et mathématique de la notion de singularité, des points singuliers. Vous comprenez, toutes les philosophies qui ont réagi contre l'universel n'ont jamais pu le faire qu'au nom des singularités et les singularités déjà comprises au sens mathématique, et on verra l'importance pour Foucault, de mener le plus loin possible une critique de l'universel. Bon, bien, bien, bien... Alors euh. Voilà.
Il va y avoir toutes sortes de problèmes pratiques, parce que, vous voyez, la méthode – *L'archéologie du savoir* est un livre de méthode – dès lors, si je le résume en disant: et ben oui, il s'agit de construire les intégrales, les courbes intégrales au voisinage des singularités, euh, maintenant je pense que vous comprenez que ça veut pas dire que Foucault fait des mathématiques. Car cette méthode il va l'appliquer directement à de tout autres domaines. Et il aura le droit, puisqu'il aura dégagé les conditions sous lesquelles cette méthode ne se cantonne pas dans les mathématiques.
Alors, prenons un exemple. Un exemple... quoi? Un exemple cette fois-ci social, car j'ai bien précisé que, les rapports de forces, il n'y a pas de raison de les maintenir, de les cantonner dans un champ social; encore une fois, entre des lettres de l'alphabet il y a des rapports de forces. Et ben prenons cette fois-ci un exemple emprunté à un champ social. Est-ce qu'il y a des singularités dans un champ social? Evidemment il y a des singularités dans un champ social. Qu'est-ce que c'est des singularités dans un champ social? Est-ce qu'il y a des singularités dans un champ esthétique? Oui, il y en a. il y en a plein dans un champ esthétique. Finalement, est-ce que c'est pas une définition de la pensée?
Penser c'est émettre des singularités. Si c'était une définition de la pensée, on comprendrait mieux *Un coup de dés...* de Mallarmé, on comprendrait mieux l'appel de Nietzsche au jeu de dés[341]. Penser c'est émettre un coup de dés. Les singularités, c'est quoi ? C'est des points sur les faces du dé qui sort. Les faces sortantes du dé. Alors est-ce que ça veut dire qu'on peut penser n'importe quoi? Rien

341Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1992, pp. 193-194, p. 270.

du tout. Justement, ça veut dire qu'on peut pas penser n'importe quoi, car il faut que les singularités que j'émets forment de belles courbes intégrales et je ne sais pas d'avance... il y a toujours des risques. Une pensée débile... la pensée débilo, j'émets des coups de dés, mais... rien n'en sort. C'est le mauvais joueur. Je dirais... Penser c'est émettre un coup de dés, ça veut dire, encore une fois, ben oui, que le hasard lui-même est un rapport de forces, rapport de forces entre les points sur les faces du dé et que qu'est-ce qui en sort? Ben peut-être que, les intégrales de la philosophie, c'est des concepts mais qu'un concept c'est pas un universel, c'est une intégrale de singularités. Alors il y aurait des singularités noétiques, des singularités de pensée...? Oui, il y aurait des singularités noétiques et, faire de la philosophie, ce serait des coups de dés. Bon, bien. Donc il y aura un champ philosophique avec des singularités. Et c'est avec ça que je fabriquerais des concepts. Ou bien que je fabriquerais rien du tout. Bon.
Mais, alors, revenons au champ social. Voilà, je lance, je fais une petite constellation. Alors, bien sûr, je suis forcé d'avoir l'air, mais c'est un air seulement, de me contredire. Puisque je vais les nommer, ces singularités, sinon on comprendrait plus rien. Je suis bien forcé de les nommer, donc, déjà, de préjuger des intégrales qui vont les unir. Mais vous corrigez de vous-mêmes. Je vais faire une petite constellation... Oh non. Vous voyez, je le fais comme ça, hein. Je lance..., j'émets une singularité. Je l'appelle "confession". Je dis: c'est un point de confession. Voilà, c'est une singularité, ça, un point de confession. J'émets un autre, là, un peu plus haut... un point de sacrement. En bas, j'émets, troisième, un point de culpabilité... Euh.... A gauche, à droite, j'en émets un dernier, j'en peux plus: un point de mémorisation. Voilà, ça m'en fait 4, 5.
Je peux définir des rapports de forces. Je peux définir des rapports de forces entre ces points, dans un champ de vecteurs. Un premier: mon point de confession est pris typiquement dans un rapport de forces prêtre-usager, confesseur-confessé. C'est un rapport de forces au sens large: ça ne veut pas dire que le confesseur me donne une gifle, hein? Un rapport de forces, on a vu que c'était pas ça. Notamment, les lignes d'attraction sont des rapports de forces. Les attractions sont typiquement des exercices de force.
Sacrement..., bon, tout ça... Sacrement, faute, mémorisation: vous comprenez que je peux faire passer une courbe au voisinage de tous ces points. Je le fais par hypothèse. Je me dis: oh, ben oui, il y a quand même quelque chose à voir. La courbe me dit quoi? L'intégrale qui va passer au voisinage de chacun de ces points. Et ben, je pars comme ça de "point de confession" et puis je trace une ligne vers "point de sacrement". En effet, il faut que je me sois confessé pour communier, pour recevoir la communion. Ça fait, ça... c'est plus le rapport de force de chaque point dans le champ de vecteurs, c'est une courbe intégrale qui passe du voisinage du premier point au voisinage du second.
Sacrement et confession: je peux tendre deux lignes régulières qui tendent vers la faute. Le sacrement est une manière de rachat de la faute primordiale. La confession est la déclaration des fautes secondes. Bon, là aussi, si ce que je dis est faux, vous corrigez de vous-mêmes, ça ne change rien. Mémorisation: l'examen de conscience qui précède la confession. Bon, je peux pousser mon intégrale, ma ligne que je peux appeler "d'intégration" ou "d'actualisation" des points singuliers. Je peux la pousser... Je peux la pousser jusqu'à quand? Jusqu'où? C'est très variable.
Premier cas: je la pousse jusqu'à ce que je pourrais appeler une courbe spéciale, c'est ça, qui fixerait la fin de la série. Je dirais: une série est finie si je peux assigner, relativement à cette assignation, si je peux assigner parmi et dans l'ensemble des courbes intégrales qui l'actualisent, si je peux assigner ce que les mathématiciens – c'est des mots très commodes – appelleraient une "enveloppante". Mettons: une courbe qui enveloppe toutes les autres. L'enveloppante: c'est joli tous ces termes, c'est..., c'est très joli, l'enveloppante des singularités. C'est bien. Et, simplement, est-ce qu'il y a une telle enveloppante? Il y a des cas où il n'y a pas d'enveloppante. C'est comme en mathématiques, je suppose. Il y a des cas où il n'y a pas d'enveloppante. Il y a des cas où il y en a.

A la fin de sa vie Foucault s'intéressait de plus en plus à ce qu'il appelait "le pouvoir pastoral"[342]. Et

342Cfr. la nota 1 p. 254 della lezione del 14 gennaio 1986.

le livre non publié, *Les aveux de la chair*, je crois, analyse la formation de ce pouvoir d'église, pouvoir pastoral. C'est une vieille idée qu'on trouve chez Platon, à savoir: paître comme étant le modèle du gouvernement. Paître un troupeau, c'est tout le thème du *Politique* chez Platon[343]... Qu'est-ce que le bon gouvernant? C'est le pasteur d'un troupeau. Ça a l'air de rien, mais c'est un problème politique fondamental: le pouvoir est-il pastoral? Il va de soi que, dans sa reprise du platonisme, le christianisme va tirer parti de l'idée d'un pouvoir pastoral, avec les Pères de l'Eglise, et va l'orienter dans des voies qui seront évidemment très loin de Platon, puisque ce sont des voies chrétiennes. Et le pouvoir pastoral, ce sera avant tout un pouvoir d'un type nouveau, que le pouvoir d'Etat ne remplit absolument pas à l'époque, qui, peut-être, va préfigurer les Etats futurs, à savoir..., et qu'on pourrait définir comme ceci: un rapport de force (pouvoir pastoral) qui se présentera comment? Contrôle de la quotidienneté. Contrôle de la vie quotidienne. Gestion de la vie quotidienne. Le pasteur du troupeau... La multiplicité humaine, la communauté humaine assimilée à un troupeau, tel que le pasteur doit s'occuper du détail quotidien de l'existence de chaque membre du troupeau. Voilà un type de pouvoir qui n'a aucun équivalent. Le pouvoir pastoral, qui est absolument différent du pouvoir royal. Le roi ne s'occupe absolument pas de la quotidienneté de ses sujets. Le pasteur s'occupe de la quotidienneté de son troupeau et de ce qui se passe dans la tête du troupeau. Le roi s'en tape complètement de ce qui se passe dans la tête des gens.
Bon, je dirais: là, avec le schéma pastoral, vous avez comme une englobante, une enveloppante. Est-ce que je peux dire: la série se termine donc, elle est close, elle est close par le schéma pastoral? Oui, oui, d'un certain point de vue. Est-ce qu'elle ne peut pas être prolongée? Il est probable que, à partir d'un certain moment, que Foucault assignerait fin XVIIIème début XIXème, le pouvoir d'Etat prend modèle sur le pouvoir pastoral de l'Eglise. C'est-à-dire qu'une des prétentions fondamentales du pouvoir d'église d'individualiser ceux sur qui il porte, individualiser ses sujets, et, par là-même, pouvoir les saisir dans leur vie quotidienne, et bien le pourvoir d'Etat va en faire son propre objet avec de tout autres moyens. Il y aura donc une espèce de relais où le pouvoir pastoral sera, quitte à des changements très importants, pris en relais par le pouvoir d'Etat. Le pouvoir d'Etat exige, se met à exiger l'individualisation de ses sujets. Bien. A ce moment-là, je peux dire, sous cette condition, que ma série se prolonge au-delà du pouvoir pastoral. Il y aura convergence entre la série pastoralisée et la série étatisée. Entre la série d'Eglise et la série d'Etat. Bon. On se contente de ça.

Ça revient à dire quoi? Quelle serait la méthode, méthode d'analyse du champ social? La méthode d'analyse du champ social, c'est: fixer les singularités présentes dans ce champ en tant qu'elles entrent dans des rapports de forces constitutifs du champ de vecteurs. Donc: fixer les singularités constitutives de tel champ social, c'est-à-dire qui entrent dans les rapports de forces correspondant à ce champ social.
Deuxième point: construire les formes institutionnelles, c'est-à-dire les courbes intégrales, qui actualisent ces rapports de forces. Le sacrement, le confessionnal, le pouvoir d'Eglise en tant qu'institution... bien. Dans la mesure où les rapports de force et les singularités s'actualisent, sont considérés comme actualisés dans ces courbes intégrales, dans ces institutions, elles constituent de

343Platone, *Politico*, 272a-275e. In *«Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique*, DEII n. 291, pp. 953-980, Foucault fa una lunga analisi di queste pagine platoniche, definendole «la réflexion de l'Antiquité classique la plus systématique sur le thème du pastorat» (pp. 960-963), e conclude con un confronto fra il modello pastorale e lo "Stato-provvidenza" che sembra essere noto a Deleuze: «Tout cela semble, peut-être, fort lointain. Si j'insiste sur ces textes anciens, c'est qu'ils nous montrent que ce problème – ou plutôt, cette série de problèmes – s'est posé très tôt. Ils couvrent l'histoire occidentale dans sa totalité, et ils sont encore de la plus haute importance pour la société contemporaine. Ils ont trait aux relations entre le pouvoir politique à l'oeuvre au sein de l'État en tant que cadre juridique de l'unité et un pouvoir que nous pouvons appeler "pastoral", dont le rôle est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort. Le fameux "problème de l'État-providence" ne met pas seulement en évidence les besoins ou les nouvelles techniques de gouvernement du monde actuel. Il doit être reconnu pour ce qu'il est: l'une des extrêmement nombreuses réapparitions du délicat ajustement entre le pouvoir politique exercé sur des sujets civils et le pouvoir pastoral qui s'exerce sur des individus vivants». Si noti che al tema dello Stato-provvidenza François Ewald dedicherà il suo libro *L'État-providence*, Grasset, Paris 1986.

véritables savoirs. Tout un savoir qui va se développer au niveau du confessionnal comme casuistique, au niveau des sacrements, au niveau des Pères de l'Eglise, au niveau de ce qu'on pourra appeler "le savoir pastoral" en général. Et, dans la mesure où les singularités avec leurs rapports de forces s'incarnent dans ces courbes, surgissent des énoncés. Nous retrouvons notre solution. Je cherche quels sont les énoncés de sexualité au XIXème siècle. On n'a plus qu'à reprendre, mais je crois qu'on a fait un grand pas en avant qui rend maintenant beaucoup plus clair. Je cherche à constituer un corpus des phrases concernant la sexualité, des mots qui disent la sexualité à telle époque.
Comment je constitue mon corpus? Je cherche les singularités comme foyers de pouvoirs. Foyer est un mauvais mot : il y a des centres de pouvoir, il y a des nœuds de pouvoir, il y a des colles de pouvoir, il y a tout ce que vous voulez... C'est des singularités. J'assigne mes singularités, ce sont des foyers de pouvoir. Je fais passer mes courbes. Ces courbes, ce sont les formes d'énoncés. Ce sont les formes d'énoncés qui portent en elles-mêmes un savoir.
Troisième question. Donc vous voyez les deux aspects de la méthode sérielle. Premièrement... je recommence: assigner les singularités et les rapports de forces où elles sont prises. Ça c'est le problème du pouvoir. Deuxième aspect: construire les courbes intégrales, c'est-à-dire les intégrations institutionnelles qui produisent des énoncés. Ça c'est l'aspect: savoir. Je construis mes séries. Deuxième aspect. Troisième aspect: quand est-ce qu'une série se termine? Réponse variable. Tout dépend à quel niveau. Encore une fois, il y a toute une série qui se termine avec le pouvoir pastoral, mais qui, d'un autre point de vue, converge avec le pouvoir d'Etat. Vous pouvez faire passer la coupure, suivant votre but, vous pouvez faire passer la coupure à tel endroit ou plus loin. Parfois la durée sera courte, toute série étant spatiotemporelle, vous avez des séries à courte durée, vous pouvez construire aussi des séries à longue durée.
Remarquez, là, problème pour Foucault, mais pour l'avenir: Foucault a toujours préféré des séries à courte durée. Si vous prenez tous ses livres, sauf les livres de la fin, vous voyez qu'il étudie les courtes durées et qu'il déteste... parce qu'il a peur que la longue durée ramène l'histoire universelle. Donc, au maximum, c'est des séries sur deux siècles. *Histoire de la folie*; *Surveiller et punir* c'est même une série sur 50 ans. C'est des séries courtes. Sauf et, ça, on retrouvera ce problème, sauf avec *L'usage des plaisirs* où, là, éclate la conversion de Foucault à la longue série. A la longue durée. Il s'agit de faire l'histoire de quelque chose qui commence avec les Grecs. C'est tout à fait insolite une aussi longue durée. Des Grecs à nous, en passant par les Pères de l'Eglise. *L'histoire de la sexualité* se réclame, à partir du second tome d'une longue durée.
Qu'est-ce qui a pu se passer? S'il faut partir de quelque chose de très très précis pour comprendre... Foucault *[inaudible*] poser la question: en quoi y a-t-il eu changement chez Foucault entre *La volonté de savoir* et *L'usage des plaisirs*? Je crois qu'une bonne manière, parce que c'est un détail concret, c'est de se demander: qu'est-ce qui a pu convertir Foucault au maniement d'une grand série, d'une longue série.
Donc, ça, c'est comme le troisième aspect: quand est-ce qu'une série finit? Et, là, on voit très bien ce que Foucault doit aux historiens de son temps. On voit très bien ce qu'il doit à Braudel, puisque Braudel a toujours manié les séries, constitué les séries historiques et, bien plus, a distingué les séries d'après la longueur de la durée sur laquelle elles s'étalent et toute la conception de l'histoire de Braudel, vous le savez – peut-être que j'en parlerai plus précisément euh... plus loin, plus tard – c'est distinguer trois sortes de durée: les durées courtes, les durées moyennes et les longues durées qui coexistent les unes avec les autres. Chez Foucault, on aura à se demander quelle est la distribution des durées par rapport aux séries. Tout ça, ça fait beaucoup de problèmes, hein.
J'ai donc donné un exemple. Mon exemple c'est: à propos de la sexualité, comment les foyers de pouvoir se localisent dans des singularités, dans des rapports de forces qui vont s'actualiser dans des processus d'intégration, ces processus d'intégration étant constitutifs de savoirs? Bon, ça, c'est le thème général de Foucault.
Je prends deux exemples. Deux autres exemples que Foucault résume dans *L'archéologie du savoir*.

L'exemple de la psychiatrie (pages 233-234). Euh... il nous dit[344]: «ce qui l'a rendue possible» – la psychiatrie –, «ce qui l'a rendue possible à l'époque où elle est apparue, ce qui a déterminé ce grand changement dans l'économie des concepts, c'est tout un jeu de rapports». Faites bien attention, vous allez voir que les termes de ces rapports ne sont pas des savoirs: «c'est tout un jeu de rapports entre...» – là je recommence mon émission de singularités – «entre l'hospitalisation (1), l'internement (2), les conditions et les procédures de l'exclusion sociale (3)» – c'est pas la même chose que l'internement: les procédures d'exclusion –, «les règles de la jurisprudence (4), les normes du travail industriel (5)... Bref tout un ensemble qui caractérise pour cette pratique discursive la formation de ses énoncés».
On peut pas mieux dire: c'est la constellation des foyers de pouvoir, c'est-à-dire la constellation des singularités, qui va rendre possible le tracé des courbes constitutif de savoir. Bien. C'est exactement... il faudrait dire, là, un champ social émet un coup de dés. Vous me direz: ah bon, il émet un coup de dés, un champ social, mais, enfin, ça part pas de zéro? Non, ça part pas de zéro. Sans doute que le coup de dés de chaque champ social est déterminé partiellement par l'état des forces du champ précédent. Qu'est-ce que c'est? Je dis ça parce qu'on reverra peut-être ça plus tard, je le dis maintenant pour ceux qui étaient là l'année dernière, c'est exactement ce qu'on appelle une succession d'événements semi-dépendants, ou ce qu'on appelle une chaîne de Markov[345]: des ré-enchaînements successifs. A chaque fois il y a tirage au sort, mais d'après les données du précédent tirage au sort déjà tiré. Une succession de tirages au sort qui dépendent partiellement les uns des autres. Bon, ça constitue une chaîne de Markov.
On peut concevoir les mutations sociales sous forme d'une chaîne de Markov. Même analyse de Foucault pour l'anatomie pathologique. C'est un savoir, l'anatomie pathologique, c'est un savoir qui se forme au XIXème, au début du XIXème, à la fin du XVIIIème et qui se constitue et, auparavant, il y a quoi? De même on peut se demander: qu'est-ce qu'il y avait avant la psychiatrie? Il y a pas psychiatrie, il y avait autre chose. C'est toute une redistribution du champ précédent qui rendra la psychiatrie possible. Un nouveau tirage. Avant l'anatomie pathologique, il y a quoi? Il y a la clinique. Il y a la clinique qui est la conquête du XVIIIème. Il faudra toute une redistribution des foyers cliniques pour que l'anatomie pathologique comme savoir soit possible.
Pages 213-214, il nous dit ceci, qui a été démontré en beaucoup plus long dans *Naissance de la clinique*. Euh. Je vais pas trouver... Voilà: l'anatomie pathologique va découvrir un nouveau champ, un nouvel objet qui va être objet de savoir et qui est le tissu[346]. Le tissu ben c'est... le tissu, c'est une grande découvert pour la biologie, pour la médecine... Bien. Euh. Là, se forme, autour du tissu, et en prenant comme objet le tissu, se forme l'anatomie pathologique. Mais «les champs préalables

344AS, p. 233: «Or, à interroger cette discipline nouvelle, on a découvert deux choses: ce qui l'a rendue possible à l'époque où elle est apparue, ce qui a déterminé ce grand changement dans l'économie des concepts, des analyses et des démonstrations, c'est tout un jeu de rapports entre l'hospitalisation, l'internement, les conditions et les procédures de l'exclusion sociale, les règles de la jurisprudence, les normes du travail industriel et de la morale bourgeoise, bref tout un ensemble qui caractérise pour cette pratique discursive la formation de ses énoncés».

345La catena di Markov prende il nome dal matematico russo Andrej Andreevič Markov (1856-1922): si tratta di un processo stocastico nel quale la probabilità che ci sia transizione da uno stato all'altro del sistema dipende non dipende dal come si è giunti a tale stato, ovvero dalla successione degli stati precedenti, ma solo dallo stato di sistema immediatamente precedente. Tale processo gode della "proprietà di Markov": dipende esclusivamente dallo stato presente della variabile casuale dei futuri stati, e non dagli stati passati ma soltanto dall'ultima osservazione. Raymond Ruyer, uno dei biologi che Deleuze legge con più attenzione, tratta della catena di Markov in *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris 1958, pp. 170-89). Deleuze si era occupato della catena di Markov nel corso del 1984-1985 (lezioni del 11 e 18 dicembre 1984), e in *Sur les principaux concepts de Michel Foucault*, ora in *Deux régimes de fous*, cit., p. 237. Infine, in *Foucault*, Minuit, Paris 1986, pp. 92, 125.

346AS, p. 214: «Ces [nouveaux champs de repérage des objets médicaux] sont constitués par la masse de la population administrativement encadrée et surveillée, jaugée selon certaines normes de vie et de santé, analysée selon des formes d'enregistrement documentaire et statistique; ils sont constitués aussi par les grandes armées populaires de l'époque révolutionnaire et napoléonienne, avec leur forme spécifique de contrôle médical; ils sont constitués encore par les institutions d'assistance hospitalière qui ont été définies, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, en fonction des besoins économiques de l'époque, et de la position réciproque des classes sociales)».

sont constitués par la masse de la population administrativement encadrée». Vous me direz: quel rapport avec les tissus? Ben, si, la *Naissance de la clinique* montre très bien quel rapport il y a entre la découverte des tissus et des données de ce type: «la masse de la population administrativement encadrée et surveillée, jaugée selon certaines normes de vie et de santé» – vous comprenez, c'est des rapports de pouvoir tout ça –, «analysée selon des formes d'enregistrement documentaire et statistique. Ils sont constitués aussi par les grandes armées populaires de l'époque révolutionnaire et napoléonienne. Ils sont constitués encore par les institutions d'assistance hospitalière qui ont été définies, à la fin du XVIIIème et au début du XIXème», etc. etc.
Vous voyez qu'à chaque fois Foucault va procéder en faisant sa constellation de singularités, s'interroger sur les rapports de forces qui vectorisent ces singularités et puis construire ces séries qui sont constitutives des savoirs. Bien. Je peux résumer en très gros en disant: et ben... Seulement, si vous m'avez suivi, on n'a fait que la moitié. On n'a fait que la moitié, parce que: qu'est-ce que je viens de montrer? Ben oui, les courbes – je peux dire maintenant les courbes-énoncés, avec un petit trait d'union, hein, je dirais: tout énoncé est une courbe-énoncé – et je dirais: les courbes-énoncés actualisent des rapports de forces ou des rapports de pouvoir entre singularités. Actualisent, incarnent etc. On ne sait pas encore quel mot employer, on le verra seulement plus tard. Ouais.
Ça va? Mais, je dis, j'ai fait que la moitié de notre tâche. Seulement on est si fatigué que ça va aller vite, l'autre moitié. Car, vous vous rappelez, le savoir a deux formes irréductibles. Production d'énoncés et production de lumière. Le savoir, il est lumière non moins que langage. Le savoir, il entrelace la lumière et le langage et, bien plus, on se demandait comment il pouvait le faire puisque la forme-lumière et la forme-langage n'ont rien à voir l'une avec l'autre et sont irréductibles. On en était là, à ce problème cruel, puisque, la dernière fois, tout nous avait ramené à ceci: si vous restez dans la dimension du savoir, vous ne comprendrez jamais comment les deux formes peuvent s'entrelacer.
Or vous voyez bien qu'on a la solution. On a tout maintenant. C'est bien. Mais, à un moment, on est trop fatigué pour en être heureux, comme toujours. L'autre côté, je ne peux pas m'en tirer sans dire la même chose. De l'autre côté, il faut bien aussi que, pour leur compte, les luminosités intègrent des points singuliers pris dans des rapports de pouvoir, pris dans des rapports de forces.
En d'autres termes: de même que les énoncés sont des courbes, les visibilités sont des tableaux. Et pourtant, il y a quelque chose qui m'ennuie, c'est que Foucault emploie le mot "tableau", qu'il emploie très souvent, en un sens beaucoup plus général qui convient aussi bien aux courbes qu'aux visibilités. Ça fait rien. Ça fait rien. Si l'on essaie de réserver un sens particulier du mot "tableau", il faudra dire: ben oui, les visibilités, elles, elles intègrent les points singuliers dans des tableaux et non pas dans des courbes-énoncés. Dans des tableaux-visibilités.
Les visibilités sont des tableaux non moins que... C'est pour ça que les visibilités, c'est jamais des choses. Chez Foucault on l'a vu la dernière fois notamment à propos de Raymond Roussel, la visibilité, c'est l'étiquette de la bouteille d'eau d'Evian, c'est le papier à en-tête du grand hôtel. La visibilité, c'est toujours un tableau. Pourquoi? Parce que la visibilité, c'est un être de lumière avant d'être un être solide. Et ben, la lumière, tout comme l'énoncé, est une intégration des singularités, des points singuliers[347]. Et vous ne pouvez définir une lumière que... et le chemin d'une lumière que comme allant d'une singularité à une autre, c'est-à-dire il y a des séries lumineuses comme il y a des séries verbales.
Sur ce point, je voulais commenter de près, mais on n'en peut plus. Sur ce point, je vous renvoie à deux sortes de texte. La fameuse description du tableau de Vélasquez, *Les Ménines*, que je vous demande de lire du point de vue suivant – je ne dis pas que ce soit le seul point de vue pour lire ce

347Cfr. RR, p. 140: «C'est que la lumière n'est pas un milieu où baignent les lignes et les couleurs, ni l'élément où le regard vient les rejoindre. Elle est divisée en deux règnes qui ne communiquent guère: il y a la lumière blanche, souveraine, dont la profonde poussée livre l'être des choses; et puis en surface de brusques éclats, des jeux fugitifs, des éclairs qui viennent se poser sur la surface des objets, formant une touche soudaine, transitoire, vite éteinte, mordant sur n angle ou un renflement, mais laissant intactes, obstinément là, dans leur présence antérieure, les choses qu'elles font miroiter – sans les pénétrer jamais».

texte, c'est un point de vue possible – du point de vue suivant: comment les lignes de lumière, chez Vélasquez, et de quelle manière, unissent et passent au voisinage de singularités? Qu'est-ce que ce sera, les singularités du tableau de Vélasquez? Vous verrez qu'elles ne se réduisent pas, elles sont multiples, elles suivent le trajet même de la lumière, la manière dont le trajet de la lumière se courbe, a des sommets, c'est-à-dire elle passe par des singularités qui distribuent les reflets, les éclats etc. Et tout culmine dans le rapport de forces de deux singularités magistrales, de deux singularités dominantes: le peintre et son modèle, le roi.
Je ne dis pas que tout se réduit à ça, au contraire, il y a tout un développement d'un champ pictural extrêmement varié, peuplé de singularités, mais il y a des dominantes dans les singularités. Les deux dominantes c'est: le peintre et son modèle, le regard du peintre qui voit, sans que l'on voie ce qu'il voit, et le regard du roi, qui voit sans être vu. Je dirais que c'est le rapport de ces deux singularités, rapport de forces, du peintre et du roi...
On peut poser la question: qui est le plus fort, de ces deux forces? La force du peintre et la force du roi. Tout dépend du point de vue. En tout cas, c'est ça qui marquera la clôture du tableau. Ce sera ça, l'enveloppante du tableau: le tête à tête du peintre et du roi, mais ce tête à tête passe par la distribution de l'infante, du chien, du bouffon etc. etc. Et vous avez la lumière du tableau qui est l'intégration de toutes ces singularités sur un mode, sur un certain mode qui est le mode de Vélasquez.
Vous pouvez concevoir d'autres modes. Si vous vous reportez au livre sur Raymond Roussel, autour de la page 150, avant et après cette page 150, on l'a vu, je l'ai commenté la dernière fois, c'est le grand passage de Foucault qui analyse les visibilités chez Roussel. Là, vous avez un régime de visibilité d'un tout autre type évidemment que celui de Vélasquez et qui procède cette fois-ci par... de proche en proche. Comment, décrivant la bouteille d'eau minérale, l'étiquette de la bouteille d'eau minérale, Roussel procède par une espèce de construction locale qui va de proche en proche, où il nous dit constamment: à droite on voit ceci, un peu dans le fond on voit cela etc. tout comme, dit Foucault, comme si on passait d'une niche à une autre niche, comme si on enfilait une succession de loges et c'est cette succession de petites loges qui va constituer le cheminement de la lumière, un tout autre régime de la lumière[348].
Si vous vouliez faire des exercices pratiques autour de ce qu'on fait là, on le fera peut-être plus tard, vous prendriez des régimes de peinture et vous vous demanderiez en quoi ce sont des régimes de lumière différents et quel type de singularités, quel rapport de forces ces régimes de lumières... Car, après tout, il y a des rapports de forces, tout comme je disais tout à l'heure, vous savez il y a des rapports de forces entre les lettres de l'alphabet. En ce sens on peut parler d'une politique de la langue: oui, dès le niveau, il y a des rapports de forces entre les lettres de l'alphabet.
De même il y a des rapports de forces entre les couleurs. Rapports de forces entre les couleurs... c'est même..., rapports de forces entre les couleurs... les couleurs... vous pouvez les concevoir comme singularités unies par des rapports de forces dans un champ de vecteurs. Et, si vous considérez un traité des couleurs, quel qu'il soit, vous ne pouvez pas définir des choses comme le froid et le chaud, par exemple au niveau de la couleur, sans faire intervenir des forces. S'il y a quelqu'un qui l'a montré de manière définitive, c'est Kandinsky, qui ne peut faire une présentation des couleurs qu'en fonction des forces affectées à chacune, en tant que les forces affectées à chacune déterminent déjà le rapport entre deux couleurs et le tableau ce sera l'intégration de tel et tel rapports de forces entre couleurs. C'est pourquoi la peinture de Kandinsky est très mal dite "abstraite".
Alors: je peux dire que... bon... on l'a, notre solution. Vous vous rappelez, notre solution: mais comment est-ce que les deux formes peuvent s'entrelacer? Comment les deux formes du savoir, le

348RR, p. 155: «Toute l'oeuvre de Roussel, jusqu'aux *Nouvelles Impressions*, pivote autour d'une expérience singulière [...]: le lien du langage avec cet espace inexistant qui, en dessous de la surface des choses, sépare l'intérieur de leur face visible et la périphérie de leur noyau invisible. C'est là entre ce qu'il y a de caché dans le manifeste et de lumineux dans l'inaccessible que se noue la tâche de son langage».

visible et l'énonçable, peuvent-elles s'entrelacer alors qu'elles n'ont rien de commun? Notre réponse était: et ben, oui, elles ne peuvent s'entrelacer qu'à partir d'une instance qui est dans une autre dimension. Maintenant on l'a. On l'a, l'instance qui est dans une autre dimension et qui explique l'entrelacement des deux formes du savoir, c'est: la distribution des singularités et des rapports de forces entre singularités, c'est ce que j'appellerais une dimension informelle, la dimension informelle des rapports de forces par opposition à la dimension formée des rapports de formes, des relations de formes.
Encore faut-il que l'on finisse par comprendre ce que veut dire: les rapports de forces sont informels. Il nous reste beaucoup à faire, parce que «les rapports de forces sont informels», c'est un mystère[349]. Mais surtout, vous voyez bien que, lorsque Foucault emploie le mot "rapports de forces", il ne veut jamais, mais jamais, dire "exercice d'une violence". Alors qu'est-ce qu'il veut dire, puisque le rapport de force est informel et ne consiste pas dans une violence, c'est-à-dire dans une destruction de forme? Ça, ce sera notre objet dès la rentrée.

Tout ce que je peux dire pour terminer, ben c'est tout simple. Qu'est-ce qu'il y a de commun ou quel est, sans doute, le point commun le plus profond entre Foucault et Blanchot? Je dirais le point commun le plus profond c'est d'avoir établi, mais de deux manières très différentes, d'avoir établi un ensemble de liens intimes entre les trois notions suivantes: le neutre ou le "on", d'une part ; d'autre part, le singulier; d'autre part, le multiple. Le neutre, ou le "on", s'oppose à la personne. Le singulier s'oppose à l'universel. Le multiple s'oppose à l'un et au même. Les trois notions sont émises. Il est la forme de répartition des singularités.
Quand je disais: penser, c'est émettre un coup de dés, et ben le coup de dès est toujours émis dans un "on". "On" pense. Le singulier ne s'oppose pas, de son côté, ne s'oppose pas au "on", puisqu'il est pré-personnel, il n'a rien à voir avec une personne. Bien plus, ce serait pas difficile de montrer qu'une singularité est déjà un rapport de forces. En d'autres termes le vrai sujet, c'est la force. Et c'est par là que Foucault se retrouve nietzschéen. Et justement, le seul contresens c'est traduire: "il y a de la violence partout": c'est si peu la pensée de Foucault. Foucault a absolument séparé le rapport de forces et l'effet de violence. On verra pourquoi.
Enfin, le singulier ne s'oppose pas au multiple. On appellera "multiplicité" une constellation de singularités dans le "on". Une distribution de singularités dans le "on", c'est précisément ça, une multiplicité. Ces trois termes autour desquels Blanchot tournait comme les trois constituants de sa pensée, je crois que Foucault leur a assigné des rapports et un statut très précis, ce qui n'était pas l'objet de Blanchot.
Donc, on l'a notre réponse, encore une fois: qu'est-ce que c'est que cette autre dimension qui est seule capable d'assurer l'entrelacement des deux formes irréductibles du savoir? C'est les rapports de force ou de pouvoir. C'est eux qui s'incarnent dans le tableau-visibilité, comme ils s'incarnent

349Si ricorderà che nella lezione del 10 dicembre 1985 (p. 161) Deleuze aveva affermato che «Le pouvoir n'est pas une forme, le pouvoir est l'élément informel par excellence». Questa affermazione è dedotta da VS, 131: «Les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes données de répartition, ce sont des "matrices de transformations"». In *Foucault*, Deleuze riassumerà questo tema, con riferimento a MC, affermando che «La vie, le travail, le langage surgissent *d'abord* comme des forces finies extérieures à l'homme, et qui lui imposent une histoire qui n'est pas la sienne. C'est dan un second moment que l'homme s'approprie cette histoire», p. 94, nota 23; cfr. MC, pp. 380-381: «L'histoire de l'homme sera-t-elle plus qu'une sorte de modulation commune aux changements dans les conditions de vie [...], aux transformations de l'économie [...] et à la succession des formes et des usages de la langue? Mais alors l'homme n'est pas lui-même historique: le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même, il ne se constitue comme sujet d'Histoire que par la superposition de l'histoire des êtres, de l'histoire des choses, de l'histoire des mots. Il est soumis à leurs purs événements. Mais aussitôt ce rapport de simple passivité se renverse: car ce qui parle dans le langage, ce qui travaille et consomme dans l'économie, ce qui vit dans la vie humaine, c'est l'homme lui-même; et à ce titre, il a droit lui aussi à un devenir tout aussi positif que celui des êtres et des choses, non moins autonome, – et peut-être même plus fondamental. [...] Ainsi apparaît derrière l'histoire des positivités, celle, plus radicale, de l'homme lui-même. Histoire qui concerne maintenant l'être même de l'homme, puisqu'il s'avère que non seulement il "a" autour de lui "de l'Histoire", mais qu'il est lui-même en son historicité propre ce par quoi se dessine une histoire de la vie humaine, une histoire de l'économie, une histoire des langages».

dans les courbes-énoncés. C'est donc dans l'élément informel du rapport de force et de la singularité que les deux formes du savoir peuvent trouver la raison de leur entrecroisement. D'où nécessité de dépasser le savoir vers le pouvoir, bien que savoir et pouvoir soient inséparables l'un de l'autre, au point que Foucault, à ce niveau, parlera d'un complexe indissociable un système pouvoir-savoir. Qu'est-ce qui peut bien se passer pour qu'à la fin de sa vie il découvre encore une troisième dimension et pourquoi en avait-il besoin? Ce sera tout notre objet.
Voilà, ayez de bonnes vacances, reposez-vous.

II - Le Pouvoir

Capitolo 9. Cours du 07/01/1986[350]

[François Châtelet][351] Beaucoup d'entre vous ont suivi ses cours, à un moment ou à un autre, et ont été marqués par lui, et l'ont aimé. Je crois qu'un hommage à lui rendre, et celui qu'on peut lui rendre, c'est relire ses livres pour en évaluer l'importance, depuis la *Naissance de l'histoire*[352]. Car je crois qu'il a fait réellement une œuvre.

Alors, à partir de maintenant, nous commençons comme la seconde partie de cette étude sur Foucault. Et la seconde partie, c'est le deuxième axe de sa pensée, et ce deuxième axe de sa pensée concerne le pouvoir. Il était exigé par le premier axe, qui concernait le savoir, et tout le trimestre précédent nous avons été comme amenés en effet à voir comment le domaine du savoir exigeait dans des conditions très précises une réponse qui devait venir d'ailleurs. Et nous avons juste pressenti que sans doute, cette réponse qui devait venir d'ailleurs, elle ne pouvait venir que d'une analytique du pouvoir[353], que d'une analyse des rapports de pouvoir. J'essaye de résumer une fois de

350Transcription: Alice Querel, Romain Louveau, Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=437
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=438
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=439
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=440

351Deleuze commemora François Châtelet, morto il 22 dicembre 1985. Châtelet è stato assieme a Michel Foucault e Gilles Deleuze, uno degli animatori dell'Université de Vincennes - Paris VIII. A lui Deleuze ha dedicato il saggio *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Minuit, Paris 1988.

352François Châtelet, *La Naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce*, Minuit, Paris 1961.

353Deleuze introduce uno dei concetti centrali del pensiero di Foucault a partire dalla metà degli anni '70. In SP, il termine "*analytique*" compare come aggettivo, per indicare la minuziosa penetrazione delle relazioni di potere; ad es. alle pp. 200-201: «Traiter les "lépreux" comme des "pestiférés", projeter les découpages fins de la discipline sur l'espace confus de l'internement, le travailler avec les méthodes de répartition analytique du pouvoir, individualiser les exclus, mais se servir des procédures d'individualisation pour marquer des exclusions». L'*analytique du pouvoir* compare per la prima volta in VS, p. 109: «L'enjeu des enquêtes qui vont suivre, c'est d'avancer moins vers une "théorie" que vers une "analytique" du pouvoir: je veux dire vers la définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la détermination des ins truments qui permettent de l'analyser. Or il me semble que cette analytique ne peut se constituer qu'à la condition de faire place nette et de s'affranchir d'une certaine représentation du pouvoir, celle que j'appellerais on verra tout à l'heure pourquoi "juridico-discursive"», e ripresa in conclusione di *L'Occident et la vérité du sexe*, DEII n. 181, pp. 101-106: «Je souhaiterais que cette histoire fragmentaire de la "science du sexe" puisse valoir également comme l'esquisse d'une analytique du pouvoir» (p. 106). In apertura di STT, Foucault chiarisce che «l'analyse de ces mécanisme de pouvoir que l'on a commencée il y a quelques années et qu'on poursuit maintenant, l'analyse de ces mécanisme de pouvoir n'est en aucune manière une théorie générale de ce qu'est le pouvoir» (p. 3). L'*analytique* [sostantivo] *du pouvoir*, ovvero la *philosophie analytique de la politique ,* viene chiarita nel suo riferimento alla filosofia analitica anglosassone, e in particolare alla scuola degli *speech-acts*, nell'importante conferenza del giugno 1978 *La philosophie analytique de la politique*, DEII n. 232, pp. 534-551: «Il y a longtemps qu'on sait que le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas. Alors que le rôle de la science est de faire connaître ce que nous ne voyons pas, le rôle de la philosophie est de faire voir ce que nous voyons. Après tout, dans cette mesure, la tâche de la philosophie aujourd'hui pourrait bien être: qu'en est-il de ces relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes pris et dans lesquelles la philosophie elle-même s'est, depuis au moins cent cinquante ans, empêtrée? Vous me direz que c'est là une tâche bien modeste, bien empirique, bien limitée, mais on a tout près de nous un certain modèle d'un pareil usage de la philosophie dans la philosophie analytique des Anglo-Américains. Après tout, la philosophie analytique anglo-saxonne ne se donne pas pour tâche de réfléchir sur l'être du langage ou sur les structures profondes de la langue; elle réfléchit sur l'usage quotidien qu'on fait de la langue dans les différents types de discours. Il s'agit, pour la philosophie analytique anglo-saxonne, de faire une analyse critique de la pensée à partir de la manière dont on dit les choses. Je crois qu'on pourrait imaginer de la même façon une philosophie qui aurait pour tâche d'analyser ce qui se passe quotidiennement dans les relations de pouvoir, une philosophie qui essaierait de montrer de quoi il s'agit, quelles sont, de ces relations de pouvoir, les formes, les enjeux, les objectifs.

plus ce que nous retenons de l'analyse précédente du savoir.

Le premier point c'est que, les formations historiques se présentent comme des strates, des formations stratifiées. On va voir peut-être que par rapport au problème du pouvoir, cette notion de strate ou de stratification, telle qu'elle apparait très rapidement au début de *L'archéologie du savoir*, prend une importance, prend une nouvelle importance par rapport au problème du pouvoir. Vous le sentez tout de suite, en tous cas il faut le sentir tout de suite, que la question ce serait: et le pouvoir lui, est-ce qu'il est stratifié? Mais enfin, on en est pas encore là. Ces formations stratifiées se présentent comment? Elles se présentent comme de véritables couches sédimentaires. Couches de quoi? Couches de voir et de parler. Les paroles s'entassent, les visibilités s'entassent. Des couches

---

Une philosophie qui porterait par conséquent plutôt sur les relations de pouvoir que sur les jeux de langage, une philosophie qui porterait sur toutes ces relations qui traversent le corps social plutôt que sur les effets de langage qui traversent et sous-tendent la pensée. On pourrait imaginer, il faudrait imaginer quelque chose comme une philosophie analytico-politique. Alors il faudrait se rappeler que la philosophie analytique du langage des Anglo-Saxons se garde bien de ces espèces de qualifications-disqualifications massives du langage comme on trouve chez Humboldt ou chez Bergson-Humboldt pour qui le langage était le créateur de tout rapport possible entre l'homme et le monde, le créateur même, donc, du monde en tant que de l'être humain, ou la dévalorisation bergsonienne qui ne cesse de répéter que le langage est impuissant, que le langage est figé, que le langage est mort, que le langage est spatial, qu'il ne peut donc que trahir l'expérience de la conscience et de la durée. Plutôt que ces disqualifications ou ces qualifications massives, la philosophie anglo-saxonne essaie de dire que le langage ne trompe jamais ni ne révèle jamais non plus. Le langage, cela se joue. Importance, par conséquent, de la notion de jeu. On pourrait dire d'une façon un peu analogue que, pour analyser ou pour critiquer les relations de pouvoir, il ne s'agit pas de les affecter d'une qualification péjorative ou laudative massive, globale, définitive, absolue, unilatérale; il ne s'agit pas de dire que les relations de pouvoir ne peuvent faire qu'une chose qui est de contraindre et de forcer. Il ne faut pas s'imaginer non plus qu'on peut échapper aux relations de pouvoir d'un coup, globalement, massivement, par une sorte de rupture radicale ou par une fuite sans retour. Les relations de pouvoir, également, cela se joue; ce sont des jeux de pouvoir qu'il faudrait étudier en terme de tactique et de stratégie, en terme de règle et de hasard, en terme d'enjeu et d'objectif. C'est un petit peu dans cette ligne que j'ai essayé de travailler et que je voudrais vous indiquer quelques-unes des lignes d'analyse que l'on pourrait suivre» (pp. 541-542). Questa conferenza è richiamata nella lezione del 21 marzo 1979 di NBP, pp. 252-253: «Quand vous prenez la manière dont les Américains ont utilisé la logique, le positivisme logique de l'École de Vienne, pour l'appliquer au discours, que ce soit d'ailleurs le discours scientifique, le discours philosophique ou le discours quotidien, vous y voyez là aussi une espèce de fùtrage, de fùtrage de tout énoncé quel qu'il soit en termes de contradiction, de défaut de consistance, de non sens», e p. 259: «La loi, ce n'est rien d'autre qu'un interdit, et la formulation de l'interdiction, d'une part, bien sûr, c'est une réalité, une réalité institutionnelle. On pourrait dire si vous voulez, en se référant à une autre problématique: c'est un *speech act* qui a un certain nombre d'effets». A proposito di questi passaggi, annotano i curatori di NBP (pp. 269-270, nota 29): «Foucault fait ici référence à la théorie des actes de discours (*speech acts*) développée par J. L. Austin (*How To Do Things with Words*, Londres, Oxford University Press, 1962 / *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970), P.F. Strawson ("Intention and convention in speech-acts", in *Logico-Linguistic Papers*, Londres, Methuen, 1971, p. 149-169), et J.R. Searle (*Speech Acts: An essay in the philosophy of language*, Londres, Cambridge University Press, 1969 / *Les Actes de langage. Essai de philosophie du langage*, trad. [s.n.], Paris, Hermann, Savoir: Lettres, 1972, avec une importante préface de O. Ducrot, *De Saussure à la philosophie du langage*), dans le cadre de la linguistique pragmatique de Wittgenstein. Ces quatre auteurs sont brièvement évoqués par Foucault dans une table ronde, à Rio de Janeiro, en 1973 (DEI n. 139, p. 1499), à propos de «l'analyse du discours comme stratégie» [«Il s'agit, d'un côté, d'une sorte d'analyse du discours comme stratégie, un peu à la manière de ce que font les Anglo- Saxons, en particulier Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. Ce qui me semble un peu limité dans l'analyse de Searle, de Strawson, etc., c'est que les analyses de la stratégie d'un discours qui se font autour d'une tasse de thé, dans un salon d'Oxford, ne concernent que des jeux stratégiques qui sont intéressants, mais qui me paraissent profondément limités. Le problème serait de savoir si nous ne pourrions pas étudier la stratégie du discours dans un contexte historique plus réel, ou à l'intérieur de pratiques qui sont d'une espèce différente de celle des conversations de salon»]. Cf. également, sur cette notion de «*speech act*», *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1969, p. 110-111, et la réponse de Foucault à Searle, avec qui il était en correspondance, quelques semaines après la fin de ce cours: «Quant à l'analyse des actes de langage, je suis tout à fait d'accord avec vos remarques; j'ai eu tort de dire [dans *L'Archéologie du savoir*] que les énoncés n'étaient pas des actes de langage, mais en disant cela je voulais souligner que je les considère sous un angle différent du vôtre» (lettre du 15 mai 1979, citée par H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press / *Michel Foucault. Un parcours*

de voir et de parler.
Deuxième point. Ces couches font appel à deux formes: voir et parler, mais plus précisément, forme du visible et forme de l'énonçable. Et chaque formation stratifiée est faite de l'entrelacement de ces deux formes. Le visible et l'énonçable, ou leur condition formelle, la lumière et le langage.
Troisième point: bien que ces deux formes s'entrelacent pour constituer les formations stratifiées, il y a hétérogénéité des deux formes. Ce sont deux formes irréductibles, sans commune mesure. Le visible n'est pas l'énonçable. Parler n'est pas voir. Si bien que l'entrelacement des deux formes est une véritable bataille et ne peut être conçue que comme étreinte, corps à corps, bataille. Et finalement, pratiquement, est-ce que c'est pas ça qui intéresse Foucault et qui explique beaucoup de son style? A savoir: tout se passe comme si pour lui il s'agissait un peu d'entendre sous le visible des cris, et inversement, arracher aux mots des scènes visibles. Des éclairs sous les mots, des cris sous le visible, perpétuelle étreinte des deux.
On l'a vu ça, à propos de Roussel, de Raymond Roussel, c'est ça qu'il va chercher chez Roussel. Les éclairs, là, qui s'échappent des mots, et chez Brisset – *ô trotteur insolite*, que Foucault commente, plus brièvement qu'il commente Roussel – et chez Brisset, il va chercher des cris sous les mots[354].

J'ouvre une parenthèse très rapide, parce que j'en peu parlé de Brisset, du texte sur Brisset, mais... Brisset, ce livre sur le langage, a de très curieuses opérations qu'on aurait tort de prendre pour des exercices d'étymologie fantaisistes. Il y a une bellespage de Brisset sur le mot saloperie. La démarche de Brisset... qu'est-ce qu'il nous dit Brisset?[355] Il dit: et bien voilà, saloperie c'est quoi? C'est sale, pas propre, sale; eau, e-a-u -– car l'eau c'est l'origine universelle, c'est de là que sortent les grenouilles et nous sommes tous des grenouilles, c'est la grande idée de Brisset, sal-o-prie, être pris. Ça veut dire que les captifs, dans la guerre, les captifs sont mis dans une espèce de... de terrain, humide, ils sont jetés dans de l'eau sale, les captifs sont mis dans l'eau sale : sale-eau-pris. Ils sont pris dans l'eau sale. Voilà. Vous voyez la démarche? Le mot. Si c'était de l'étymologie, ce serait une

philosophique, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, p. 73, n. 1).

354Michel Foucault, *Sept propos sur le septe ange*, DEI n. 73, p. 889: «Autour d'un mot quelconque de la langue, aussi gris qu'on peut le trouver dans le dictionnaire, Brisset convoque, à grand cris allitératifs, d'autres mots dont chacun traîne derrière lui les vieilles scènes immémoriales du désir, de la guerre, de la sauvagerie, de la dévastation – petits criailleries des démons et des grenouilles, sautillant au bord des marécages. Il entreprend de restituer les mots aux bruits qui les ont fait naître, et de remettre en scène les gestes, les assauts. Les violences dont ils forment comme le blason maintenant silencieux. Rendre le dictionnaire au vacarme primitif; retransformer les mots en théâtre, replacer les sons dans ces gorges coassantes; les mêler à nouveau à tous ces lambeaux de chair arrachés et dévorés; les ériger comme un rêve terrible et contraindre une fois encore les hommes à l'agenouillement».

355Deleuze legge questo passo di Brisset: «Voici les salauds pris; ils sont dans la sale eaux pris, dans la salle aux prix. Les pris étaient les prisonniers que l'on devait égorger. En attendant le jour des pris, qui était aussi celui des prix, on les enfermait dans une salle, une eau sale, où on leur jetait des saloperies. Là, on les insultait, on les appelait salauds. Le pris avait du prix. On le dévorait, et pour tendre un piège, on offrait du pris et du prix: c'est du prix. C'est duperie, répondait le sage, n'accepte pas de prix, ô homme, c'est duperie». Foucault lo commenta così: «En chacune de ses apparitions, le mot a une nouvelle forme, il a une signification différente, il désigne une réalité autre. Son unité n'est donc ni morphologique, ni sémantique, ni référentielle. Le mot n'existe que de faire corps avec une scène dans laquelle il surgit comme cri, murmure, commamdement, récit; et son unité, il la doit d'une part au fait que, de scène en scène, malgré la diversité du décor, des acteurs et des péripéties, c'est le même bruit qui court, le même geste sonore qui se détache de la mêlée, et flotte un instant au-dessus de l'épisode, comme son enseigne audible; d'autre part, au fait que ces scènes forment une histoire, et s'enchaînent de façon sensée selon les néecessitées d'existence des grenuilles ancestrales. Un mot, c'est le paradoxe, le miracle, le merveilleux hasard d'un même bruit que pour des raisons différentes, des personnages différents, visant des choses différentes, font retentir tout au long d'une histoire. C'est la série improbable du dé qui, sept fois de suite, tombe sur la même face. Peu importe qui parle, et, quand il parle, pour quoi dire, le même cliquetis, invraisemblablement, retentit. "Voici les salauds pris": cri de guerre sans doute de nos ancêtres nageurs, rugissement de la victoire. Aussitôt la rumeur de la bataille se répand: les messagers tout autour d'eux racontent la défaite des ennemis et comment on s'est emparé d'eux – dans la sale eau; murmure des grenouilles atour du marécage, froissement des roseaux au soir de la bataille, coassante nouvelle. Retentit alors le mot d'ordre; on hâte les préparatifs, les cages s'entrouvrent et se referment, et sur le passage des captifs, la foule crie: "Dans la salle aux pris, dans la salle aux pris"», DEI n. 73, pp. 886-887.

misérable astuce mais c'est mieux que ça, du mot il va arracher une scène visible: le captif là qui baigne dans une espèce de fosse avec de l'eau sale. Donc, et là-dessus, de cette scène visible, il arrache un cri: les vainqueurs, autour de cette fosse, crient normalement «saloperie!». Vous voyez, ils injurient les captifs. De ça, nouveau retour à une scène visible : saloperie devient salle-aux-prix. A savoir la salle, comme ici – aux prix. En effet, on ne se contente pas d'injurier, les vainqueurs ne se contentent pas d'injurier les captifs en disant «saloperie», c'est-à-dire «tu es pris dans l'eau sale, ils les achètent pour en faire des esclaves, ils les achètent dans ce qui est dés lors une salle aux prix» – je m'arrête parce que des comme ça, dans Brisset, ça n'a pas de cesse.
Mais en quoi ce n'est pas un exercice étymologique? Vous voyez, perpétuellement il part des mots, il en extrait une scène visuelle, il bruite la scène visuelle. Le bruitage, le premier bruitage de la scène visuelle, induit une autre scène visuelle, et il va opérer le bruitage de la seconde scène visuelle. C'est un procédé poétique très intéressant qui fait les plus belles pages de Brisset et perpétuellement, il y a cette espèce d'histoire animée qui saute d'un cri à une scène visuelle, à une visibilité, d'une visibilité à un cri, ce pour quoi, évidemment, Foucault ne pouvait pas passer à côté de Brisset. Donc, hétérogénéité des deux formes qui sont perpétuellement en rapport de capture, d'étreinte, de corps à corps, l'une avec l'autre.

Mais, quatrième point, même si on dit, c'est des rapports de bataille, comment le corps à corps est-il possible, comment l'étreinte est-elle possible? Puisque les deux formes sont irréductibles. Et l'on a vu la réponse, au niveau de ce quatrième point, finalement ça ne peut pas être autre chose que ceci la réponse, à savoir: il faut bien qu'il y ait un rapport entre les deux formes sans rapport, le visible et l'énonçable, la lumière et le langage. Il faut bien qu'il y ait un rapport entre ces deux formes sans rapport, dés lors le rapport ne peut venir que d'une autre dimension. C'est une autre dimension qui va faire surgir le rapport dans le non-rapport des deux formes. Vous voyez, si là j'insiste parce que ça va être très important pour nous, même avant qu'on comprenne quoi que ce soit – j'ai plus le choix, il faut que cette autre dimension soit informelle et non stratifiée, sinon ce serait pas une réponse au problème. Ce n'est pas une réponse. Il faut que cette dimension soit une autre dimension que celle du savoir. Et qu'elle se distingue du savoir entre autre chose par ceci : elle ne sera pas stratifiée, elle ne sera pas formelle. En d'autres termes, attendez vous... il ne peut pas y avoir de forme du pouvoir.
Je veux dire, presque, il faut comprendre abstraitement avant de voir concrètement. Et on a vu en dernier point, en effet: pourquoi et comment le savoir se dépassait lui-même vers une autre dimension. Et ça a été l'objet de notre dernière séance: comment le savoir se dépasse vers une autre dimension? Et la réponse à laquelle... et c'était l'analyse sur laquelle on a terminé, de "A, Z, E, R, T". Et l'analyse de cet exemple insolite, A, Z, E, R, T, qui était comme la contribution propre de Foucault à côté des exercices de Roussel et des exercices de Brisset, ces très curieuses pages de Foucault quand il s'ébat dans Azert Azert, en disant: mais voilà vous demandez un exemple d'énoncé, je vous le donne: A, Z, E, R, T. Et puis allez vous faire voir. Et bien, à mon avis, il savait où ça le menait.
A savoir, ça le menait à l'idée suivante que la frontière, la distinction à faire, ne passe pas entre l'énoncé et ce qu'il désigne, ni même entre l'énoncé et ce qu'il signifie. Mais alors entre quoi passe la frontière? La frontière passe entre l'énoncé et ce qu'il incarne, ou ce qu'il actualise. Et qu'est-ce qu'il actualise? Qu'est-ce que c'est ça, cette frontière entre l'énoncé et ce qui l'actualise? L'énoncé se définit par une régularité c'est-à-dire est l'analogue d'une courbe. Mais qu'est-ce que fait une courbe?
Elle régularise des rapports entre points singuliers, elle régularise des rapports entre singularités. Azert régularise des rapports entre points singuliers, c'est-à-dire les rapports entre les lettres dans la langue française et les doigts, entre la fréquence des lettres, les voisinages de lettres, et les rapports de doigts. Voilà des rapports entre singularités. "A, Z, E, R, T" est l'énoncé, comme la courbe qui passe des voisinages de ces singularités. En d'autres termes, l'énoncé "A, Z, E, R, T" renvoie à quoi?

Il actualise des rapports de force. Ces rapports de force, c'est des rapports de force entre les lettres et les doigts dans la langue française. Je dirais exactement: voilà comment le savoir se dépasse vers le pouvoir.
Pourquoi? Parce que le pouvoir est rapport, et que le rapport de pouvoir, c'est strictement la même chose qu'un rapport de force[356]. Et chez Foucault, rapport de pouvoir, au singulier, et rapports de force, au pluriel, sont strictement synonymes. Si le savoir se dépasse vers le pouvoir, c'est dans la mesure où les relations des deux formes – forme du visible et forme de l'énonçable – c'est dans la mesure où la relation des deux formes se dépasse vers des rapports de force qu'elle incarne. Si bien qu'on a la formule abstraite du rapport savoir-pouvoir, avant de comprendre concrètement de quoi il s'agit dans le pouvoir.
Et vous voyez l'importance alors, pour tout notre avenir, de la remarque de Foucault: l'énoncé comme élément du savoir, l'énoncé est toujours un rapport avec autre chose, bien que cette autre chose s'en distingue infiniment peu. Ça revient exactement à dire : les relations de savoir sont fondamentalement en rapport avec autre chose qui sont les rapports de pouvoir. Bien que les deux, rapport de pouvoir et relations de savoir, se distinguent infiniment peu. L'autre chose, presque semblable. Seulement c'est un "presque". D'où notre problème devient bien: qu'est-ce que c'est le pouvoir? On sait déjà la réponse fondamentale de Foucault: le pouvoir est rapport, tout comme le savoir est relation de forme, le pouvoir est relation de forme, le pouvoir est relation de force. Vous me direz c'est pas très fort, le pouvoir est rapport de force. Ça dépend, ça dépend on va voir. On va voir. Et puis faut qu'on pense, que si on avait compris ce que signifie rapport de force, la conception du pouvoir en aurait été radicalement changée.
Or, vous direz à bon droit: «Mais c'est pas le seul à avoir défini le pouvoir par des rapports de force», heureusement. Si il y a de l'originalité de Foucault à ce niveau, c'est au de la conception du

356Deleuze fa un implicito riferimento alla conferenza, che citerà più volte nel corso: *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, pp. 1041-1062: «De ce pouvoir il faut distinguer d'abord celui qu'on exerce sur les choses, et qui donne la capacité de les modifier, de les utiliser, de les consommer ou de les détruire – un pouvoir qui renvoie à des aptitudes directement inscrites dans le corps ou médiatisées par des relais instrumentaux. Disons qu'il s'agit là de "capacité". Ce qui caractérise en revanche le "pouvoir" qu'il s'agit d'analyser ici, c'est qu'il met en jeu des relations entre individus (ou entre groupes). Car il ne faut pas s'y tromper: si on parle du pouvoir des lois, des institutions ou des idéologies, si on parle de structures ou de mécanismes de pouvoir, c'est dans la mesure seulement où on suppose que "certains" exercent un pouvoir sur d'autres. Le terme de "pouvoir" désigne des relations entre «partenaires» (et par là je ne pense pas à un système de jeu, mais simplement, et en restant pour l'instant dans la plus grande généralité, à un ensemble d'actions qui s'induisent et se répondent les unes les autres). Il faut distinguer aussi les relations de pouvoir des rapports de communication qui transmettent une information à travers une langue, un système de signes ou tout autre médium symbolique. Sans doute communiquer, c'est toujours une certaine manière d'agir sur l'autre ou les autres. Mais la production et la mise en circulation d'éléments signifiants peuvent bien avoir pour objectif ou pour conséquences des effets de pouvoir, ceux-ci ne sont pas simplement un aspect de celles-là. Qu'elles passent ou non par des systèmes de communication, les relations de pouvoir ont leur spécificité. "Relations de pouvoir", "rapports de communication", "capacités objectives" ne doivent donc pas être confondus. Ce qui ne veut pas dire qu'il s'agisse de trois domaines séparés; et qu'il y aurait, d'une part, le domaine des choses, de la technique finalisée, du travail et de la transformation du réel; de l'autre, celui des signes, de la communication, de la réciprocité et de la fabrication du sens; enfin, celui de la domination des moyens de contrainte, de l'inégalité et de l'action des hommes sur les hommes. Il s'agit de trois types de relations qui, de fait, sont toujours imbriquées les unes dans les autres, se donnant un appui réciproque et se servant mutuellement d'instrument. [...] En fait, ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses: elle force, elle plie, elle brise, elle détruit: elle referme toutes les possibilités ; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la passivité; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir que "l'autre" (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles», pp. 1052-1055.

rapport de force qu'il faut la chercher. Voilà, j'ai essayé de regrouper notre acquis, alors là je lance un vif appel: est-ce qu'il y a des problèmes sur tout ce qui s'est passé au 1er trimestre ou bien est-ce que tout va bien? Il y a une autre question: est-ce que dans votre lecture de Foucault vous êtes en accord avec la façon dont est représenté le problème du savoir? Mais ça on va le garder pour la fin de l'année si... je sais pas. Enfin c'est maintenant qu'il faudrait parler si vous en avez envie. Vous en avez pas envie... Bien... Ah ! ouais !

Question: [mal audible] Le terme de formation discursive n'a jamais figuré dans votre analyse. Vous parlez de formation historique...
Deleuze. C'est pas faux. Jamais c'est peut-être un peu sévère. Il me semble que j'en ai parlé, je préfère... j'espère que ça y est aussi parfois, j'ai plutôt employé le terme "régime d'énoncé". Régime d'énoncé, ouais. Je vais vous dire pourquoi, je crois... pourquoi en effet vous avez tout a fait raison. Mais enfin on fait toujours son choix dans la terminologie. En revanche, il emploie très très rarement le mot strate, et j'y ai donné une importance essentielle à strate. Évidemment, c'est des petits choix qu'on fait, comme ça.
Mais j'ai une raison pour laquelle j'ai très peu, en effet, parlé de formation discursive: c'est que je redoute un peu, en effet, l'ambiguïté à cet égard. Au contraire, je suppose que Foucault aimait beaucoup l'ambiguïté a cet égard. Car, "discursive" a un sens précis en français, et dans la terminologie philosophique. C'est un certain régime de déduction, un certain régime déductif, qui définit un discours. Et lui-même reprendra le mot "discours", par exemple dans un titre: *L'ordre du discours*. Il va de soi qu'il se fait des discours une conception complètement nouvelle. Et en quoi consiste la nouveauté de la formation du discursif chez Foucault? C'est que une formation discursive, c'est une famille d'énoncés. Alors, une fois dite, il se fait de l'énoncé une conception paradoxale et complètement nouvelle. Alors, "discursif" c'est chez lui une certaine manière de faire passer sa conception de l'énonciatif.
Du coup, moi j'avais pas de raison, il me semble, de reprendre le terme discursif chez lui, parce que c'est un terme de malice. C'est une espèce de mot relativement neutre, où on peut mettre beaucoup de choses, et par lequel il fait passer son truc à lui, à savoir les énoncés, la famille d'énoncés, le régime d'énoncés. Mais presque chaque fois que j'ai parlé de «famille d'énoncés», vous pouviez dire «formation discursive». Et ce que j'ai essayé de montrer, c'est en quoi une famille d'énoncés chez Foucault - qui ne se définissait aucunement par une ressemblance des énoncés entre eux, mais presque par la possibilité de prolonger les séries de singularité, ce qui est pas tout à fait différent – était une conception encore plus originale. Alors, en effet, "formation discursive" c'est famille d'énoncés. Mais votre remarque est tout à fait juste. Dans bien d'autres cas, il me semble, je suis amené à faire... Chacun sa lecture. Je suis amené à privilégier certains termes, euh... je ne sais pas, je sais pas.

Ça se reproduira pour le pouvoir sûrement. Il y a un... il y a une page de Foucault où il emploie une fois un mot qui me parait tellement important, tellement éclaircissant pour l'ensemble de sa théorie, c'est le mot "diagramme". Et j'insisterai énormément sur le diagramme, bien que... bien que le mot ne soit employé par Foucault que une fois mais dans une page essentielle[357]. Alors tout dépend aussi, là vous savez, chacun de nous est comme ça... Si on est amené à privilégier certains termes par rapport à d'autres quand nous lisons, c'est aussi dans la mesure où nous accordons à telle page ou à telle page, une importance décisive. Un livre, il n'est jamais homogène, un livre il est fait de temps forts et de temps faibles, les temps faibles étant parfois géniaux. Je parle rythmiquement, les temps faibles au sens rythmique. Alors, euh.. c'est évident que deux personnes qui lisent avec passion un livre, il suffit que la passion soit là, je suis pas sûr que la distribution des temps forts et des temps faibles, soit la même dans deux lectures. Si bien que les différences entre lectures, elles

357Deleuze si riferisce a SP, p. 207; in realtà anche in SP, p. 174. Cfr. altresì l'intervista *La scène de la philosophie*, DEII n. 234, pp. 582-583, dove Foucault approva l'uso del termine da parte dell'intervistatore.

précèdent de beaucoup, vous savez, les problèmes d'interprétation. Les différences entre lectures, quand un livre est riche, et beau, elle se passent déjà au niveau du rythme de la lecture. Et vous avez beau lire tout bas, il y a pas de lecture qui ne soit rythmique, c'est à dire avant même que vous ayez compris ce dont il était question, il y a des signaux qui vous parviennent, et ces signaux c'est des trucs qui, comme des petites lampes, qui s'allument et que vous vous dîtes: «ah là, c'est quelque chose d'important». Et c'est vrai que la lecture c'est tout un exercice respiratoire, un exercice rythmique, avant d'être un exercice intellectuel. Et là, les critères du choix pour quelqu'un, pour dire: «ah là, c'est essentiel», c'est pas parce que l'auteur a mis en italique des phrases, parce que quand il met en italique, ça veut dire que c'est sa lecture à lui, ça veut dire qu'il est en train de se lire lui-même, et que il s'adresse à son lecteur en disant: «ça c'est important». Alors il faut l'écouter, parce qu'il a quand même un point de vue privilégié, l'auteur. C'est lui qui sait, hein. Mais vous êtes souvent amenés à déporter les italiques, alors ça, il y a une question, de ce thème du rythme, la distribution des temps forts et des temps faibles, qui fait que encore une fois, l'interprétation découle de cette rythmique. C'est même par là que le lecteur, il participe quand même à la création de l'auteur. C'est un peu comme quand, vous savez, quand vous lisez de la philosophie, ou à plus forte raison quand vous lisez de la littérature, c'est très proche de lorsque vous écoutez de la musique. A la lettre, vous n'entendez pas de la musique si vous ne saisissez pas le rythme. Ou même parfois autre chose. On a souvent dit, et ça me parait d'une justesse évidente: on n'entend pas Mozart, on n'entend pas la lettre si l'on est pas sensible à la distribution des accents. Si vous ne répartissez pas les accents, Mozart, à la limite, est un médiocre musicien. C'est un musicien de l'accent. Vous pouvez ne pas le percevoir à la lettre. Mais dans la littérature et dans la philosophie c'est comme ça aussi. Je pense à un auteur comme Leibniz, vous prenez une page de Leibniz, mais avant même, en la lisant, vous ne pouvez pas ne pas vous demander à quelle hauteur est-ce, comme une musique, à quelle hauteur, à quel niveau. Comme une pensée à toujours plusieurs niveaux, elle s'expose à plusieurs niveaux. Lire, c'est assigner telle page à tel niveau, telle page à tel niveau.

Alors, en effet, je reprends Foucault, "formation discursive", je tombe sur "formation discursive", moi je le mettrais au plus bas niveau, pas du tout que ce soit une mauvaise notion, mais c'est une notion piège. Je conçois très bien quelqu'un qui, au contraire, en ferait le centre. Ce serait une tout autre distribution des rythmes, et des temps forts et des temps faibles. C'est pour ça que la seule chose que je prétends moi, c'est pas du tout vous imposer une lecture, c'est vraiment vous en proposer une, pour que vous vous fassiez la vôtre. Et comprenez que à ce moment-là ça servirait pas, ce que vous m'avez pas dit du tout, vous avez eu cette gentillesse, ça montrait que votre question était parfaite, ça servirait pas de me dire: «mais là t'as tort». Si vous distribuez autrement les accents dans votre lecture, évidemment ya des lectures intenables, ya des lectures intenables, toujours, c'est des lectures qui banalisent, c'est des lectures qui transforment les choses nouvelles en choses toutes faites, voyez ce que les imbéciles disent aujourd'hui sur Foucault. Alors à ce moment-là, faut dire, c'est pas des lectures intenables, c'est des non-lectures. Ils ont jamais lu, ils savent pas lire. Tout comme il y a des gens qui ne savent pas entendre de la musique (je le dis d'autant plus gaiement que j'en suis un), c'est un sens qui vous manque.
Ce qui est embêtant c'est de faire un livre sur Foucault lorsque toute lecture vous manque, c'est fâcheux. Mais sinon, toutes les lectures qui sont des lectures sont bonnes. Voilà. Alors on y va.

Surtout que dans cette histoire... non, je termine encore les remarques générales en disant: tout ce qu'on a trouvé d'une certaine manière, et là aussi c'est une question de rythme ici, tout ce qu'on a trouvé au niveau de l'axe du savoir, va comme se déplacer au niveau de l'autre axe, l'axe de pouvoir. Et prendre de nouvelles résonances. A savoir, au niveau de l'axe du savoir, on avait trouvé quoi? On avait trouvé trois choses qui concernaient les deux formes du savoir. A savoir, première chose: il y a différence de nature ou hétérogénéité des deux formes; deuxième chose: ça n'empêche qui il y ait présupposition réciproque et étreintes mutuelles, le visible suppose l'énonçable et l'énonçable

suppose le visible, les deux, corps à corps, perpétuellement; et la troisième chose, ça n'empêche pas enfin qu'il ait pris ma place sur l'autre: à savoir, primat de l'énoncé sur la visibilité.
Il fallait maintenir ces trois accents toniques: hétérogénéité, présupposition réciproque, primat. Primat de l'un sur l'autre. Et bien ces trois thèmes, ces trois accents, on va les retrouver cette fois-ci au niveau des rapports pouvoir-savoir. Et il faudra bien qu'entre le pouvoir et le savoir il y ait hétérogénéité, différence de nature, d'une certaine manière non-rapport. Il faudra bien aussi qu'il y ait présupposition réciproque: pas de savoir sans pouvoir et pas de pouvoir sans savoir. Il faudra bien encore qu'il y ait primat de l'un sur l'autre, à savoir que ce soit le pouvoir qui soit déterminant. Et s'il y a hétérogénéité, vous voyez tout de suite ce que ça veut dire.
A savoir, le pouvoir en lui-même n'est pas su, il n'est pas objet de savoir. Mais dans le premier trimestre j'avais fait un rapprochement entre Foucault et Kant, au niveau précisément de l'irréductibilité de l'hétérogénéité des deux formes, qui chez Kant n'étaient pas le visible et l'énonçable, mais étaient l'intuition et l'entendement. Là, je pourrais faire également un rapprochement avec Kant. Car Kant est sans doute le premier à avoir posé une différence de nature entre deux fonctions de la raison. Une hétérogénéité radicale ente deux fonctions de la raison. Et ces deux fonctions de la raison, il les appelait "raison pratique" et "raison théorique". Et les deux étaient hétérogènes, et pourtant la raison pratique avait le primat sur la raison théorique. Elle était déterminante. Et le primat de la raison pratique devait être un thème fondamental de Kant.
Et pourtant, l'hétérogénéité des deux fonctions de la raison (fonction pratique et fonction théorique) entrainait quoi? Que la raison pratique ne soit pas connue et ne donne rien à connaitre. La raison pratique était déterminée par la loi morale selon Kant, mais la loi morale, elle, n'était pas connaissance ni objet de connaissance. Il n'y avait rien à connaitre dans le domaine de la raison pratique. Chez Foucault c'est différent parce que les deux, aussi bien le savoir que le pouvoir, se réfèrent à des pratiques. Pour Foucault il n'y a que des pratiques. Reste que les deux pratiques, pratique du savoir et pratique du pouvoir, sont irréductibles. Si bien que le pouvoir ne peut pas être su. Et pourtant il y a présupposition réciproque. Ou du moins le pouvoir sera indirectement su, il sera indirectement su, il sera su, dans les relations de savoir. C'est le savoir qui nous donnera un savoir du pouvoir. Bon vous voyez tous les thèmes là qu'on a trouvés comme rapport entre les deux formes du savoir vont se déplacer suivant l'autre axe. Si bien que si j'avais à présenter la pensée de Foucault, pour le moment, j'aurais comme les deux axes, avec déplacement, d'un type de problème, d'un axe à l'autre, axe du savoir, axe du pouvoir.
Qu'est-ce qu'il se passe maintenant? Apparait un troisième axe. Il aura fallu que quelque chose apparaisse insuffisant à Foucault dans la distribution des deux axes, qu'un problème plus ou moins urgent devienne pour lui de plus en plus urgent, pour qu'il ajoute ce troisième axe, et fasse un remaniement de sa pensée à la fin. Mais on en est pas là, quoi que, on l'a déjà abordé, et ce que je voudrais c'est que tout ce moment où on va rester sur le problème du pouvoir, vous sentiez à plusieurs occasions, comment se profile, mais de manière même très confuse, la nécessité d'un troisième axe. Mais pour le moment on va se battre avec les deux axes, c'est à dire cette espèce d'excroissance sur le savoir: l'axe du pouvoir, qui vient donc recouper l'axe du savoir. Ce sera de plus en plus une pensée en trois dimension, dès qu'il aura trouvé trois dimensions.

Et bien, qu'est-ce que le pouvoir? Là je voudrais aujourd'hui que, presque, on en reste à ce que Foucault n'a pas fait. A savoir un exposé des principes du pouvoir. Et pourquoi il n'a pas fait un exposé des principes? Parce que d'une certaine manière, c'est évident, d'une certaine manière toute sa pensée consiste à dire: le pouvoir n'a pas de principe. Mais enfin, dire le pouvoir n'a pas de principe... Et en plus il voulait, et lui a choisi alors, dans la rédaction de ces livres, il a choisi le point de vue de l'immanence. A savoir le pouvoir est pris dans des rapports de savoir. Donc il faut le saisir dans son immanence au savoir. Mais, on l'a su depuis le début, l'immanence n'empêche pas la différence de nature entre pouvoir et savoir. Si bien que si moi je prends l'autre possibilité, je mettrai l'accent sur la différence de nature entre pouvoir et savoir. Et à ce moment-là, je suis en droit

d'essayer, à partir des textes de Foucault, de dégager des principes du pouvoir. Simplement, la seule tache pour moi ce sera de ne pas oublier, à chaque instant, que tout ça c'est très bien, mais ça n'empêche que le pouvoir n'existe que dans ces relations d'immanence au savoir.
Vous voyez, Foucault dans ses textes, je crois, privilégie les relations d'immanence au savoir mais n'en maintient pas moins qu'il y a différence de nature entre pouvoir et savoir. Moi je voudrais, pour éclaircir la pensée de Foucault, et uniquement dans ce but, je voudrais faire l'inverse. Mettre l'accent sur la différence de nature, sans oublier une fois qu'il y a l'immanence. Et bien quand je dis... donc, principe du pouvoir ça revient à dire quoi? C'est déjà, qu'est-ce que le pouvoir? Est-ce que c'est une question légitime? Je veux dire, le pouvoir, est-ce qu'il est justiciable de la question qu'est-ce que?

Une fois dit que le pouvoir c'est comme le savoir, c'est une pratique. En d'autres termes, pour le prendre au sérieux, le pouvoir ça se pratique. Vous me direz la savoir aussi, oui, d'accord, mais on l'a vu, le savoir ça se pratique, c'est voir et parler, et rien ne préexiste à voir et à parler. Et bien le pouvoir aussi ça se pratique, simplement c'est deux pratiques qui diffèrent en nature. Il suffit de dire que la que la question «qu'est-ce que le pouvoir?» renvoie à une pratique[358].
Il faut que l'inspiration de la question soit elle-même pratique. L'inspiration de la question est elle-même pratique, ça veut dire quoi? Ça veut dire: qu'en est-il aujourd'hui? Et là, on touche quelque chose sur la méthode de Foucault. Jamais Foucault n'a posé, d'une certaine manière, n'a posé autre chose que des problèmes historiques. Et pourtant, jamais Foucault n'a posé un problème historique sans que le centre de sa pensée ne concerne aujourd'hui, ici et maintenant.
Pourquoi admire-t-il Kant? Sans doute il admire Kant pour l'ensemble de sa philosophie. Mais il admire particulièrement Kant parce que Kant, selon Foucault, a été sans doute un des premiers philosophes à poser la question du sujet dans les coordonnées ici maintenant[359]. Et que le sujet

358In *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, Foucault afferma infatti, ripercorrendo i propri studi: «Dans la deuxième partie de mon travail, j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les "pratiques divisantes". Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le "gentil garçon" illustre cette tendance». E aggiunge: «Enfin, j'ai cherché à étudier – c'est là mon travail en cours [1982] – la manière dont un être humain se transforme en sujet; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une "sexualité". Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches» (p. 1041).

359Cfr. *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1050-1051: «À la fin du XVIIIe siècle, Kant publie dans un journal allemand le "Berliner Monatschrift" – un texte très court, qu'il intitule *Was heisst Aufklärung?*. [...] Lorsque Kant demande, en 1784: "Was heisst Aufklärung?", il veut dire: "Qu'est-ce qui se passe en ce moment? Qu'est-ce qui nous arrive? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous vivons?" Ou, pour dire les choses autrement: "Qui sommes-nous?" Qui sommes-nous en tant qu'Aufklärer, en tant que témoins de ce siècle des Lumières? Comparons avec la question cartésienne: qui suis-je? Moi, en tant que sujet unique, mais universel et non historique? Qui suis-je, je, car Descartes c'est tout le monde, n'importe où et à tout moment. Mais la question que pose Kant est différente: qui sommes-nous, à ce moment précis de l'histoire? Cette question, c'est à la fois nous et notre situation présente qu'elle analyse». Il confronto Descartes-Kant viene ripreso nell'intervista di Berkeley dell'aprile 1983, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, DEII n. 344, pp. 1428-1450: «Avec Descartes, l'évidence immédiate est suffisante. Après Descartes, on a un sujet de connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance. On a beaucoup discuté au siècle des Lumières pour savoir si ces deux sujets étaient différents ou non. La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il était universel, pouvait être un sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique précisément ce rapport à soi que Kant propose dans la *Critique de la raison pratique*» (pp. 1449-1450). Queste riflessioni di Foucault su Kant si collocano fra la lezione del 3 febbraio 1982 di HS: «Alors il me semble qu'on a çhez Descartes d'une façon très claire, avec, si vous voulez, chez Kant le tour de spire supplémentaire qui consiste à dire: ce que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître» (p. 183), e *Qu'est-ce que les Lumières?*, DEII n. 339, pp. 1381-1397: «Dans le texte sur l'*Aufklärung,* la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence: quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier» (p. 1383). Ma è importante sottolineare che il progetto di lavoro su Kant e l'*Aufklärung* era stato esposto da Foucault nella conferenza (non compresa nei DE perché Foucault non fece in tempo a rivedere il testo) del 27 maggio 1978 *Qu'est-ce que la critique?*, "Bullettin de la société

transcendantal, le sujet universel chez Kant, est inséparable d'un sujet ici et maintenant, c'est à dire: qu'en est-il aujourd'hui, au moment de Kant, qu'en est-il au siècle des lumières? Et il oppose Kant à Descartes en disant: Descartes en restait à un moi universel. Le sujet du cogito c'est un sujet quelconque, tandis que le sujet kantien sera toujours un sujet du moi au siècle des lumières. Et pourquoi est-ce que le problème historique pour Foucault est fondamentalement lié à la question «qu'en est-il aujourd'hui?»? Précisément par la notion de pratique. C'est la notion de pratique, c'est la pratique, qui est la seule continuité de l'Histoire jusqu'à maintenant, jusqu'à présent. C'est l'enchaînement des pratiques qui est la seule continuité historique. Compte tenu des ruptures, des mutations de pratiques, etc., c'est l'élément pratique qui va de l'ancien temps, qui va du passé au maintenant.

Ce qui me permettrait de répondre à une question, moi qui m'intéresse beaucoup, c'est: en quel sens ce qui ne fait pas partie explicitement d'une oeuvre – c'était une question que Foucault avait très bien posée, Klossowski aussi à propos de Nietzsche – en quel sens les lettres de Nietzsche par exemple font-elles partie de l'oeuvre? Est-ce qu'elles en font partie, est-ce qu'elles en font pas partie? La question que je poserais c'est: en quel sens les entretiens de Foucault font-ils ou ne font-ils pas partie de son oeuvre? Si se posait le problème d'une publication des entretiens: quel sens est-ce qu'ils ont? Ça me paraît évident. Les entretiens développent toujours le ici-maintenant qui correspond à un livre. Le livre lui portant sur une période historique. Si bien qu'il y a une corrélation stricte entre les entretiens et les livres. Et c'est la ce que je voudrais commencer avant même de commencer vraiment mon analyse, c'est ça que je voudrais développer l'importance de ces deux questions: comment ça se passe à telle époque? Qu'en est-il aujourd'hui?
Il y aura continuité mais une espèce de continuité souterraine. Et il y a que la pratique qui peut faire saisir cette continuité - c'est pas une continuité réflexive. C'est pour ça qu'il n'en parlera pas dans ses livres. Mais l'actualité de ses livres vient de ce que le ici-maintenant s'impose de toute évidence. Si bien que la cohérence de Foucault du point de vue de sa vie, de son oeuvre, m'apparaît très claire. Qu'est-ce qui se passe?
Je prends *Surveiller et Punir*. *Surveille et Punir*, on l'a vu, traite d'une durée courte (fin du 18ème début du 19ème siècle). Il s'agit de quoi? Il s'agit du droit pénal et de la prison. Bon. Parrallellement, dans les entretiens de cette époque, de quoi s'occupe Foucault? La prison aujourd'hui[360]. Pratiquement, *Surveiller et Punir* peut être considéré comme le livre auquel répond

française de Philosophie", n. 2, 1990, pp. 35-63: la "procédure d'analyse" proposta da Foucault «pourrait prendre pour entrée dans la question de l'*Aufklärung* non pas le problème de la connaissance, mais celui du pouvoir; elle avancerait non pas comme une enquête en légitimité, mais comme quelque chose que j'appellerais une épreuve d'*événementialisation* [...]: d'abord prendre des ensembles d'éléments où l'on peut repérér en première approche [...] des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus de connaissance. [...] Ce qu'on cherche alors n'est pas de savoir ce qui est vrai ou faux, fondé ou non fondé, réel ou illusoire, scientifique ou idéologique, légitime ou abusif. On cherche à savoir quels sont les liens, quelles sont les connexions qui peuvent être repérés entre mécanismes de coercition et éléments de connaissance [...]. La question serait plutôt celle-ci: comment l'indissociabilité du savoir et du pouvoir dan le jeu des interactions et des stratégies multiples peut-elle induire à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité et un champ de possibles [...]? De quelle façon les effects de coercition propres à ces positivités peuvent-ils être [...] inversés ou dénoués à l'intérieur d'un champ stratégique concret, de ce champ strategique concret qui les a induits, et à partir de la décision justement de n'être pas gouverné? [...] Et s'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisoire de n'être pas gouverné, cette volonté décisoire, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité» (pp. 47-48, 52-53).

360Nel 1975, anno della pubblicazione di SP, Foucault pubblica la *Préface*, in Jackson, *Leurs prisons. Autobiographies de prisonniers américains*, DEI n. 144, pp. 1555-1559 (interviste a detenuti del Texas effettuate da Bruce Jackson); *Des supplices aux cellules*, DEI n. 151, pp. 1584-1588; *Sur la sellette*, DEI n. 152, pp. 1588-1593; *La prison vue par un philosophe français*, DEI n. 153, pp. 1593-1599; *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, DEI n. 156, pp. 1608-1621; *Pouvoir et corps*, DEI n. 157, pp. 1622-1628; *Aller à Madrid*, DEI n. 158, pp. 1628-1630 (di ritorno da Madrid, dopo essere stato espulso assieme a una delegazione composta da Costa-Gavras, Régis Debray, Jean Lacouture, père Laudouze, Claude Mauriac e Yves Montand dopo aver tenuto una conferenza stampa nella quale denunciavano i tribunali speciali del regime franchista che avevano condannato a morte undici militanti della

quelle pratique?

Foucault forme à cette époque-là, autour de 70, un groupe dit "gauchiste" qui je crois a eu beaucoup d'importance parce que ça a été la seule formation après 68, il me semble, à avoir fonctionné ou a avoir proposé un fonctionnement très particulier – là aussi c'est une question de pratique – et ce groupe c'est le *Groupe Information Prison* (GIP). Je dis que c'est le seul groupe gauchiste qui ait fonctionné, peut être que j'exagère – il a essaimé en tout cas, puisque sur le modèle du GIP s'est constitué un *Groupe Information Psychiatrie*, des *Groupe Information Émigrés*, et à ce moment là il y a eu de grands foisonnements.[361]

Ce qu'il n'y a de pas bien, n'est-ce pas, chez ceux qui parlent aujourd'hui de mai '68, c'est qu'ils en font un espèce de phénomène intellectuel en oubliant que ce fut un phénomène mondial et de pratique mondial[362]. Et que mai '68 ça a été l'expression en France de quelque chose... qui se passait ou qui se passerait en Italie au japon, en Amérique etc. et qu'on ne peut maintenant penser cette période si on ne la mondialise pas. Or, je dis que, après '68, qu'est ce qui se passe ? Il y avait re-formation de groupes relativement centralisés. Je me rappelle la Gauche Prolétarienne[363] était très centralisée. Il y avait des chefs là dedans. *[rires]* Des chefs qui voulaient du sang. Qu'est-ce qu'a fait Foucault à cette époque? Je parle de pratique mais je crois que c'est pas manière de faire une parenthèse, c'est que c'est très difficile de comprendre, de vivre aujourd'hui si vous avez pas un peu le pressentiment que c'est ce qui est toujours resté pour nous problème pratique. J'ai le sentiment que il y a eu d'abord une évaluation chez Foucault: à savoir – évaluation pratique: "quelque chose va se passer dans les prisons".
Bon: c'est une évaluation politique. À mon avis c'est très difficile de comprendre quoi que ce soit en politique sans être traversé par ces évaluations: qu'est-ce qui va se passer hein? L'impression que quelque chose allait se jouer, se passer dans les prisons... Vous me direz: «c'est pas difficile, il y avait eu des mouvements». Oui les mouvements commençaient. Mais je recommence la même chose que pour la lecture: ce qui est difficile, c'est de dire: «ah bah oui ça c'est important»... «ça ça va pas avorter». Il y a eu une grande évaluation de Foucault se disant «là il y a quelque chose». Comme si dans la torpeur de l'après '68, bizarrement, un foyer se rallumait mais dans les prisons. Ça avait été précédé par le grand mouvement des prisons en Amérique. Foucault travaillait sur les prisons, travaillait théoriquement sur la prison ou il avait l'air de travailler théoriquement sur la prison au 18/19ème, il était très sensible au mouvement des prisons en Amérique, il était très sensible à l'affaire Jackson qui a l'époque avait une grande importance, et il pressentait... quelque chose va se passer en France.

Et son idée de la formation du GIP c'est quoi? Et bien c'est faire un groupe non centralisé. Bon. Par

resistenza anti-franchista; Yves Montand aveva letto un appello firmato da Aragon, François Jacob, André Malraux, Pierre Mendès France e Jean-Paul Sartre); *Asiles Sexualité. Prisons*, DEI n. 160, pp. 1639-1650. Il suo primo testo del 1976, *Une mort inacceptable*, DEII n. 166, pp. 7-9, era sulla morte in carcere del detenuto Patrik Mirval.

361 Sulla nascita del GIP si veda il *Manifeste ronéotypé* (firmato J.-M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet, letto da M. Foucault l'8 febbraio 1971 alla Chapelle Saint-Bernard de Montparnasse), DEI n. 86, pp. 1042-1043 (alla p. 1042 una lunga nota storica sulla genesi del Groupe); *Sur les prisons*, DEI n. 87, pp. 1043-1044; *Enquête sur les prisons brisons les barreaux du silence*, DEI n. 88, pp. 1044-1050: «L'institution prison, c'est pour beaucoup un iceberg. La partie apparente, c'est la justification: "Il faut des prisons parce qu'il y a des criminels". La partie cachée, c'est le plus important, le plus redoutable: la prison est un instrument de répression sociale. Les grands délinquants, les grands criminels ne représentent pas 5% de l'ensemble des prisonniers. Le reste, c'est la délinquance moyenne et petite. Pour l'essentiel, des gens des classes pauvres. Voici deux chiffres qui donnent beaucoup à réfléchir: 40 % des prisonniers sont des prévenus dont l'affaire n'est pas encore jugée, environ 16% sont des immigrés. La plupart des gens ignorent cela, car on justifie toujours l'existence des prisons par l'existence des grands criminels» (p. 1047).

362 Deleuze riprenderà i temi che comincia a trattare qui nella lezione 12.

363 Organizzazione politica maoista, nella quale militarono fra gli altri Jean-Claude Miller e André Glucksmann; il suo giornale, "La Cause du peuple", poi fusosi con *J'accuse*, ha avuto come direttore responsabile Jean-Paul Sartre; da "La Cause du peuple" è poi nato il quotidiano "Libération".

là c'est une descendance de '68.
'68 se présente comment? Un mouvement non centralisé, qui se voulait un mouvement non centralisé. Disons tout de suite: un nouveau type de lutte. Guattari avant '68 avait lancé, ce qui était une interprétation déjà de formes de luttes qui surgissaient, l'idée de luttes "transversales", par opposition aux luttes centralisées de type classique (c'est à dire centralisées autour d'un syndicat, autour d'un parti – il s'agissait évidemment du parti communiste et de la CGT). Les luttes transversales... il semble que mai '68 a été l'éclatement d'un réseau transversal où les luttes cessaient d'être centralisées. Donc un nouveau type de lutte, on va voir l'importance que ça a quand on va revenir à la théorie. Et le GIP s'est formé comment, qu'est-ce que c'est une lutte transversale par opposition aux luttes centralisées? C'est une lutte où il n'y a pas de représentants. Personne ne se fait représenter. Personne ne peut dire je représente ceux-ci. Comprenez... si vous croyez à la philosophie, vous ne penserez jamais que – lorsqu'on parle d'une critique de la représentation aujourd'hui – vous penserez pas que c'est une affaire d'intellectuels. On ne peut pas critiquer la représentation si on est pas sensible à la pratique qu'entraîne une telle critique. Et la pratique qu'entraîne une telle critique est très simple, elle veut dire "je ne parlerai jamais pour les autres", "je ne me croirais jamais le représentant de quelqu'un". Alors ça c'était étrangement nouveau.
Foucault je crois – il y a des gens qui n'ont pas le droit de critiquer la représentation, parce que quand ils critiquent la représentation c'est vraiment du bout des lèvres et ils critiquent la représentation en prétendant représenter quelque chose ou quelqu'un. Je dirais que c'est la critique académique de la représentation. Il n'y a de critique que pratique. Si je critique en tant que philosophe la représentation je m'engage à quelque chose aussi: ne faire partie d'aucune commission. C'est aussi simple que ça. C'est à dire ne jamais rien représenter; sinon ça va plus. comment voulez vous d'un côté dire «la représentation ça va pas, faut faire une philosophie qui n'est pas une philosophie de la représentation», et puis continuer tranquillement à représenter? *[rires]* C'est pas bien sérieux.
Je veux dire, si on pose la question de la vie et de l'oeuvre – c'est pas qu'il faille être cohérent à tout prix, mais c'est qu'on peut pas avoir de très bonnes idées, n'est-ce pas, si on s'aperçoit pas qu'on est encore en représentation quand on dit "à bas la représentation"... Qu'est-ce qu'il a saisit Foucault? Il a saisit quelque chose de crucial à travers les prisons. Il a saisit que les gens ne cessaient pas de parler pour les prisons. Mais que les prisonniers ils ne parlaient jamais. Il faut quand même vous remettre, c'est pourtant pas vieux, les choses elles ont beaucoup bougé, en pas tellement d'années, parce que maintenant ce n'est plus vrai, y'a les petites annonces de *Libération* par exemple. Les prisonniers ils parlent pour leur compte. Bon. Mais vous savez, même après '68 c'était effarant! À la télé il y avait tout le temps des émissions sur les prisons puisque c'était déjà un sujet à la mode. Et on faisait parler strictement tout le monde: les avocats de gauche, les avocats de droite, les visiteuses de prison, elles étaient épatantes, c'était souvent des dames merveilleuses et tout ça, des juges, des gens de la rue, la concierge... n'importe qui sauf les prisonniers. Bien plus: sauf les anciens prisonniers. Y'avait que une personne qui n'avait pas le droit de parler de la prison, c'était celle qui y était ou qui y avait été.
La critique de la représentation, ça voulait dire: les prisonniers, ils avaient pas besoin de représentants pour dire ce qu'ils ont à dire. Simplement, il fallait organiser un groupe. Un groupe transversal. Un groupe non centralisé. On part d'une hypothèse de travail: Foucault et d'autres, ils avaient élaboré un questionnaire – c'était pas marrant hein, j'essaie de dire ce qu'a été une pratique pour Foucault – c'est pas marrant parce que le questionnaire, où est-ce qu'il allait le placer? Où il allait le placer son questionnaire? D'abord il fait son questionnaire, une série d'hypothèses, et puis il s'agissait que ce soit les prisonniers qui répondent et qui remanient le questionnaire. Il était pas visiteuse de prison Foucault!
Comment se constitue un réseau? C'est pas secret vous savez un réseau, fallait faire la queue, fallait aller dans les queues pour passer le questionnaire aux femmes et aux parents qui faisaient la queue pour voir les prisonniers. Ils se demandaient ce que c'était les gens. Et puis il est évident que les

gardiens, ils ont vite compris... et que, dès qu'il ont eu un exemplaire du questionnaire, ça a commencé à mal tourner. Bon, se constituait une pratique et Foucault constituait sa pratique. Et il a commencé aux queues des prisons, dans les défilés de gens qui faisaient la queue, et souvent, bah ils sont comme tout le monde, ils veulent pas d'histoire, ils comprennent pas comment, c'est bizarre ce qu'on leur demande là, et puis, si on leur demandait de passer le papier aux prisonniers mêmes ou bien de répondre eux-même... et puis, petit à petit, ça a marché. Il a fallu des équipes... ça s'est fait, c'était pas du tout centralisé, c'était pas pyramidal, là, un groupe, un autre groupe: rapport transversal, les gens qui faisaient la queue aux prisons.
Bon, et puis les groupes ça a essaimé, à savoir: troisième groupe. Foucault et les autres ont joint d'anciens détenus. Ça, ça a été un apport formidable, avec des tensions, des rapports de pouvoir, c'était pas simple, il fallait à chaque fois... il y avait, je disais tout à l'heure, des réactions de panique des personnes qui faisaient la queue aux portes de prisons parce qu'elles voulaient pas d'histoire. Mais quand les anciens prisonniers parlaient: il y avait des tensions entre eux, il y avait des rapports de pouvoir – ça donnait déjà raison à Foucault! – il y avait des rapports de pouvoir partout. Il y avait un prisonnier qui arrivait, il arrivait le premier. Bon, il avait un prestige, et Foucault avait son prisonnier *[rires]* en même temps c'était la grande parade tout ça – il y avait le prisonnier... le département de philosophie avait son ouvrier *[rires]* et y'avait le prisonnier à Foucault. Et quand le second prisonniers est arrivé il était jaloux du premier! Alors y'avait des conversations entre eux qui étaient très très curieuses: ils se toisaient et puis ça allait pas fort ils disaient «toi t'as fait combien?», et puis l'autre il disait «j'ai fait huit ans», «où ça?», «Melun», et puis l'autre le méprisait parce que le premier il avait fait 15 ans et puis dans des centrales plus dures...
Il y avait une question de la dureté des maisons des prisons tout ça – alors ça faisait des petits foyers... et Foucault savait très bien tout ça, il arrangeait tout. Mais c'était très fatigant. Nouveau rapport transversal avec un nouveau groupe, les anciens détenus. Et puis chercher les avocats, les magistrats. Alors dans le syndicat de la magistrature le réseau se déplaçait, chaque fois avec des rapports de forces, des rapports de pouvoir, tout ça. Fallait déborder à un moment, il y a eu des mouvements dans des pays voisins; et puis déborder en province. Et il fallait pas restituer une organisation pyramidale, comment faire? Comment faire par exemple pour que le GIP à Lyon soit absolument maître de ses initiatives, recueillir l'argent, les brochures, tout ça? Et puis surtout que ce soit les prisonniers qui parlent. Pas facile d'aller chercher les prisonniers dans les prisons pour que les prisonniers parlent, c'est pas facile du tout.

Il y a eu une inspiration-Foucault, qui a fait ensuite les groupes d'enquêtes sur les asiles, les asiles psychiatriques, sur les Hôpitaux Psychiatriques. Tout ça s'est développé. Et moi je crois, je fais l'hypothèse que l'une des raisons du silence, de l'espèce d'abattement, de baisse d'espoir qu'a eu Foucault, plus tard, bien plus tard, ça été ce qu'on peut appeler l'échec de ce mouvement; en appelant échec de ce mouvement le fait que, vers '71-'72, beaucoup de gens ont eu l'impression que quelque chose allait changer tant la pression avait été grande, que quelque chose allait changer dans le régime pénitentiaire. Et puis après ça a fait partie de l'après '68, lorsque le couvercle s'est refermé, ça a été, ça a été... il y a eu des changements, on peut pas dire qu'il y ait pas eu des changements.
Je pense qu'il y en a eu beaucoup plus que Foucault le pensait, mais Foucault, qui aurait voulu, lui, qu'il y en eut encore plus, a été assez abattu par ce qu'il a considéré, à mon avis à tord, comme un échec. Reste qu'à un moment, bon, j'ajoute – vous allez voir où je veux en venir – tout ça à un moment il a fallu, il y avait un vif intérêt, faire un lien avec les mouvements américains. Fallait que ce réseau du GIP se développe, pousse à la lettre une espèce de transversale, toujours une espèce de rapport de transversalité, vers l'Amérique.
Qu'est-ce qui arriva? C'est là que je retrouve des métaphores spontanéistes: ça a fait presque tout seul, voilà que surgit: Genet. Voilà que surgit Jean Genet[364]. Jean Genet qui était très lié aux

364Su Genet si veda l'intervista *De l'archéologie à la dynastique*, DEI n. 119, pp. 1273-1284: «J'ai lu Jean Genet quand j'étais jeune, et j'ai été, comme beaucoup de gens, extraordinairement bouleversé. Le *Journal du voleur* est à coup

Panthères Noires, qui avait pour son compte – qui n'était pas un intellectuel réfléchissant sur les prisons – mais qui avait une expérience notoire et solide de prisonnier... Il arrive là dedans, très bien. Et il joue son rôle là, cet espèce de rôle de charnière, et Jean Genet n'agit pas dans le GIP à titre d'auteur prestigieux ou d'intellectuel, sans doute il y avait du prestige, évidemment, mais il est actif et en tant qu'il est actif et pas en tant qu'intellectuel. C'est en tant qu'intermédiaire avec les Panthères Noires. Je veux en venir à ceci: il y a trois problèmes pratiques du ici-maintenant. Et sans cette longue parenthèse sur le GIP, je ne pourrais pas dégager les trois problèmes.

Il me semble qu'il y a trois problèmes pratiques pour tout ici-maintenant. C'est: quel nouveau type de luttes, s'il y en a, quel nouveau type de résistance au pouvoir. Vous me direz: «mais tu parles de résistance au pouvoir avant d'avoir parlé du pouvoir». Oui, ça n'a pas d'importance. Il y a des foyers de pouvoir, il y a des foyers de résistance au pouvoir, et les foyers de résistance au pouvoir sont des foyers de pouvoir. C'est évident. Bon. Quand je dis résistance au pouvoir je dis aussi bien pouvoir[365]. Donc: tel nouveau type de vie. Aujourd'hui, ici et maintenant, quel que soit le temps.
Deuxième question: y-a-t-il un rôle particulier aujourd'hui, ici et maintenant, qui serait celui de l'intellectuel?[366]
Y-a-t-il encore une autre question? Ah peut-être mais qu'est-ce que ce serait... Ici et maintenant, qu'est-ce que signifie être sujet?
Pourquoi je dis que ce sont les trois questions? Laissez-moi aller doucement.

D'abord, si vous regardez bien ces trois questions, je dirais: l'une concerne évidement le pouvoir (quel nouveau type de luttes aujourd'hui). La seconde concerne évidemment le savoir (quel est le rôle de l'intellectuel). Tout ça, c'est pas dans la tête de Foucault. Pas plus que mai '68 n'est dans la tête d'intellectuels. C'est quoi alors? Il faut remonter y'a longtemps, ça fait partie de notre histoire. Ce qui fait partie de notre histoire je crois – là je fais de l'histoire très sommaire mais... – c'est que tout ça se met à bouger, à partir et autour de 1950.

sûr l'un des très grands textes. Il s'est trouvé que j'ai connu Genet, personnellement, dans des conditions tout à fait autres, et hors du contexte, justement, écrivain, écriture. C'était à propos des Black Panthers, à propos des trucs politiques, et on s'est pas mal liés. On se voit très souvent, enfin, quand il est à Paris, on se voit tous les deux ou trois jours. On bavarde, on se promène. C'est un homme dont je ne peux pas dire qu'il m'impressionne. Si je l'avais connu à l'intérieur de l'institution littéraire, il m'aurait sans doute profondément intimidé. Mais la simplicité avec laquelle il s'est mis à travailler sur des choses politiques et, en même temps, son sens politique très profond – cet homme est profondément révolutionnaire, dans tous les instants de sa vie, dans le moindre de ses choix – sont évidemment impressionnants et donnent à ses réactions une justesse profonde, quand bien même elles ne sont pas formulées directement. Ce n'est pas qu'il ne soit pas capable de les formuler directement, de dire et d'écrire des textes théoriques sur le pouvoir qui sont très, très beaux, mais ce qui me frappe, c'est le choix révolutionnaire et absolument constant chez lui, sans qu'il soit un révolté», p. 1281.

365Deleuze introduce qui il rapporto fra resistenza e potere, e sembra aver presente due pagine fucaultiane: «Là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Faut il dire qu'on est nécessai rement "dans" le pouvoir, qu'on ne lui "échappe" pas, qu'il n'y a pas, par rap port à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait immanquablement soumis à la loi? Ou que, l'histoire étant la ruse de la rai son, le pouvoir, lui, serait la ruse de l'histoire –, celui qui toujours gagne? Ce serait méconnaître le caractère strictement rela tionnel des rapports de pouvoir. Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance: ceux ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir» (VS, pp. 125-126); «Je voudrais suggérer ici une autre manière d'avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir, qui soit à la fois plus empirique, plus directement reliée à notre situation présente, et qui implique davantage de rapports entre la théorie et la pratique. Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles utilisent. Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies», *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1044.

366Sulla questione degli intellettuali, si veda l'*Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, in particolare le pp. 154-160; e quella del 1981 *L'intellectuel et les pouvoirs*, DEII n. 359, pp. 1566-1571.

En fonction de quoi? En fonction de l'expérience et de la rupture yougoslave. C'est la grande date de la première mise en question il me semble en pays communiste du centralisme. Ce qui se présente à ce moment là comme l'expérience de l'autogestion yougoslave. Avec un théoricien-praticien: Djilas, qui à ce moment là est un compagnon de Tito (et que Tito devait mettre en prison plus tard). C'est la rupture yougoslave qui a été un grand détonateur. Et à partir de la rupture yougoslave, la question qui sans doute était sous-jacente a éclaté sous la forme: une nouvelle politique non centralisée, et la chance, en pays capitaliste, d'instaurer des luttes d'un nouveau type.
Le thème de la transversalité commence à naître après 1950. Et si le foyer de départ – enfin de gros départ – a été l'expérience yougoslave, par quels chemins elle a essaimé? Elle a pas essaimé par un mouvement du haut en bas, elle a essaimé par réseaux, par lignes brisées. C'est passé par l'Italie, et la réinterprétation du marxisme par les italiens, notamment par un italien, on verra – parce que c'est assez lié à Foucault tout ça – par un italien que je crois très important qui s'appelle Mario Tronti, qui était un membre du parti communiste et qui a tenté une réinterprétation du marxisme en fonction des conditions italiennes. Qu'est-ce que c'était que les conditions italiennes? Les conditions économiques italiennes étaient très différentes des conditions yougoslaves mais l'existence d'une espèce de double marché dans l'économie italienne, d'un secteur noir, de travail intérimaires, d'un travail noir etc. qui avait pris en Italie, très tôt, une espèce de forme institutionnelle, a été fondamentale pour la formation d'un thème de l'autonomie[367]. Et l'autonomie, le thème de l'autonomie, est partie de Tronti qui était traversé aussi par l'idée d'une nouvelle forme de lutte non centralisée. Or dès le début, ce thème des luttes transversales, des luttes non centralisées, inspirées par l'autogestion yougoslave, puis par l'autonomie italienne, a été mêlé à une question plus confuse, plus difficile, et qui était quelque chose comme: "vers une nouvelle subjectivité"[368].

Est-ce que nous sommes sujets de la même manière qu'il y a 40 ans, 50 ans? Que signifie être sujet? Peut-on tenter de se dégager de la centralisation sans être sujet d'une nouvelle façon, sans qu'il y ait un nouveau style de subjectivité? Et Tronti allait très loin dans la réintroduction d'une nouvelle subjectivité dans le marxisme. Et pour lui le marxisme c'était la promotion d'une nouvelle subjectivité. Se faisait par Tronti, évidement, un certain lien avec l'École de Francfort. Tout ça est très minutieux. Mais en même temps qu'en Italie, et l'un d'ailleurs influençant l'autre, c'était réciproque, autour de Sartre en France. Autour de Sartre se formait le thème de "vers une nouvelle classe ouvrière". Notamment avec un proche de Sartre dont l'un des pseudonymes était Gorz. Et avec Gorz surgissait "vers une nouvelle classe ouvrière", double sens de nouvelles luttes, de nouvelles formes de luttes et de résistance au pouvoir et d'une nouvelle subjectivité[369]. Et en France

---

367Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, p. 586, nota 60: «Un mouvement de recherche marxiste s'est formé à partir de Tronti (*Ouvriers et Capital*, Bourgois), puis avec l'autonomie italienne et Antonio Negri, pour analyser les nouvelles formes de travail et de lutte contre le travail. Il s'agissait de montrer à la fois: 1°) que ce n'est pas un phénomène accidentel ou "marginal" au capitalisme, mais essentiel à la composition du capital (croissance proportionnelle du capital constant); 2°) mais aussi que ce phénomène engendre un nouveau type de luttes, ouvrières, populaires, ethniques, mondiales et dans tous les domaines. Cf. Antonio Negri, passim, et notamment *Marx au-delà de Marx* [*Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979]; K. H. Roth, *L'autre mouvement ouvrier en Allemagne*, Bourgois [*Die "andere" Arbeiterbewegung und die Entwicklung der kapitalistischen Repression von 1880 bis zur Gegenwart*, Trikont-Verlag, München 1976]; et les travaux actuels en France de Yann Moulier, Alain et Danièle Guillerm, Benjamin Coriat, etc.».

368Deleuze si riferisce in particolare a Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966 (nuova ed. Derive e approdi, Roma 2013), tradotto il francese nel 1977 col titolo *Ouvriers et capital*, Bourgois, Paris 1977. In *Foucault*, Deleuze richiama «l'idée d'une résistance "ouvrière" qui serait *prèmiere* par rapport à la stratégie du capital», di cui trova un eco nel pensiero di Foucault (p. 96, n. 26). È senz'altro presumibile che Foucault conoscesse le tesi di Tronti, ben prima della sua traduzione francese: non ci sono però riscontri testuali di una sua lettura diretta del testo di Tronti.

369Il riferimento è in particolare al libro di André Gorz *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Seuil, Paris 1964, che ebbe una certa influenza sulla sinistra sindacale italiana e francese, e inaugurò una ricerca intellettuale che arriva fino agli anni Novanta (*Métamorphoses du travail, quête du sens*, Galilée, Paris 1988), intrecciandosi con i temi dell'ecologia (*Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, Paris 1991).

même, d'autres groupes avant 68 développaient ces question. Cette triple question: nouvelles formes de lutte, nouveau rôle de l'intellectuel, nouvelle subjectivité. C'était les trois. Il me semble les trois grands pôles de ce qui tourne autour de '68, de ce qui éclatera en '68 – et encore une fois ce ne sont des question théoriques que si vous voyez pas qu'elles n'attendent pas des réponses théoriques, qu'elles se font pratiquement. Elles se dessinaient pratiquement dans l'histoire.
Et en France, ce sera aussi les trois questions – dosées diversement, c'était très subtile, les groupes se haïssaient déjà en eux – il y a avait donc Sartre, mais il y avait aussi *Socialisme et Barbarie* qui tournait tout à fait autour de ces trois questions, y'avait aussi le situationnisme, il y avait enfin les dissidents du PCF à savoir *La voie communiste*, il y avait Guattari, qui lançait son thème de la transversalité[370] et qui lançait déjà son thème d'une micro-politique du désir. Il y aura évidemment un écho chez Foucault lorsque Foucault lancera son thème d'une micro-physique du pouvoir.
Voyez en quoi précisément les luttes transversales non centralisées dégagent une espèce d'élément, qu'il faudra analyser, mais microphysique: une microlitique.

Si bien que je veux en venir à ceci: les trois questions répondent assez aux trois célèbres questions kantiennes – toutes proportions gardées: Que puis-je connaître (*Critique de la Raison Pure*)? Que dois-je faire (*Critique de la raison pratique*)? *Que puis-je espérer*? Il faut admirer la perspicacité de Kant lorsqu'il a pensé que c'était les trois questions fondamentales puisque tant d'années après nous voyons... "Que dois-je faire?", c'est à dire: "quels sont les nouveaux types de luttes aujourd'hui, quels sont les nouveaux foyers de résistance au pouvoir"? "Que puis-je connaître ou savoir?", c'est à dire: "quel est le rôle de l'intellectuel"? "Que puis-je espérer", c'est à dire: "y a-t-il une nouvelle subjectivité?"

Peut-être est-ce que vous sentez que mon troisième axe, il est planté là: il se plante là-dedans, il est en train de pousser sur ce terrain-là. Alors qu'est ce que fera Foucault? Ce n'est en rien diminuer je crois la profondeur de son originalité que dire: Foucault est à cet égard le dernier à avoir repris l'ensemble de ces questions pour les porter à un point où elles n'avaient pas été portées. Mais ces questions elles ont leur origine à partir de 1950 et elles traversent aussi bien le marxisme italien, yougoslave, les milieux sartriens, les milieux mai '68.
Foucault va leur donner un écho après '68[371] et peut-être que, sur la premier question (nouveaux

370Si veda Félix Guattari, *La transversalité*, "Revue de psychothérapie institutionnelle" n. 1, 1964, poi in *Psychanalise et transversalité. Essai d'analyse institutionnelle*, Maspero, Paris 1974, pp. 72-85: «Transversalité par opposition à: une verticalité qu'on retrouve par exemple dans les descriptions faites par l'organigramme d'une structure pyramidale (chefs, sous-chefs, etc.); une horizontalité comme celle qui peut se réaliser dans la cour de l'hôpital, dans le quartier des agités, mieux encore celui des gâteux, c'est-à-dire un certain état de fait où les choses et les gens s'arrangent comme ils peuvent de la situation dans laquelles ils se trouvent. [...] *La transversalité dans le group est une dimension contraire et complémentaire aux structures génératrices de hiérarchisation pyramidale et des modes de transmission stérilisateur des messages*» (pp. 79, 84).

371Va però notato che già nella *Réponse à une question*, DEI n. 58, pp. 701-723, p. 721, evidentemente redatta prima del maggio '68, Foucault espone una serie di ipotesi sulla "*politique progressiste*" che riassume il lavoro dello stesso Foucault: «une politique progressiste est une politique qui reconnaît les conditions historiques et les règles spécifiées d'une pratique, là où d'autres politiques ne reconnaissent que des nécessités idéales, des déterminations univoques, ou le libre jeu des initiatives individuelles; une politique progressiste est une politique qui définit dans une pratique les possibilités de transformation et le jeu de dépendances entre ces transformations, là où d'autres politiques font confiance à l'abstraction uniforme du changement ou à la présence thaumaturgique du génie; une politique progressiste ne fait pas de l'homme ou de la conscience ou du sujet en général l'opérateur universel de toutes les transformations: elle définit les plans et les fonctions différentes que les sujets peuvent occuper dans un domaine qui a ses règles de formation; une politique progressiste ne considère pas que les discours sont le résultat de processus muets ou l'expression d'une conscience silencieuse; mais que – science, ou littérature, ou énoncés religieux, ou discours politiques – ils forment une pratique qui s'articule sur les autres pratiques; une politique progressiste ne se trouve pas à l'égard du discours scientifique dans une position de "demande perpétuelle" ou de "critique souveraine", mais elle doit connaître la manière dont les divers discours scientifiques, en leur positivité (c'est-à-dire en tant que pratiques liées à certaines conditions, soumises à certaines règles, et susceptibles de certaines transformations), se trouvent pris dans un système de corrélations avec d'autres pratiques» (p. 721).

types de luttes), il n'apportera pas – il exprimera ce thème de manière très forte – mais peut-être il n'apportera pas une nouveauté très radicale, et ça aura été beaucoup plus de l'avoir fait pratique, c'est-à-dire d'avoir constitué le GIP sur le mode d'un nouveau type de lutte. Mais les luttes transversales dont Foucault à la fin de sa vie refera encore récapitulera encore les caractères principaux[372], je crois que ce n'est pas le plus nouveau chez lui. En revanche, les deux autres questions (rôle de l'intellectuel, renouvellement), en proposant le schéma suivant qui me semble d'une grande valeur historique: nous en avons fini avec l'époque où l'intellectuel était le gardien de valeurs. En fait on en avait pas fini puisque devait se réveiller, devait ressusciter la vieille figure de l'intellectuel gardien de valeurs sous la forme de l'intellectuel gardien des droits de l'homme. Mais Foucault pouvait penser à un certain moment que cette figure de l'intellectuel était partie. Et il opposait à cette vieille figure de l'intellectuel (l'intellectuel universel) ce qu'il appelait l'intellectuel spécifique[373]. Ou qu'on pourrait aussi bien appeler l'intellectuel singulier si vous avez retenu le thème de la singularité chez Foucault.

Ce n'était plus au nom de son universalité que l'intellectuel agissait. C'était au nom de sa spécificité ou sa singularité. Qu'est-ce que ça veut dire ça? En effet si vous demandez: «quand est-ce que l'intellectuel commence à être un porteur d'universel?», là il faudrait faire de l'histoire très très bien et je sais pas, est-ce qu'on peut le dire déjà de la renaissance? Que l'intellectuel de la renaissance est porteur d'une espèce d'universalité? Je sais pas, parce que l'universalité c'est d'abord le catholicisme. Alors est-ce que l'intellectuel catholique, est-ce que le clerc catholique est déjà une figure de l'intellectuel de l'universel? Peut-être, je sais pas, c'est trop compliqué mais enfin...
Au 18ème siècle, si vous prenez les interventions retentissantes de Voltaire en politique, il y a quelque chose là comme un intellectuel porteur d'universalité. Il se mêle d'affaires juridiques au nom de quoi? Des Lumières, de la justice... les Lumières... Si je fais un grand bond dans l'histoire, je saute à Zola, dans son intervention célèbre pour l'"affaire Dreyfus", se présente explicitement comme gardien des valeurs d'universalité, à savoir: aucune raison nationale ne peut justifier un faux jugement, un trafic de preuves... c'est au nom de l'universel...
Mais il faudrait suivre, si je prend encore ceux-là qui ont eu un grand rôle d'intellectuel, André Gide, quand il dénonce les conditions d'un jury dans un procès célèbre à l'époque, les conditions de la justice, du travail colonial: ce sont des interventions de grands intellectuel et qui ont un grand retentissement, qui ne seront jamais pardonnées à Gide: son homosexualité, on lui aurait pardonné mille fois à l'époque, mais l'histoire du Congo[374] ça c'était plus difficile à lui pardonner. Et puis, plus récemment Sartre. Sartre c'est pas faux, de dire comme on l'a dit, et ça n'a rien d'hostile, que chez Sartre il y avait quelque chose de relativement proche de Voltaire, ou de Zola. Que le courage de cet homme est passé par... peut-être qu'au niveau de Sartre y'avait les deux: la naissance d'un nouveau rôle de l'intellectuel et le maintien et l'aboutissement de la vieille figure de l'intellectuel gardien des valeurs de l'universel.
Mais dans l'analyse de Foucault il y a un moment où il se situe au niveau de la bombe atomique... Lorsque les physiciens sont intervenus contre la bombe atomique[375]. Ils ont fait en effet un acte très

372In *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1045, Foucault definisce "lotte trasversali" quelle lotte che «ne se limitent pas à un pays particulier. Bien sûr, certains pays favorisent leur développement, facilitent leur extension, mais elles ne sont pas restreintes à un type particulier de gouvernement politique ou économique». Si noti che nell'intervista *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, DEII n. 169, p. 34, l'intervistatore afferma, riferendosi a SP, che «Il apparaît, dans votre dernier livre, un modèle implicite du pouvoir: une dissémination de micro-pouvoirs, un réseau d'appareils dispersés, sans appareil unique, sans foyer ni centre, et une coordination transversale d'institutions et de technologies». Le lotte trasversali corrispondonerebbero dunque al carattere trasversale del coordinamento trasversale di istituzioni e tecnologie.

373*Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, pp. 154-155.

374Deleuze si riferisce al diario di André Gide *Voyage au Congo* (pubblicato presso Gallimard nel 1927), nel quale lo scrittore descrive le condizioni del Congo francese sotto il dominio coloniale. Il compagno di viaggio di Gide, Marc Allégret, realizzò un documentario intitolato anch'esso *Voyage au Congo* (94 minuti, Néofilm, 1927).

375*Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, pp. 155-156: «Il me semble que cette figure de l'intellectuel

curieux. c'était pas au nom des valeurs de l'universel, c'était au nom de leur situation spécifique, à eux, les physiciens. «Nous qui savons de quoi nous parlons nous vous disons que...». L'intellectuel ne se réclamait pas de valeurs (justice, etc.), mais de sa situation spécifique, à savoir: «nous qui avons fait cette bombe nous savons que et voilà ce qu'on vous cache». À partir de sa situation singulière, à partir du fond du laboratoire où il était.... c'était une toute nouvelle figure de l'intellectuel que Foucault a très bien dégagée. Et si Genet allait parler des prisons, c'était pas au nom du droit et de valeurs éternelles.

C'était au nom de son expérience singulière à lui, qui pouvait se lier à l'expérience singulières des Panthères Noires en Amérique, qui pouvait se lier à l'expérience singulière des Français en prison etc. C'était au nom de la singularité, de sa propre singularité d'intellectuel, que l'intellectuel allait pouvoir parler. D'une certaine manière ce ne serait plus jamais au nom des droits, même si c'était les droits de l'homme, ce serait toujours au nom de la vie, et d'une vie singulière. Alors je crois réellement que chez Foucault, les trois questions se sont réunies. Pour la dernière fois actuellement, pas pour la dernière fois pour toujours, mais la période est très mauvaise aujourd'hui donc les questions se sont à nouveau désunies dans une espèce de nuit de la non-question, mais là, elles se sont réunies pour la dernière fois de la manière la plus forte chez Foucault - et encore une fois il s'agissait pas de réflexions abstraites. A l'horizon de la question "nouveau types de luttes" il y a l'expérience du GIP. À l'horizon de "y a t il des chances pour une nouvelle subjectivité", y'a surement l'attrait qu'il éprouvait pour les communautés américaines, l'intérêt qu'il éprouvait pour des formes, tantôt des formes solitaires, tantôt des formes communautaires, où il marquait très bien que pour lui en effet le problème de la formation d'une nouvelle subjectivité, concrètement, c'était une manière de se dérober l'identification. Les manières de se dérober à l'identification c'était aussi bien des manières communautaires que des subjectivités de groupe. Est-ce que les groupes américains aujourd'hui élaborent...
Vous savez, les choses qui s'élaborent, ça s'élabore dans la médiocrité, la nullité aussi bien que la grandeur, c'est, comme disait l'autre, c'est toujours de la saloperie *[rires]*. Alors est-ce que dans les communautés américaines, est-ce que dans les communautés aujourd'hui, est-ce que s'élabore une nouvelle forme de subjectivité? Il est bien malin celui qui répondrait... en tout cas il faut bien, et là aussi c'est pas des questions théoriques, faut aller y voir. Donc il se peut très bien que dans sa vie même, Foucault soit passé d'une question à l'autre, qu'il ait découvert très tardivement les question pratiques: les nouvelles subjectivités (il fallait qu'il le comprenne à sa manière et je crois qu'il a compris le plus profondément cela). La nécessité d'une nouvelle situation d'intellectuels.

"spécifique" s'est développée à partir de la Seconde Guerre mondiale. C'est peut-être le physicien atomiste – disons d'un mot, ou plutôt d'un nom: Oppenheimer – qui a fait la charnière entre l'intellectuel universel et intellectuel spécifique. C'est parce qu'il avait un rapport direct et localisé avec l'institution et le savoir scientifique que le physicien atomiste intervenait; mais puisque la menace atomique concernait le genre humain tout entier et le destin du monde, son discours pouvait être en même temps le discours de l'universel. Sous le couvert de cette protestation qui concernait tout le monde, le savant atomiste a fait fonctionner sa position spécifique dans l'ordre du savoir. Et, pour la première fois, je crois, l'intellectuel a été poursuivi par le pouvoir politique, non plus en fonction du discours général qu'il tenait, mais à cause du savoir dont il était détenteur: c'est à ce niveau-là qu'il constituait un danger politique». Foucault ritorna sulla figura dell'"intellettuale specifico" l'anno successivo, in *Sexualité et politique*, DEII n. 230, pp. 522-531: «Le mécanisme du pouvoir de nos jours n'obéit plus à cet exemple du gangster. Il nécessite un immense réseau de savoir non seulement pour fonctionner, mais aussi pour se cacher. Prenons l'exemple de l'hôpital: les traitements médicaux eux-mêmes s'améliorent certainement, mais, en même temps, le pouvoir médical se renforce et son caractère arbitraire augmente. Donc, la résistance des intellectuels contre ce genre de pouvoir ne peut pas négliger la médecine ou la connaissance du traitement médical lui-même. Au contraire, dans chaque discipline, soit médicale, soit juridique, dans la mesure où les intellectuels sont liés au réseau de savoir et de pouvoir, ils peuvent jouer le rôle important qui consiste à donner et à diffuser les informations qui sont restées jusqu'ici confidentielles en tant que savoir des spécialistes. Et de dévoiler ces secrets permettra de contrôler la fonction du pouvoir. Ce changement s'est produit entre les années cinquante et soixante ; auparavant, le rôle que les intellectuels avaient joué était d'être une conscience universelle». Aggiunge poi: «Je n'ai pas l'intention de critiquer Sartre. C'est plutôt Zola qui est le cas typique. Il n'a pas écrit *Germinal* en tant que mineur» (p. 531).

D'où les rapports très ambigus de Foucault et de Sartre[376]. Les rapport très ambigus – je veux dire, ils étaient très bien ces rapports, Foucault avait sûrement une très grande admiration pour Sartre mais aucune affinité avec la pensée de Sartre; il avait une très grande affinité, on le verra plus tard, ça je crois, avec Heidegger, mais pas avec Sartre; et ça n'empêche pas qu'il avait pour Sartre un très grand respect, et puis, c'était très bien entre eux – mais l'ambiguité, elle venait de ce que Foucault considérait que Sartre était la dernière figure de l'intellectuel, et que Foucault personnellement devait se vivre comme – dans la mesure où il se prenait pour un intellectuel, où il acceptait de se prendre pour un intellectuel –, Foucault devait se vivre sous une autre image: pas meilleure, mais autre chose.

[coupure] ... Je suppose qu'il ne veut pas dire "en fonction de soi", en fonction de soi comme individu, de soi comme personne. Non. Je peux considérer que j'incarne des singularités, mais, les singularités, je ne fais jamais que les incarner. Euh... alors j'incarne un petit lot de singularités, on est tous comme ça, hein, qu'est-ce que ça veut dire un sujet? Sans doute qu'un sujet c'est une incarnation de singularités. Alors, c'est déjà par-là que je voudrais que vous sentiez que le troisième axe, qui se révèlera bien plus tard pour nous, mais il est déjà là. Cet axe de la subjectivation... comment euh... il est en train de... et pourtant on en est bien loin. D'où, enfin, maintenant, on est comme prêt, dès lors vous voyez que, ce que je reviens à dire, c'est que la seule continuité historique qui irait des temps passés à maintenant, c'est quoi? C'est la pratique, en quel sens? Pratique de lutte, pratique de savoir, pratique de subjectivité. C'est ça qui établit la corrélation entre les formations historiques et le ici-maintenant.

Car, après tout, on peut se dire, du coup, quand on a posé la question du ici-maintenant, on peut se dire: mais est-ce que l'histoire n'a pas été perpétuellement faite par des luttes transversales? Est-ce que l'histoire n'a pas été perpétuellement un tissu, un réseau de luttes transversales, avant que ces luttes soient centralisées? Est-ce que tout ne s'est pas passé comme ça? Est-ce que, chaque fois, le centralisme n'est pas venu recouvrir, recouvrir de sa pyramide et étouffer tout ce qui avait été riche et ce qui s'était créé sous une forme de transversalité, sous une forme transversale?

376Cfr. la lezione 5, nota 23. Nell'intervista a Duccio Trombadori (*Entretien avec Michel Foucault* DEII n. 281) Foucault ritorna sull'avversione dei marxisti francesi, fra i quali Sartre, per il movimento strutturalista, al quale lo stesso Foucault era considerato interno: «Laissons pour l'instant de côté toute une série d'exaspérations polémiques avec tout ce qu'elles peuvent comporter de théâtral et parfois même de grotesque dans leurs formulations. Parmi elles, je placerai, au sommet, la phrase la plus connue de Sartre à mon égard, celle qui me désignait comme "le dernier rempart idéologique de la bourgeoisie". Pauvre bourgeoisie, si elle n'avait eu que moi comme rempart, il y a longtemps qu'elle aurait perdu le pouvoir! Il faut pourtant se demander ce qu'il y a eu dans l'histoire du structuralisme qui a pu exaspérer les passions. Je tiens les gens comme moyennement raisonnables, aussi, lorsqu'ils perdent le contrôle de ce qu'ils disent, il doit y avoir quelque chose d'important. Je suis arrivé à formuler une série d'hypothèses. Partons tout d'abord d'une observation. Au milieu des années soixante ont été appelés "structuralistes" des gens qui avaient effectué des recherches complètement différentes les unes des autres, mais qui présentaient un point commun: ils essayaient de mettre un terme, de contourner une forme de philosophie, de réflexion et d'analyses centrées essentiellement sur l'affirmation du primat du sujet. Cela allait du marxisme, hanté alors par la notion d'aliénation, à l'existentialisme phénoménologique, centré sur l'expérience vécue, à ces tendances de la psychologie qui, au nom de l'expérience de son adéquation à l'homme – disons l'expérience de soi – refusaient l'inconscient. Il est vrai qu'il y avait ce point commun. Cela a pu susciter des exaspérations. Mais je pense que, derrière cette bagarre, il y avait tout de même quelque chose de plus profond, une histoire sur laquelle, alors, on réfléchissait peu. C'est que le structuralisme en tant que tel n'avait évidemment pas été découvert par les structuralistes des années soixante et se présentait encore moins comme une invention française. Sa véritable origine se trouve dans toute une série de recherches qui se sont développées en U.R.S.S. et en Europe centrale autour des années vingt. Cette grande expansion culturelle, dans les domaines de la linguistique, de la mythologie, du folklore, etc., qui avait précédé la révolution russe de 1917 et avait, en quelque sorte, coïncidé avec elle, s'était trouvée déviée et même supprimée par le rouleau compresseur stalinien. [...] Il me semble donc que, dans l'agressivité avec laquelle, par exemple, certains marxistes français s'opposaient aux structuralistes des années soixante était présent comme un savoir historique que nous ne connaissions pas: le structuralisme avait été la grande victime culturelle du stalinisme, une possibilité devant laquelle le marxisme n'avait pas su quoi faire», pp. 880-881.

Je ne souhaite pas vous convaincre, je dis juste que, comme ça... là, j'ai pas de sympathie pour le mouvement surréaliste et j'ai pas de sympathie pour le surréalisme parce que j'y vois une sale organisation centralisée, avec tribunal, excommunication etc. Qu'est-ce qu'il y avait eu avant? On voit très bien la succession? Il y avait eu Dada, il y avait eu le dadaïsme et, le dadaïsme, c'est un réseau. Le dadaïsme, c'est un réseau transversal et qui affecte tous les pays, tous les pays, de l'Europe euh... de l'Europe de l'est à l'Amérique, euh... le dadaïsme traversera le monde entier. Précisément parce qu'il n'est pas centralisé. Et qu'est-ce que fait André Breton? Ceux qui aiment André Breton, vous corrigez de vous-mêmes, hein! Qu'est-ce qu'il fait André Breton? Il remet de l'ordre. Il remet de l'ordre et il fait un truc national, un truc bien français. Le surréalisme sent le français. Et il établit ses tribunaux, et il lance ses excommunications, et il mettra tout le monde au travail forcé à savoir les pages d'écriture automatique et les petits jeux débiles euh... et tout ça. Bon. Il remet de l'ordre. Et il en fait un centralisme français. Bon: Dada ne s'en remettra pas, je veux dire, là, s'il y a une politique dans l'art ou dans la littérature, vous pouvez prendre cet exemple parce que ça a été vraiment une lutte politique. Ça a été une lutte politique, à savoir: Dada s'est fait absolument manger, dévorer, Dada n'était plus possible à cause de la remise en ordre opérée par le surréalisme.
Bon, s'il en est bien ainsi, on peut le dire, mais, après tout, ça ne date pas de '68 les luttes transversales. Alors, faisons un grand saut dans l'histoire. C'est ce que Foucault, d'ailleurs, pressentait très fort: au moment de la Réforme, mais avant que Luther fasse son surréalisme à lui, c'est-à-dire fasse sa recentralisation, les luttes de la Réforme ont été, mais an niveau aussi bien de la paysannerie, avant qu'il fasse sa réforme appuyée par les Seigneurs, il y a eu toutes sortes de mouvements de luttes transversales engageant les gens des villes, les gens de la campagne etc. et la période de la Réforme a été un très très grand moment de luttes transversales.

Alors, finalement, peut-être est-ce qu'on découvrirait que les trois questions: les nouveaux types de lutte, la situation de l'intellectuel, les nouveaux modes de subjectivité, mais, n'ont pas cessé de se faire dans l'histoire et que c'est ça la vraie continuité de l'histoire, mais seule la pratique est la continuité de l'histoire.
Alors, en vertu de tout ceci, on peut se dire, dès lors, ça nous donne les précautions nécessaires pour pouvoir poser la question: et ben alors, quels sont les principes du pouvoir en général? On ne risque plus, en effet, de tomber dans des réponses par centralisation. Ce que j'ai essayé de... de... comment on dit... pour chasser le diable, là, quel est le mot?
Lucien Gouty: D'exorciser.
Deleuze: D'exorciser! Ce que j'ai essayé d'exorciser, là, c'est une réponse à "qu'est-ce que le pouvoir?", qui serait une réponse centrale. A la question "qu'est-ce que le pouvoir?", ne peut convenir qu'une réponse transversale qui émiette le pouvoir en une multiplicité de foyers. Alors, qu'est-ce que ce sera? Est-ce qu'il y a des principes de cette multiplicité ? Le pouvoir... *[coupure]*

Sur Rivière, sur Pierre Rivière qui avait égorgé sa famille euh... Comment est-ce qu'il a distribué ce qui revient au cahier – image écrite ou sonore –, et le crime lui-même – image visuelle? Que, là, il y aurait un rapport entre l'énoncé et la visibilité et savoir s'il y a lieu où trouver une solution originale, une fois dit que les solutions très originales ont été trouvées au cinéma pour rendre compte de ces rapports entre le visible et l'énoncé. Surtout que, dans le cas du meurtre de Pierre Rivière, des meurtres faits par Pierre Rivière..., le cahier où il raconte toute son histoire a un rôle très mobile, tantôt est conçu comme venant après le crime, tantôt comme venant avant etc.: ça pose toutes sortes de questions.
Donc pour le problème des rapports voir/parler, moi m'intéresse beaucoup de revoir le film sur la base de: comment Allio at-il traité cinématographiquement de ces rapports entre voir et savoir? Mais il faut pas que vous soyez trop nombreux parce qu'il n'y aurait plus de place.
Réponse d'un étudiant: C'est comme ça [...]

Deleuze: C'est comme ça, alors vous pouvez être très nombreux. Et ben nous continuons, mais je crois que tout ce qui précède était absolument indispensable en tant que pratique, déjà, et pratique de pouvoir. Et maintenant, alors, on fait comme si on revenait à la question: les principes, qu'est-ce que c'est que... Qu'est-ce que le pouvoir? Et ben, si principes il y a, ce sera évidemment des principes de pratique. Mais si principes il y a, le principe que rappelle tout le temps Foucault, c'est quoi?
Et ben, c'est, bizarrement, que, dans les textes de Foucault, il n'y a pas de longue étude au niveau des principes, je vous le disais. Si vous voulez vous y repérer, il y a quelques pages au début... deux ou trois pages qui vont très vite, au début de *Surveiller et punir*, pages 30-33, ça va pas loin, au niveau des principes je dis, et, dans *La volonté de savoir*, pages 108..., c'est un peu plus long, là, [pages] 108-112. C'est dire que..., et ben, nous, on va faire l'inverse, on va décentrer un peu mais uniquement dans l'idée que c'est bien pour être plus clair et on va, au contraire, s'attacher assez longtemps à cette question des principes sous lesquels on peut penser le pouvoir.

Or le plus grand de ces principes chez Foucault, il me semble, il va le rappeler tout le temps dans ses analyses concrètes, c'est: il ne faut pas partir des grands ensembles. Il ne faut pas partir des grands ensembles. Qu'est-ce que c'est, ça, des grands ensembles? Ben, dans le monde moderne, c'est, par exemple, les grandes institutions. Vous voyez tout de suite ce que ça veut dire, pour évaluer le pouvoir, il ne faut pas partir de grandes institutions toutes faites, du type: l'État, la loi, les classes. Finalement Foucault est le seul à avoir fait une théorie gauchiste du pouvoir, je crois. Il ne l'est pas le seul à se l'être proposé, mais à l'avoir fait...
Bon, faut pas partir des grands ensembles, pourquoi? Sans doute parce que les grands ensembles se donnent tout faits. Ce dont il faut montrer et la genèse et l'exercice. La loi, l'État, les classes sont déjà des entités, comment dire, beaucoup trop grosses. Ça explique immédiatement son appel à une – dès le début de *Surveiller et punir* – à une microphysique[377]. Une fois dit que la microphysique a consisté à dire, dans le domaine de la science physique, que, au delà des grands ensembles, les grands ensembles étant statistiques – si je donne un résumé très grossier de la microphysique – et bien, au-delà des grands ensembles qui étaient des ensembles statistiques, il fallait atteindre et constituer une science des molécules corpuscules.

Qu'est-ce que c'est, alors, des corpuscules? Il faut saisir le pouvoir au niveau des molécules et corpuscules et pas au niveau des grandes institutions. Voilà ce que veut dire avant tout «microphysique du pouvoir». Ça veut dire une chose très simple en apparence, mais qu'est-ce que c'est que ce pouvoir moléculaire? L'État, les classes, la loi, ce sont des pouvoirs qu'on appellerait

377SP, p. 31: «C'est-à-dire qu'il peut y avoir un "savoir" du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre: ce savoir et cette maîtrise constituent ce qu'on pourrait appeler la technologie politique du corps. Bien sûr, cette technologie est diffuse, rarement formulée en discours continus et systématiques; elle se compose souvent de pièces et de morceaux; elle met en œuvre un outillage ou des procédés disparates. Elle n'est le plus souvent, malgré la cohérence de ses résultats, qu'une instrumentation multiforme. De plus on ne saurait la localiser ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à elle; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés. Mais elle-même dans ses mécanismes et ses effets se situe à un niveau tout autre. Il s'agit en quelque sorte d'une microphysique du pouvoir que les appareils et les institutions mettent en jeu, mais dont le champ de validité se place en quelque sorte entre ces grands fonctionnements et les corps eux-mêmes avec leur matérialité et leurs forces». Foucault riprende questo termine nell'intervista *Structuralisme et poststructuralisme*, DEII n. 330, pp. 1250-1276, dove alla domanda «Le travail sur le lieu des fractures, le travail sur le terrain, est-ce cela que vous appelez la microphysique du pouvoir?», risponde: «C'est un peu ça. Il m'a semblé que ces formes de rationalité, qui sont celles qui sont mises en oeuvre dans le processus de domination, mériteraient d'être analysées pour elles-mêmes, étant entendu que ces formes de rationalité ne sont pas étrangères aux autres formes de pouvoir mises en oeuvre, par exemple, dans la connaissance ou la technique. Il y a, au contraire, un échange, des transmissions, des transferts, des interférences, mais je voudrais souligner qu'il ne me semble pas possible de désigner une seule et même forme de rationalité dans ces trois domaines, qu'on retrouve les mêmes types, mais déplacés, et qu'il y a à la fois interconnection serrée et multiple, mais pas isomorphisme», p. 1268.

molaires. Et ben non. Pour saisir le pouvoir, il faut aller jusqu'aux molécules. C'est une métaphore.
Bon. *Volonté de savoir*, p. 120: «L'analyse en termes de pouvoir ne doit pas postuler comme données initiales la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination» – en d'autres termes, la théorie du pouvoir doit être locale et non pas globale, elle doit être moléculaire et non pas statistique: «celles-ci – la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination – ne sont que des formes terminales»[378].
C'est pas qu'il n'y ait pas d'État, c'est pas qu'il n'y ait pas de loi, c'est que ce sont des expressions statistiques d'une agitation d'une autre nature. Le pouvoir est une agitation moléculaire avant d'être une organisation statistique. D'où, encore une fois, je ne fais que justifier le terme "microphysique du pouvoir". Mais, si le mot "microphysique" doit être pris au sérieux, c'est qu'on y trouvera la grande unité microphysique, à savoir: onde, corpuscule. Le pouvoir n'est pas affaire de grands ensembles, c'est une affaire d'ondes et de corpuscules. Il y a des ondes et des corpuscules politiques. Du coup, ça doit nous rappeler quelque chose ou quelqu'un dont Foucault, pourtant, ne parle jamais.

Je raconte une histoire, aujourd'hui, ce sera..., ça va aider à... une reprise, c'est-à-dire une série d'histoires. Je raconte une histoire.
A la fin du XIXème et au début du XXème siècle, deux sociologues s'opposent dans une guerre inexpiable. Diable! Si je dis ça, c'est que c'est vrai à la lettre. C'est qu'il faut croire qu'il y avait non seulement la question de savoir, mais question de pouvoir. L'un sera écrasé par l'autre, mais, comme toujours, celui qui a été écrasé est le meilleur. Il s'agit... il s'agit de Durkheim, le grand Durkheim et de Gabriel Tarde. Et Gabriel Tarde est le fondateur de la microsociologie qui disparaîtra de France et qui ira en Amérique, où elle reviendra en France, par la voie de l'Amérique, sans qu'on sache que l'Amérique ne faisait que nous rendre ce qu'elle nous avait pris. Ô douleur![379]
Bon, qu'est-ce qui se passait entre Durkheim et Tarde? Là encore je crois que cette parenthèse est nécessaire. Quand je dis: Durkheim a écrasé Tarde, ça a été une véritable guerre et c'est une conquête qui a fait gagner Durkheim, conquête de l'enseignement primaire, la morale laïque et conquête de l'université. Les doyens étaient des durkheimiens. Je veux dire, statistiquement, le nombre de doyens de facultés qui étaient des durkheimiens, à croire que..., c'était des grands commis d'État. Tarde, il n'était pas universitaire de formation, il était juge de paix, euh... Heureusement il avait été recueilli par le Collège de France – il y avait une très forte opposition, à ce moment-là, Sorbonne/Collège de France – il faisait ses cours, qui devaient être des cours merveilleux, mais, euh..., bon, son influence.., ses disciples non-durkheimiens étaient massacrés, au point qu'ils se repliaient sur le droit et, très bizarrement – j'abonde en anecdotes aujourd'hui – très bizarrement les disciples de Tarde ont été très importants dans la formation des mouvements européens et aussi dans des disciplines juridiques, par exemple un très grand juriste qui s'appelait

378Foucault prosegue: «Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales» (VS, pp. 120-121).

379Deleuze ha mantenuto una costante attenzione verso l'opera di Gabriel Tarde, sin da *Différence et répetition*, dove riconosce a Tarde d'avere definito «différence et répetition comme catégories de la Nature et de l'Esprit» (p. 402): cfr. la nota a p. 39. Tarde come filosofo della differenza era già nominato nel testo del 1956 *La conception de la différence chez Bergson* (ora in *L'Île déserte et autres textes*, cit., pp. 43-72): «[Tarde] caractérisait sa propre philosophie comme une philosophie de la différence et la distinguait des philosophies de l'opposition» (p. 57). *Mille plateaux*, contiene un "Hommage à Gabriel Tarde" (pp. 267-268): «Les meilleures pages de Tarde sont celles où il analyse une minuscule innovation bureaucratique, ou linguistique, etc. Les durkheimiens ont répondu qu'il s'agissait de psychologie ou d'inter-psychologie, non pas de sociologie. Mais ce n'est vrai qu'en apparence, en première appproximation: une micro-imitation semble bien aller d'un individu à un autre. [...] Tarde est l'inventeur d'une micro-sociologie, à laquelle donne toute son extension et sa portée, en dénonçant d'avance les contresens dont elle sera victime».

Aurioux, pas un Aurioux récent, mais le père du Aurioux récent, le vieil Aurioux euh... le vieil Aurioux... qui a eu beaucoup d'importance au moment des accords de Matignon, qui a eu une influence politique..., était un disciple direct de Tarde. Et il a été dans deux directions, Tarde, du côté des accords de Matignon et du côté de l'Europe, très bizarre. C'était un fédéraliste, il annonçait l'Europe fédérale... enfin très très bizarre, très curieux. Peu importe!
Mais, tout ça pour dire que: qu'est-ce qu'il faisait Durkheim? S'il y a eu une sociologie des grands ensembles, c'est bien celle-là. Et comment Durkheim fondait-il la sociologie comme science? Il disait: c'est tout simple, il y a deux sortes de représentations. Il y a la représentation individuelle, c'est l'affaire de la psychologie, qui vaut rien, d'ailleurs, euh... et puis, il y a les représentations collectives. Les deux diffèrent en nature. Les représentations collectives ne sont pas de même nature que les représentations individuelles, la sociologie, c'est la science des représentations collectives. Bon. Je simplifie beaucoup. Mais la notion de représentation collective est fondamentale chez... Je peux dire que c'est de la sociologie typiquement molaire. C'est de la sociologie de grand ensemble. Et c'était merveilleux, c'est très beau la sociologie de Durkheim, enfin pour ceux qui aiment ça quoi.

Tarde, qu'est-ce qu'il disait? Tarde, il disait: ben oui, c'est très bien ce qu'il dit, Durkheim, c'est bien intéressant, mais enfin, ces représentations collectives, ces grands ensembles, quand même, ils ne naissent pas tout faits, d'où ça vient un truc comme ça? Alors, là, Durkheim entrait dans une colère, la question "d'où ça vient?" n'avait pas à être posée, peut-être qu'il avait raison. Mais, Tarde revenait à la charge, il disait: non, non, vous savez, tout ce qui se fait socialement, ça présuppose pas les grands ensembles, il y a toujours... Qu'est-ce qu'il y a toujours? Et ben, euh..., sous les grands ensembles, il y a des..., il y a des courants d'imitation et puis il y a des moments d'invention. Et puis il disait: vous voyez, moi, ce qui m'intéresse, c'est la manière dont un employé de ministère fait son paraphe. Il y a un moment, par exemple, il y a une époque où ça change, le type de paraphe d'un employé de ministère et il dit: ça c'est bon, Tarde, c'est un petit truc, une petite invention sociale. La société, elle se forme par courants d'imitation et mouvements d'invention et c'est toujours des petites imitations et des petites inventions. Vous voyez, là, je fais même pas de la théorie, je vous dis ce qui intéressait Tarde. Vous me direz: bon, qu'est-ce que c'est que tout ça?
Là-dessus tombe le jugement inexorable de Durkheim et des durkheimiens qui est: «Mort à Tarde! Il veut ramener la sociologie à une psychologie». En effet il veut expliquer les représentations collectives, c'est-à-dire les phénomènes sociaux par des imitations et des inventions. C'est-à-dire, il veut expliquer le social par l'individuel: un individu en imite un autre, un individu invente. Vous voyez? Tarde ne s'en est jamais relevé en France. Et pourtant... et pourtant Tarde disait quelque chose qui n'avait absolument rien à voir avec ce que lui faisait dire Durkheim car, chez Tarde, l'imitation sociale ne va pas d'un individu à un autre individu et l'invention sociale ne dépend pas d'un individu. Alors qu'est-ce qu'il appelle imitation et invention? C'est là que ça devient très beau. Mais vous comprenez, il faut... Bon, ben, il avait beau le dire, le répéter, rien n'y ferait: on lui ferait toujours dire: le social s'explique par le psychologique. Il y a des contresens qu'on ne peut pas remonter. C'est triste hein? C'est triste. Il était très triste, Tarde.
Alors qu'est-ce qu'il voulait dire? Il voulait dire ceci, il voulait dire: l'imitation c'est une onde ou un courant de propagation. C'est un courant de propagation.
Bon, acceptons, on peut comprendre vaguement, on va voir ce que ça donne.

C'est une onde de propagation. L'invention, c'est quoi? L'invention, c'est une rencontre entre deux courants imitatifs différents. Bon. L'invention, elle se fait toujours au croisement de deux ordres. Donc l'imitation c'est une onde de propagation quelconque, l'invention c'est le point de rencontre entre deux courants, deux ondes de propagation. Alors, évidemment, la question... C'est encore rien, ça. La question qui devient sérieuse, c'est : d'accord, mais entre quoi et quoi se fait l'imitation? D'où va, d'où part le courant de propagation, où va-t-il? Et on l'attend là et Durkheim lui dit: «Bien, vous voyez bien, ça va d'un individu à un autre individu, vous faites donc de la psychologie. Vous aurez

beau dire: l'imitation est un courant de propagation, ce courant de propagation ne peut aller que d'un individu à un autre individu, puisque vous récusez les représentations collectives».
Or, Tarde disait ceci: un courant d'imitation ou de propagation ne va pas d'un individu à un autre individu. Il va d'où à où? Il va d'un état de croyance à un état de croyance ou d'un état de désir à un état de désir. Ce qui se propage, c'est croyance ou désir. Vous voyez où je veux en venir. Il ne s'agit pas de faire une sociologie de la représentation, il s'agit de faire une sociologie de ce qu'il y a sous les représentations et que les représentations supposent; et ce que la représentation suppose, c'est la croyance et le désir. Et une représentation ne se propage pas, c'est pour ça qu'il faut que Durkheim se la donne toute faite. Mais les croyances et les désirs sont inséparables d'ondes de propagation et faire de la vraie sociologie, c'est-à-dire de la microsociologie, faire de la microsociologie, c'est faire l'étude des ondes de propagation de croyances ou de désirs qui parcourent un champ social. Ça devient une très grande idée qui n'a rien à voir avec de la psychologie, mais qui a bien à voir avec de la microsociologie. Les croyances et les désirs sont les corpuscules sociaux. Vous voyez la force de la critique contre Durkheim: Durkheim en reste aux représentations, il ne voit pas ce qu'il y a sous la représentation. Ce qu'il y a sous la représentation... La représentation est un grand ensemble, c'est une instance molaire. Sous les représentations, il y a les corpuscules de croyance et de désir et les corpuscules de croyance et de désir sont inséparables d'ondes de propagation et l'onde de propagation de la croyance et du désir, c'est l'imitation.
Alors c'est secondairement, on peut dire que le croyant imite quelqu'un, c'est la conversion. Quelqu'un se convertit au Christianisme aux premiers moments de l'Eglise, ça veut dire que le Christianisme comme croyance, c'est-à-dire comme molécule, comme particule sociale, se répand suivant une onde de propagation. C'est ça l'imitation. Et, l'invention, ce sera la formation d'un nouveau désir au point de rencontre de deux courants de propagation de croyance ou de désir, ou la formation d'une nouvelle croyance. J'en dis pas plus parce que ce serait... je rêve de faire un an un cours sur Tarde, mais... C'est très beau, très beau, Tarde. C'est de la vraie microsociologie, c'est-à dire les américains, ils n'ont jamais atteint ce point de non-psychologie.
Oui, il n'y a que Tarde qui ait su maintenir une microsociologie sans le moindre... avec son histoire, là, des... notamment son grand thème c'est notamment: les représentations ne sont jamais quantifiables tandis qu'il y a une quantification sociale des croyances et des désirs et il fait une grande théorie de la quantification sociale qui engage toute une logique – et il dit aussi: jusqu'à moi, il dit... Il refait tout alors, à partir de sa microsociologie, parce qu'il va reprocher à la logique d'être une logique de la représentation, au lieu d'être, comme il aurait fallu l'être, une logique de la croyance et du désir, mais seulement, si la logique devient une logique de la croyance et du désir, à ce moment-là, il faut introduire de nouveaux quantificateurs en logique. Et il esquisse une étonnante logique de la croyance et du désir.

Donc c'est dire l'importance... Or, là, je crois – je veux pas dire du tout qu'il y ait eu influence – qu'il y a souvent chez Foucault un véritable ton "Tardien"[380]. Je dirais à la lettre que, vous voyez, l'imitation et l'invention chez Tarde correspondent tout à fait – vous ne pouvez comprendre ce que je veux dire que un peu plus tard – correspondent tout à fait à ce que Foucault appelle des rapports de force, car, je dis tout de suite, pour éviter tout contresens, pour Foucault (et il est formel à cet égard) les rapports de forces n'ont rien à voir avec la violence, en d'autres termes ils ne se ramènent pas, ils ne se réduisent pas à la violence. Ils ont une tout autre nature. Pourquoi les appeler "rapports de force" puisqu'ils ne s'expliquent pas par la violence? On verra, on verra pourquoi...
Rapports de forces [sont] quelque chose qui excède la violence de toutes parts, mais, vous

380Una sorta di ispirazione tardeana è riconosciuta dallo stesso Foucault nel campo linguistico, in *Linguistique et sciences sociales*, DEI n. 70, pp. 849-870: «la linguistique se trouve liée aux sciences sociales sur un mode nouveau, dans la mesure où maintenant le social peut être défini ou décrit comme un ensemble de codes et d'informations qui caractérisent un groupe donné d'émetteurs et de récepteurs. Des phénomènes comme la mode, la tradition, l'influence, l'imitation, qui depuis Tarde apparaissaient comme des phénomènes à analyser en termes exclusivement psychosociologiques, peuvent être à présent lus à partir du modèle linguistique», p. 854.

comprenez que, si les rapports de forces excèdent la violence, je peux très bien dire: l'imitation est un rapport de forces, l'invention est un rapport de forces, c'est évident. C'est évident. L'imitation implique un rapport de forces entre ce qui imite et ce qui est imité. L'invention implique un rapport de force entre les courants à la rencontre desquels se fait l'invention, etc. Bien. Et je dis que, très souvent, le ton de Foucault rappelle étrangement Tarde.

Foucault a un goût extraordinaire, par exemple, pour ce qu'il appelle lui-même..., une fois..., il y a un passage de *Surveiller et punir* où il parle de..., des petites inventions sociales et il dit: la voiture pénitentiaire, on n'en parle jamais, dit-il, mais c'est une drôle de petite invention[381]. Evidemment on parle du haut-fourneau, on parle des grosses inventions techniques et on ne parle pas des petites inventions sociales[382]. Ça, j'ai le sentiment que... je sais pas si Foucault connaissait Tarde, je pense qu'il devait le connaître, mais, même s'il ne le connaissait pas, c'est une rencontre étonnante. Parce que, là, c'est à la lettre presqu'un texte qui serait signé par... La voiture pénitentiaire comme petite invention sociale, par opposition aux grosses inventions techniques, ben c'est..., c'est du pur Tarde. Alors tout ceci uniquement comme point de départ. Vous voyez: les rapports de force sont des rapports moléculaires, des micro-rapports entre éléments qui fonctionnent comme des corpus[383]. Bon, c'est avec ça qu'il va falloir se débrouiller.

Alors, en essayant de bien classer les textes de Foucault, je dirais que, à partir de là, sa microphysique du pouvoir se présente sous... ou on pourrait en abstraire six principes[384]. Six: ça fait beaucoup. Et ces six principes sont autant de dénonciations de ce qu'il considère comme des postulats dans les théories classiques du pouvoir[385]. Donc, on pourrait dégager six postulats

381In SP, p. 261, Foucault definisce «le remplacement, en 1837, de la chaîne des forçats par la voiture cellulaire » un «un symptôme et un résumé» del «passage des supplices, avec leurs rituels éclatants, leur art mêlé de la cérémonie de la souffrance, à des peines de prisons enfouies dans des architectures massives et gardées par le secret des administrations». L'introduzione della carrozza cellulare – «Une voiture conçue comme une prison roulante. Un équivalent mobile du Panoptique» – nel sistema penale francese è analizzato alle pp. 261-263: «Mince histoire que celle de la voiture panoptique. Pourtant la façon dont elle se substitue à la chaîne, et les raisons de ce remplacement resserrent tout le processus par lequel en quatre- vingts ans la détention pénale a pris la relève des supplices: comme une technique réfléchie pour modifier les individus. La voiture cellulaire est un appareil de réforme. Ce qui a remplacé le supplice, ce n'est pas un enfermement massif, c'est un dis- positif disciplinaire soigneusement articulé».

382Cfr. SP, p. 222: «Les disciplines sont l'ensemble des minuscules inventions techniques qui ont permis de faire croître la grandeur utile des multiplicités en faisant décroître les inconvénients du pouvoir qui, pour les rendre justement utiles, doit les régir. Une multiplicité, que ce soit un atelier ou une nation, une armée ou une école, atteint le seuil de la discipline lorsque le rapport de l'un à l'autre devient favorable».

383In SP, p. 140, a proposito dell'invenzione di una «nouvelle anatomie politique» fra il XVII-XVIII secolo, «une multiplicité de processus souvent mineurs, d'origine différente, de localisation éparse, qui se recoupent, se répètent, ou s'imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leur domaine d'application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l'épure d'une méthode générale», Foucault conclude: «Pas question de faire ici l'histoire des différentes institutions disciplinaires, dans ce qu'elles peuvent avoir chacune de singulier. Mais de repérer seulement sur une série d'exemples quelques-unes des techniques essentielles qui se sont, de l'une à l'autre, généralisées le plus facilement. Techniques minutieuses toujours, souvent infimes, mais qui ont leur importance: puisqu'elles définissent un certain mode d'investissement politique et détaillé du corps, une nouvelle "microphysique" du pouvoir; et puisqu'elles n'ont pas cessé, depuis le XVII siècle, de gagner».

384Per la precisione, si tratta di sei postulati, dalla cui contestazione si deducono i sei principi. Li riassumo qui, in considerazione della lunghezza dell'esposizione orale di Deleuze:
I - Postulat de la propriété: Le pouvoir n'est pas une propriété, mais une stratégie;
II - Postulat de la localisation: Le pouvoir ne se laisse pas localiser parce qu'il est diffus, en revanche il est toujours local;
III - Postulat de la subordination: Refus de toute subordination des rapports de pouvoir vis-à-vis de relations dites économiques ou de relations quelle qu'elles soient;
IV - Postulat de l'essence ou de l'attribut: Le pouvoir n'est pas attribut, il est rapport;
V - Postulat de la modalité: Le pouvoir n'est pas répressif ou idéologique, c'est du type: inciter, susciter, combiner;
VI - Postulat de la légalité: Le pouvoir ne s'exprime pas dans l'opposition loi-illegalité, mais dans la correlation illégalisme-lois.

385Nella premessa alla *Lettre de Foucault à L'Unità*, DEII n. 254, pp. 717-718, si legge che «Les mouvements d'extrême gauche italiens semblent avoir beaucoup utilisé le concept de microphysique du pouvoir à partir de la parution sous ce titre d'un recueil de textes politiques de Foucault chez Einaudi en 1977 [= *Microfisica del potere.*

dénoncés par Foucault.

Premier: on appellerait ça le *Postulat de la propriété*. Foucault nous dit: les théories politiques font comme si le pouvoir était la propriété de quelque chose ou de quelqu'un. Or le pouvoir n'est la propriété de personne. Propriété de quoi? Ben, par exemple, même les marxistes, à première vue en tout cas, ils font du pouvoir la propriété de la classe dominante. *Surveiller et punir*, p. 31: «L'étude de cette microphysique suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie». C'est la première fois que nous rencontrons ce mot qui va prendre une importance de plus en plus grande chez Foucault: *Le pouvoir n'est pas une propriété, mais une stratégie*.
En d'autres termes il y a un fonctionnalisme absolu du pouvoir. Le pouvoir ne se possède pas, ce n'est pas une propriété, il s'exerce. Il s'exerce. Il ne se possède jamais, ce n'est pas une propriété. Si vous avez compris déjà tout ce qu'on a dit, ça ne doit pas vous étonner, parce que – quitte à devancer, s'il est vrai que le pouvoir est fondamentalement rapport – il ne peut pas être une propriété. Un rapport n'est pas une propriété. Si le pouvoir est rapport et si l'on prend au sérieux l'expression "rapport de forces" et si l'on dit "le pouvoir c'est le rapport même", il ne peut pas être une propriété même de *[inaudible]*. Il s'exerce, c'est-à-dire le pouvoir est une stratégie. Stratégie... Bon, bon, bon. Stratégie, stratégie... Voilà que ce mot nouveau doit nous faire penser quoi? Mais qu'il va falloir faire très attention et que, notamment, il va falloir ne pas confondre stratégie et strate. Car le savoir renvoie aux strates et aux stratifications, mais le pouvoir, lui, renvoie aux stratégies.

Bien plus, la stratégie apparaît là où il n'y a pas stratification, là où il n'y a pas de propriété. Les couches sédimentaires, elles peuvent être possédées, le pouvoir, il n'est pas possédé, il est exercé. Et comment définir... comment Foucault définira-t-il la stratégie? «Points innombrables d'affrontements, points innombrables d'affrontements, foyers d'instabilité»[386]. C'est bien forcé, mais c'est pas "foyers d'instabilité" par plaisir pour faire le malin, c'est que, dans le domaine micrologique, dans le domaine microphysique, il n'y a pas d'équilibre, par nature, c'est un domaine qui répudie l'équilibre. Les strates sont en équilibre, le non-stratifié n'est jamais en équilibre. Il n'y a pas d'équilibre corpusculaire. Il n'y a pas d'équilibre ondulatoire. Il n'y a pas d'équilibre microphysique. Il n'y a pas de stabilité. Il n'y a de stabilité que statistique, c'est-à dire le stable, c'est le grand ensemble. Les grands ensembles, oui, sont possédés, mais vous pouvez deviner que, le pouvoir, il est fondamentalement diffus, fluent, instable, au niveau de la microphysique.
Ça ne veut pas dire qu'au niveau des grands ensembles... alors comprenez: au niveau des grands ensembles, bien sûr il est possédé, bien sûr il est stable, bien sûr il est en équilibre. Mais, c'est pas ça la source du pouvoir. C'est pas ça, il faut arriver, là, à cette couche microphysique qui ne se laisse pas sédimenter, qui est pure stratégie et pas strate, points innombrables d'affrontement, foyers d'instabilité, qu'est-ce que c'est ces points innombrables d'affrontement, ces foyers d'instabilité? C'est ce qu'on a vu précédemment, c'est des singularités, c'est pas des individus psychologiques.
Tarde dirait: mais, c'est des quantités de croyance et de désir, c'est des corpuscules de croyance et de désir qui sont fondamentalement instables, fluents, pris sur des ondes etc. Points innombrables d'affrontement, foyers d'instabilité, en d'autres termes: les rapports de forces sont des rapports entre

Interventi politici, a cura di A. Fontana e P. Pasquino]».

386SP, p. 32: «Ce qui veut dire que ces relations descendent loin dans l'épaisseur de la société, qu'elles ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes et qu'elles ne se contentent pas de reproduire au niveau des individus, des corps, des gestes et des comportements, la forme générale de la loi ou du gouvernement [...]. Elles ne sont pas univoques; elles définissent des points innombrables d'affrontement, des foyers d'instabilité dont chacun comporte ses risques de conflit, de luttes, et d'inversion au moins transitoire des rapports de forces. Le renversement de ces "micropouvoirs" n'obéit donc pas à la loi du tout ou rien; il n'est pas acquis une fois pour toutes par un nouveau contrôle des appareils ni par un nouveau fonctionnement ou une destruction des institutions; en revanche aucun de ses épisodes localisés ne peut s'inscrire dans l'histoire sinon par les effets qu'il induit sur tout le réseau où il est pris».

singularités. Ce sont les ondes de singularités, exactement comme la microphysique nous parle d'ondes corpusculaires, c'est-à dire d'ondes qui pilotent un corpuscule, et bien les rapports de forces pilotent des singularités.
Or vous ne... vous n'avez encore rien fait, si vous vous en tenez aux grands ensembles que cette microphysiques va former. Il n'est pas question de dire que les grands ensembles n'existent pas, les grands ensembles seront effectivement constitués par cette microphysique, en d'autres termes la microphysique constitue une macrophysique. Les grands ensembles, ils ne sont rien d'autre que faits composés de ces corpuscules et de ces ondes, mais, en même temps, ils les stratifient, c'est-à-dire ils en font de grands ensembles dont on ne considère plus que les effets globaux. Les grands ensembles sont l'effet global de la microphysique.

Ouais, ça va? Hein? Alors j'ouvre une parenthèse encore, comme ça je n'en ouvrirai plus après. Il y a une chose dont Foucault ne parle jamais, on va faire une épreuve hein, on va faire une petite épreuve de confirmation en prenant un exemple en dehors des exemples de Foucault. Je me dis: Foucault n'a jamais parlé des sociétés primitives. Pourquoi il n'a jamais parlé des sociétés qu'on appelle "primitives"? Il n'en a jamais parlé pour une raison très simple, je crois, c'est pas du tout parce qu'il n'aimait pas l'ethnographie, l'ethnologie, c'est parce qu'il tenait à opérer sur des séries courtes et bien déterminées. On l'a vu... il avait tellement horreur de l'histoire universelle, qu'il craignait, évidemment, que s'il ne prenait pas des exemples dans une série bien assignée, bien déterminée, il aurait l'air de tomber dans une espèce de vision universelle de l'histoire.
Mais, si on n'a pas les mêmes peurs, on peut toujours essayer, car la même histoire qu'entre Durkheim et Tarde, si vous l'avez suivie, tout à l'heure, je voudrais la retrouver dans l'ethnologie moderne, car après tout les mêmes histoires se retrouvent. Dans l'ethnologie moderne, il est bien connu que les sociétés primitives sont dites "sans État". Foucault pourrait dire: oui, elles sont peut-être sans État, mais elles ne sont pas sans pouvoir.
Bien, mais, enfin, si les sociétés dites "primitives" ne présentent pas un grand ensemble qui les dépasse, elles présentent quand même de grands ensembles, c'est quoi? C'est les grandes lignes de filiation. Comme disent les marxistes, ce qui remplace l'État dans les sociétés primitives, c'est la parenté. Bon, les grandes lignes de parenté, les grandes lignes de filiation qu'on appelle justement les grands lignages. Je dirais que les grands lignages dans les sociétés primitives sont les représentations collectives de base ou, si vous préférez, les grands ensembles. Dans les sociétés modernes, le grand ensemble, c'est plutôt l'État et la loi. Bon, supposons, ça c'est vite dit. Voilà.
Je remarque qu'une oeuvre aussi admirable que celle de Lévi-Strauss... du moins je ne parle pas des *Mythologiques*, parce qu'au niveau des *Mythologiques* peut-être que tout change, les *Mythologiques* c'est une drôle d'histoire, qu'est-ce que... mais je parle des *Structures élémentaires de la parenté*, livre déjà ancien[387]. Au niveau et au moment des *Structures élémentaires de la parenté*, il n'y a pas de doute que Lévi-Strauss fait un structuralisme fondé sur les grands ensembles et, évidemment, il n'y a de structures que molaires. Là, sentez qu'on en est au point où on va pouvoir peut-être confirmer nos analyses sur la différence entre Foucault et le structuralisme. Les structures sont fondamentalement en équilibre. Un déséquilibre structural, et ben, ça arrive, ça arrive, mais un déséquilibre est toujours la structure en question. La structure en tant que structure désigne un état d'équilibre. En d'autres termes, Lévi-Strauss le dit explicitement quand il affirme que les dysfonctionnements, les déséquilibres sont des conséquences, conséquences d'autre chose. Bon.

Voilà que Lévi-Strauss fait donc, au niveau des sociétés primitives, une macrosociologie fondée sur les grands lignages de parenté, les grandes lignées de filiation. Et il nous dit quoi ? Il nous dit qu'il y a des rapports entre grandes lignes de filiation. Ces rapports, ce sont les alliances – dont un cas privilégié sont les mariages – alliances, mariages, et qui sont des formes d'échange entre une ligne

387Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris 1949, 1968; *Mythologiques I-IV*: *Le Cru et le cuit*, *Du miel aux cendres*, *L'Origine des manières de table*, *L'Homme nu*, Plon, Paris 1964-1971.

filiative, une lignée de filiation et une autre. Et il nous dit enfin que, si l'on considère la totalité des échanges sur un espace social suffisant, on s'apercevra qu'il y a un échange généralisé – c'est ce qu'il appelle l'échange généralisé, par différence avec l'échange restreint où l'on se contente de deux lignées, du rapport de deux lignées – et que l'échange généralisé forme un cycle fermé.
Cycle fermé = structure: voilà! Plusieurs ethnologues ont réagi et, tout en disant que l'oeuvre de Lévi-Strauss, au niveau des *Structures élémentaires de la parenté*, était très..., était admirable, dans la systématisation des données de l'ethnologie, que, à leur avis, jamais une société primitive n'avait fonctionné comme ça. Ils ont dit, en quelque sorte, ça n'a jamais marché comme ça. Ça marche comme ça dans la tête de Lévi-Strauss, ça d'accord, mais jamais une société primitive n'a pu marcher comme ça. Vous voyez que ceux qui ont objecté à Lévi-Strauss invoquaient un fonctionnalisme, une pratique: quelles sont les pratiques sociales effectives? En d'autres termes, c'était des anglais et des américains. Et, notamment, un des plus grands ethnologues, avec Lévi-Strauss, était un anglais qui s'appelle, qui s'appelle toujours Leach, un très grand ethnologue[388]. Et s'est produit, tout comme il y avait eu une polémique Tarde-Durkheim, s'est produit une autre polémique Leach-Lévi-Strauss où chacun montrait une espèce de génie dans l'art de ne pas comprendre ce que disait l'autre.

[coupure] ... Parce que dans tous les sociétés que je connais, et ben, dans toutes les sociétés primitives, leur grand souci, c'est que ce qui se passe n'ait pas l'air d'un échange. Ça, c'est son premier thème: il faut que ça n'ait pas l'air d'un échange et quand on leur parle d'échange, ils ne sont pas contents du tout. Par exemple, pour eux, une femme elle n'est pas échangée, jamais. Une femme, elle est ou donnée ou volée ou, parfois, les deux à la fois. Il faut que ce soit du vol ou du don. Mais l'échange, ça, c'est pas... C'est du don ou du contre-don, c'est du don qui oblige etc. tout le thème bien connu que Leach reprend à sa manière. Et vous allez voir ce qu'il va en tirer. Voilà son premier point, ce que Lévi-Strauss, d'une certaine manière, avait reconnu en disant: «l'échange est inconscient».
Et la force de Leach c'est de dire: mais pourquoi il est inconscient, l'échange? Pourquoi est-ce qu'ils tiennent tellement... Si c'était de l'échange, pourquoi est-ce qu'ils tiendraient tellement à le cacher? C'est bizarre, ça, il n'y a pas de honte à échanger. Alors Lévi-Strauss serait forcé de dire: c'est parce que, s'ils reconnaissaient que c'était de l'échange, ils comprendraient du coup que le cycle est fermé et ils ne veulent pas que le cycle soit fermé. Leach dit: mais, s'ils ne veulent pas que le cycle soit fermé, c'est peut-être parce qu'il n'est pas fermé, en d'autres termes parce qu'il n'y a pas de structure. Bon, ça devient intéressant. Et pourquoi le cycle ne serait pas fermé? C'est que toute l'hypothèse de Lévi-Strauss suppose que les relations d'alliance se déduisent d'une ligne de filiation et découlent des lignes de filiation[389]. Il y a d'abord les lignes de filiation et puis elles échangent quelque chose.

388Edmund Ronald Leach, *Claude Lévi-Strauss*, Viking Press, New York 1970 (University of Chicago Press, Chicago 1989); *Rethinking anthropology*, Robert Cunningham and Sons Ltd., 1961, tr. fr. *Critique de l'Anthropologie*, PUF, Paris 1966, più volte citato da Deleuze e Guattari in *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972, ad es. a p. 176, nota: «[...] la critique que Leach adresse à Lévi-Strauss: "Lévi-Strauss soutient à juste titre que les implications structurales d'un mariage ne peuvent être comprises que si on l'envisage comme l'un des éléments dans une série globale de transactions entre groupes de parenté. Jusqu'ici tout va bien. Mais, dans aucun des exemples que fournit son livre, il ne pousse ce principe assez loin... Au fond, il ne s'intéresse pas vraiment à la nature ou à la signification des contreprestations qui servent d'équivalent pour les femmes dans les systèmes dont il traite... Nous ne pouvons prédire à partir de principes pre miers comment l'équilibre sera atteint, car nous ne pouvons savoir com ment les diféf rentes catégories de prestations seront évaluées dans une société particulière... Il est essentiel de distinguer les biens consommables de ceux qui ne les ont pas; il est aussi très important de se rendre compte que des éléments tout à fait intangibles tels que les droits et le prestige entrent dans l'inventaire total des choses échangées"».

389Cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, cit., pp. 221-222: «La conception échangiste a besoin de postuler un système fermé, statistiquement clos, et d'apporter à la structure l'appui d'une conviction psychologique ("la confiance que le cycle se refermera"). Non seulement l'ouverture essentielle des blocs de dettes suivant les alliances latérales et les générations successives, mais surtout le rapport des formations statistiques à leurs éléments moléculaires se trouvent alors renvoyés à la simple réalité empirique en tant qu'inadéquate au modèle structural. Or

Elles échangent des femmes, elles échangent des produits, elles échangent des titres, des emblèmes. L'échange se fait entre deux lignes filiatives. Bon. Est-ce que l'alliance est un échange? Oui, l'alliance est un échange s'il se passe entre lignes filiatives, entre lignages. Et jamais une société primitive n'a fonctionné sur base de lignage. Les lignages, personne n'y croit. Je schématise un peu, là. Jamais, jamais ils ont fonctionné comme ça, dit Leach. Ils fonctionnent tout autrement. Ils fonctionnent, en effet, par alliances. Mais les alliances ne sont nullement des échanges parce que les alliances ne présupposent pas les grandes lignes de filiations, elles se font autrement et ailleurs. Les alliances ne se laissent pas déduire des lignes de filiation. Les alliances sont autonomes. Et, en effet, elles sont, à la lettre, magouillées, manipulées par des groupes que Leach appelle des groupes locaux, les groupes locaux de Leach, par opposition aux groupes de filiation. Et les groupes locaux ne recouvrent pas les groupes de filiation et ce sont les groupes locaux qui organisent les mariages. Ce sont les groupes locaux qui décident des dons et des contre-dons, en d'autres termes qu'est-ce qu'il faut comprendre? Ce que beaucoup d'ethnologues avaient dit, mais c'est Leach qui fait le... qui rassemble l'ensemble. Les alliances sont l'affaire d'une pratique. Il y a un ethnologue qui dira et qui emploiera le mot très curieux, il dira: ce n'est pas une structure, c'est un procédé. C'est affaire de pratique, d'un procédé. Disons à peine: une stratégie. Une société stratégise avant de se structurer.
Et Leach pose sa grande question: la position d'un individu dans le champ social, est-ce qu'elle est due à ce qu'il appartient aux lignages de son père ou bien aux lignages de sa mère, ou bien aux deux lignages, ou bien – ce qui est tout à fait différent – est-ce que sa position vient de ce que son père et sa mère sont alliés? Elle est très bonne la question, parce que si vous lisez avec soin les *Structures élémentaires de la parenté*, vous verrez que Lévi-Strauss est pour la première réponse, si vous lisez avec soin Leach, vous verrez que Leach est pour la seconde réponse. La position de l'individu dans le champ social vient de ce que ses parent sont alliés et pas du tout de ce qu'il participe aux lignages du père, de la mère ou des deux.

En d'autres termes quel est le thème perpétuel de Leach? C'est: les grands lignages forment une structure verticale. C'est incontestable. Ça, Lévi-Strauss est imbattable sur ce point et il a donné le statut de cette structure verticale d'une manière définitive. Mais le réseau des alliances ne se déduit pas de cette structure verticale. Le réseau des alliances, et, là, je cite Leach par coeur, le réseau des alliances est un réseau latéral. En d'autres termes: transversal. «Perpendiculaire», dit Leach, à la structure, à la structure filiative, irréductible à cette structure, organisé par de petits groupes locaux et constituant non pas du tout un échange en cycle fermé, mais en perpétuelle déséquilibre, c'est-à-dire constituant un microsystème physique en perpétuelle instabilité. Et, en effet, les alliances sont constamment rompues au profit d'autres alliances etc. C'est au niveau des alliances que vous trouvez la microphysique du pouvoir. Et je dirais, dans les sociétés primitives, quel est le rapport de forces ? Le rapport de forces passe par le réseau d'alliances irréductible à la structure, irréductible à la structure filiative. Bien plus il y a une telle opposition entre les deux, il y a une telle évidence que le réseau des alliances ne se déduit pas et met toujours en question les structures filiatives, au point que les structures filiatives seront remaniées d'après le réseau des alliances à tel ou tel moment. Il y aura un effet et, finalement, les lignes, les lignes de filiation ne feront que traduire toujours l'état du réseau des alliances. Il y a une microphysique de l'alliance qui travaille sous la macrophysique de la filiation. En d'autres termes, il y a les séries sous la structure.

Voyez comment Foucault pourra, alors, lui qui n'a rien à voir avec cet exemple, comment Foucault pourra opposer la stratégie et la structure. Dire: mais un champ social ne se définit pas par une structure, il se définit par l'ensemble de ses stratégies.
Dans une société primitive, les réseaux d'alliance sont vraiment, oui, sont vraiment les rapports de forces. Et vous voyez que ça peut comporter la violence, mais que ça ne l'implique pas

tout ceci, en dernier lieu, dépend d'un postulat qui ne grève pas moins l'eth nologie échangiste qu'il n'a détenniné l'économie politique bourgeoise: la réduction de la reproduction sociale à la sphère de la circulation».

nécessairement. Rapport de forces c'est tout à fait autre chose. Si je te donne quelque chose c'est un rapport de forces. On le sait bien, même dans notre société. Si je te donne quelque chose c'est tout le système du don contre-don, mais un rapport de forces, ce serait idiot de la mesurer à la violence. Si je te fais un cadeau, hein... vous voyez. Je te fais un cadeau, toi tu dis: «ouh la la, qu'est-ce qu'il va me demander ensuite?» Tu dis: «non non non, j'en veux pas tu es trop gentil, tu es trop». Tu dis: «si si si, j'y tiens. Mais quel rapport de forces! J'y colle dans la main, j'y fous dans la poche: si! Garde-le! Garde-le!». Non, j'en veux pas! C'est un rapport de forces fantastique, il n'y a pas de violence.
Enfin il n'y a pas de violence apparente. C'est ça les rapports de force. Si les rapports de force c'était un coup de poing dans la gueule, mais ce serait... le monde serait tellement clair! Mais, c'est pas ça du tout! Vous comprenez, un homme et une femme, si les rapports de force c'étaient simplement le moment où ils disent des choses dures, où ils se tapent dessus... mais le monde serait un enchantement! Mais les rapports de force c'est dégoutant, parce que, justement, c'est... c'est du type... euh... Je fais ça, ah tu me demandes de faire ça? Mais oui, mais oui. Je fais ça, je le fais oui oui! Alors l'autre est empoisonné. Ça t'embête pas trop? oh non, non non... ça c'est un rapport de forces... saleté, vraie saloperie. C'est ça, faire quelque chose tout en montrant bien qu'on est malheureux de le faire, on le fait pour l'autre. Et là, tu dis «oh, c'est rien!». Et on se met à tousser, «oh j'ai pris froid!» euh... «oh non c'est pas ta faute du tout!».
Tout ça qui fait notre vie quotidienne, tous ces chantages, tous ces chantages dégoutants, euh... dont on a parfois un peu honte après, mais on se dit... c'est, c'est, c'est ça les rapports de forces. Alors vive le moment où ça éclate en coups de poing! On se dit: il va peut-être en sortir quelque chose, euh... sinon... ben c'est comme ça les rapports de forces. Alors les sociétés ça marche comme ça, ça stratégise, on a une stratégie. Une scène de ménage c'est une incroyable stratégie, c'est une....

Alors, là, vive Tarde! Vive la microsociologie de Tarde, vous comprenez: parce que faire de la sociologie, précisément, c'est ça, c'est saisir les rapports de forces et c'est pas du tout faire de la psychologie. Alors tout ce que je veux dire c'est que: vous voyez en quel sens Foucault peut dire – et j'avais pris cet exemple des sociétés primitives, encore une fois, qui ne correspond à rien chez lui – parce qu'il pourra nous dire, Foucault, que, dans les sociétés modernes, c'est pas autrement. Là aussi, euh, le réseau des alliances déborde infiniment les grandes instances du type État etc. Si vous prenez ce qu'on appellera une famille importante, si vous prenez le réseau de ses alliances, vous voyez comment ça déborde les institutions, euh... les rapports de forces, ça déborde... euh...
Prenez... vous comprenez, il faut se servir des événements récents, qu'est-ce qu'il y a de plus étonnant et joyeux que l'affaire Boutboul?[390] Euh... C'est une merveille, l'affaire Boutboul. C'est une merveille, qu'est-ce que vous voyez ? Là vous pouvez faire votre réseau transversal: femme jockey, bon je la mets là, femme jockey. Un mari avocat, avocat mais mêlé aux courses, alors je fais ma ligne, là, transversale. Bon. Mari assassiné. Bon, là-dessus, une belle-mère, avocate, bizarre, radiée, une avocate radiée. Ahh, elle est en rapports avec les... – du coup le réseau tend une branche qui va à l'infini – avec les missions des jésuites. Ce sont des jésuites, qu'est-ce qu'ils font là-dedans? C'est eux qui ont fait radier la... Alors est-ce que... l'avocat est mort, alors c'est qui? Est-ce que c'est la belle-mère qui a tué l'avocat ou est-ce que c'est le jésuite vu que la bellemère, elle dit que les jésuites sont de terribles assassins... Bon: une bouillie. Les agencements sociaux, c'est des bouillies. Et ça stratégise de tous les côtés. Les déclarations de la belle-mère, de Madame Boutboul, c'est des déclarations de haute stratégie, c'est évident. Euh... tout le monde stratégise et puis alors on nous

390Deleuze fa riferimento a un caso di cronaca nera appena avvenuto: il 27 dicembre 1985, l'avvocato Jacques Perrot, 39enne esponente della borghesia parigina, miglior amico dell'allora capo del governo Laurent Fabius, sposato con Daria Boutboul, a sua volta donna molto nota nella buona società per le sue vittorie nell'ippica, autrice di libri e dischi, fu ucciso con tre colpi di pistola. Nell'ottobre 1989 la madre di Daria, Marie-Elisabeth Cons-Boutboul, verrà incriminata per concorso in omicidio, dopo la scoperta, nel maggio 1988 del cadavere di Bruno Dassac, ritenuto l'assassino di Perrot, e della cui morte sarà sospettata la stessa Marie-Elisabeth, che nel 1994 viene condanata a 15 anni di reclusione per complicità nell'assassinio del genero. Quattro anni dopo verrà scarcerata in ragione della sua età senza aver mai confessato, e andrà a vivere dalla figlia Daria.

montre ça à la télé. C'est vraiment la variété à l'état pur, c'est.... Ah! J'oubliais le père mort dans son coin! Alors pourquoi qu'il était mort? Il dit, alors il fait sa stratégie, il dit: «Oh, c'est parce que j'étais séparé de ma femme, alors il ne fallait pas que la petite ait trop de chagrin!». C'est très bizarre.
Claire Parnet: Il a fait une déclaration encore plus bizarre, il a dit: «à 45 ans on n'est pas maître de ses actes comme à 73 ans, alors on sait pas à quel âge ça commence!».
Deleuze: Ah oui, c'est bien aussi. C'est pour ne pas faire de peine à la petite qu'il s'est fait passer pour mort au lieu de se faire passer pour séparé de sa femme, c'est très intéressant! C'est une haute stratégie, ça. Bon c'est comme ça que marche un champ social, une société. C'est bien. Bon.
Tout ceci pour conclure: une société, ben oui, c'est stratégique. Dès lors, comprenez, la conséquence est vraiment très grande: le pouvoir n'est la propriété de personne, en revanche il est l'exercice de tout le monde. C'est ça que veut dire "stratégie": le principe stratégique. Et on a vu et on commence à comprendre comment la stratégie s'oppose à la structure, mais, plus finement et plus profondément, s'oppose aux strates.

Deuxième principe: localisation. C'est-à-dire, c'est le second postulat d'énoncé, à savoir la tendance à localiser le pouvoir dans un appareil.
Et, là, Foucault, en a évidemment aux thèses, à la même époque, d'Althusser, qui, dans un texte très beau, montrait ou essayait de montrer que même les pouvoirs privés n'avaient qu'une apparente dispersion et fonctionnaient comme des "appareils d'État" spéciaux. Foucault, c'est l'antithèse, à la lettre, là. Là je ne pose pas la question de – qu'est-ce qui amène cette différence entre Althusser et Foucault? – parce qu'il faudrait remonter à la manière dont Althusser posait le problème pour son compte. Mais je veux juste retenir le point de vue de Foucault, à savoir que même les pouvoirs publics ont une origine, ont des procédés, ont des exercices, c'est-à-dire tout ce qui fait l'essentiel du pouvoir, que l'État, sans doute, contrôle ou couvre, mais qu'il ne constitue pas[391].
Vous voyez en quel sens c'est l'anti-Althusser, Althusser disant: même les appareils, même les pouvoirs privés sont des appareils d'État spéciaux. Foucault dit: même l'appareil d'État ne fait que gérer des procédés de pouvoir qui viennent d'ailleurs. Et, en effet, vous avez deviné pourquoi: si l'appareil d'État est un élément constituant des grands ensembles, s'il forme des grands ensembles, l'appareil d'État, ben, par définition, il suppose les rapports de pouvoir, il n'explique pas les rapports de pouvoir. Il suppose les rapports de forces qui viennent d'ailleurs.
Là où Foucault est très fort, c'est que, évidemment, il a des exemples très concrets. Il dit: prenez un rouage de l'appareil d'État comme la police. Et ben, c'est évident. Un rouage de l'appareil d'État

391Il riferimento a Luis Althusser è al suo fondamentale *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Note pour une recherche)*, "La Pensée" n. 151, 1970, pp. 3-38, poi in *Positions*, éd. Sociales, Paris 1976, pp. 79-137. Pur senza nominarlo, Foucault prende le distanze dalla teoria degli *appareils idéologiques d'État* nel corso del 1973 *La société punitive*; nella lezione del 10 marzo: «Tous ces établissement, qu'ils relèvent de l'État directement ou non, renvoient malgré tout toujours à des appareils d'État, bien qu'ils ne soient pas en eux-mêmes des appareils d'État, mais plutôt relais-multiplicateurs de pouvoir à l'intérieur d'une société où la structure étatique reste la condition de fonctionnement de ces institutions» (pp. 214-215); lezione del 28 marzo: «Je ne crois pas que le pouvoir puisse être décrit d'une façon adéquate comme quelque chose qui serait localisé dans des appareils d'État. Il n'est peut-être même pas suffisant de dire que les appareils d'État sont l'enjeu d'une lutte, intérieure ou extérieure. Il me semble plutôt que l'appareil d'État est une forme concentrée, ou encore une structure d'appui, d'un système de pouvoir qui va bien au delà et bien plus profond». Nel dibattito con Chomsky (*De la nature humaine: justice contre pouvoi*, DEI n. 132), Foucault esplicita la posta politica in gioco nella sua critica alla teoria degli apparati ideologici di Stato: «Peut-être ne suffit-il pas de dire que, derrière les gouvernements, derrière l'appareil d'État, il y a la classe dominante; il faut situer le point d'activité, les places et les formes sous lesquelles s'exerce cette domination. Et parce que cette domination n'est pas simplement l'expression, en termes politiques, de l'exploitation économique, elle est son instrument, et dans une large mesure la condition qui la rend possible; la suppression de l'une s'accomplit par le discernement exhaustif de l'autre. Si on ne réussit pas à reconnaître ces points d'appui du pouvoir de classe, on risque de leur permettre de continuer à exister et de voir se reconstituer ce pouvoir de classe après un processus révolutionnaire apparent» (p. 1364). Sulla critica di Foucault ad Althusser si veda la *Situation du cours* di LSP, in particolare pp. 181-183; ma soprattutto, la trattazione critica di Pierre Macherey in *Le sujet des normes*, éd. Amsterdam, Paris 2014 (sul quale mi permetto di segnalare la mia recensione in "Universa" n. (2) 4, 2015).

comme la police... Il se donnerait tout trop facile s'il prenait des institutions plus ambiguës. Mais, si quelque chose appartient, semble appartenir à l'État et faire partie de l'appareil d'État, c'est la police. Tous ceux qui définissent l'État par le monopole de la force l'entendent ainsi. Ben, il dit: ben non. Si l'on considère concrètement les techniques policières, on voit que les procédés du pouvoir de la police sont par nature, non pas par exception, mais constamment et toujours et même à l'origine, sont couverts par l'État, réutilisés par l'État, mais l'État n'en est absolument pas l'origine. La police a ses techniques de pouvoir, la police a ses procédés de pouvoir. Vous me direz: mais alors, oui, mais la police, ça veut dire quoi? Ben il y a des foyers de police qui se révèlent déjà au niveau des communes sans appareil d'État. Vous me direz: oui, mais il y a la commune, il y a toujours un autre pouvoir. Non, pas forcément. Pas forcément. Et, de toute manière, même quand il y a un autre pouvoir, la police se mesure à son indépendance par rapport aux autres foyers de pouvoir. Elle est elle-même foyer de pouvoir autonome, elle l'a toujours été, c'est comme ça qu'elle prétend fonctionner. Alors l'État, en effet, peut globaliser le pouvoir de police ou peut s'approprier des pouvoirs de police. Les pouvoirs de police ne viennent pas de l'État. De la même manière il montrera pourquoi. Parce que, les pouvoirs de police, c'est des pouvoirs disciplinaires et que les disciplines ont toujours précédé le moment où l'État se les appropriait. L'État s'approprie les disciplines, il n'est pas à l'origine des disciplines. Les disciplines de l'école, les disciplines de l'armée, les disciplines privées, les disciplines de l'Eglise etc. ont toujours précédé l'État. Les techniques disciplinaires sont récupérées par l'État. Elles ne trouvent pas dans l'État leur origine.

Et, Foucault, dans *Surveiller et punir*, montrera la même chose surtout à propos de la prison. On l'a vu, la prison ne fait pas partie de l'horizon du droit pénal, elle est irréductible au pouvoir juridique, elle est relativement indépendante du pouvoir juridique, elle a son pouvoir à elle, pouvoir de la prison et pouvoir dans la prison. Pouvoir dans la prison où le juge et le droit n'ont rien à faire, ce que Foucault appellera un «supplément disciplinaire»[392], dans cette technique disciplinaire, et l'État couvre la prison plus que la prison n'est un rouage de l'appareil d'État.
En d'autres termes, vous voyez, là, le pouvoir ne se laisse pas localiser dans un appareil. Il faut faire attention au mot "local", parce que Foucault l'emploiera en deux sens. Il n'y a pas contradiction entre les deux types de phrases de Foucault suivants: le pouvoir ne se laisse pas localiser, c'est-à dire il est diffus, ça veut dire ça, le pouvoir ne se laisse pas localiser, il est diffus, c'est-à-dire il essaime dans tout le champ social et, l'autre type de phrases de Foucault: le pouvoir consiste toujours en foyers locaux, l'affirmation du caractère local du pouvoir, qui signifie, cette fois le pouvoir n'est jamais global. Et les deux sont parfaitement cohérents. Il ne se laisse pas localiser parce qu'il est diffus, en revanche il est toujours local puisque, le global, c'est les grands ensembles et que le pouvoir, les rapports de pouvoir travaillent sous les grands ensembles.

Troisième postulat dénoncé par Foucault: *Postulat de la subordination*. C'est le postulat d'après lequel le pouvoir serait subordonné à un mode de production comme infrastructure. C'est-à-dire: il y aurait des rapports de production qui définiraient une infrastructure et le pouvoir, qui serait seulement politique, exprimerait cette infrastructure quelle que soit la complexité de cette expression.
L'idée de Foucault est très simple, c'est que vous ne pouvez pas parler de rapports de production sans y mettre déjà et sans les entrelacer avec des rapports de pouvoir. Donc les rapports de pouvoir ne découlent évidemment pas des rapports de production, parce qu'il n'y a pas de rapports de production définissables indépendamment de l'entrelacement qu'ils ont avec les rapports de pouvoir.

392SP, p. 251: «On peut donc parler d'un excès ou d'une série d'excès de l'emprisonnement par rapport à la détention légale – du "carcéral" par rapport au "judiciaire". Or cet excès se constate très tôt, dès la naissance de la prison, soit sous la forme de pratiques réelles, soit sous la forme de projets. Il n'est pas venu, ensuite, comme un effet second [...]. La cellule, l'atelier, l'hôpital. La marge par laquelle la prison excède la détention est remplie en fait par des techniques de type disciplinaire. Et ce supplément disciplinaire par rapport au juridique, c'est cela, en somme, qui s'est appelé le "pénitentiaire"».

Et, en effet, revenons à un exemple, chez les primitifs, dans nos sociétés primitives. Ben les rapports de production, inséparables strictement des relations d'alliance, des rapports d'alliance, du réseau transversal dont on vient de parler, puisque c'est ce réseau transversal des alliances qui va déterminer qui travaille pour qui, quels sont les membres de telle filiation qui travaillent avec quels membres de telle autre filiation. C'est tout simple. Donc: refus de toute subordination des rapports de pouvoir vis-à-vis de relations dites économiques ou de relations, quelle qu'elles soient.

Quatrième postulat: Postulat de l'essence ou de l'attribut. Le pouvoir aurait une essence et serait un attribut et, en tant qu'attribut, il qualifierait ceux qui le possèdent, les dominants, en les distinguant de ceux sur lesquels il s'exerce: les dominés. C'est ça le postulat de l'essence ou de l'attribut.
La réponse de Foucault – là aussi on s'y attend, maintenant je peux aller vite – c'est que le pouvoir n'a pas d'essence, il fonctionnel opératoire. Il n'a ni essence, ni intériorité. Et pourquoi? Il n'est pas attribut, il est rapport et c'est parce qu'il est rapport qu'il n'est pas attribut. En d'autres termes, la relation de pouvoir, c'est l'ensemble des rapports de force dans un champ social et, dès lors, le pouvoir ne passe pas moins par les forces dominées que par les dominantes. Le pouvoir ne passe pas moins... là il va falloir juste réfléchir un petit peu à ce qu'il veut dire. Le pouvoir ne passe pas moins par les forces dominées que par les forces dominantes. Vous voyez: ce n'est pas un attribut qui distingue le dominant et le dominé, c'est un rapport qui rapporte le dominant au dominé et le dominé au dominant. Voilà le texte de *Volonté de savoir* ou de *Surveiller et punir*, je ne sais plus: «Le pouvoir investit les dominés, il passe par eux et à travers eux, il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux»[393].
Et, peut-être, là, un des exemples les plus précis, tout à l'heure j'invoquais la prison pour le postulat précédent, maintenant un des exemples les plus précis analysés par Foucault, c'est l'exemple des lettres de cachet[394]. Dont je vous avais déjà dit un mot. Et les lettres de cachet – qui sont une institution propre vraiment à la monarchie française, hein, je crois, d'après Foucault il n'y a pas d'équivalent à la même époque – semblent typiques pour indiquer une transcendance du pouvoir. Et on les présente souvent comme étant l'expression du pur arbitraire du roi, indépendamment de toute procédure d'enquête, le roi décide l'emprisonnement, l'internement de quelqu'un et, sans doute, ça a été vrai de quelques cas, c'est-à-dire dans le cas, notamment, de grands seigneurs.
Mais, la technique de la lettre de cachet, c'est complètement différent, je le disais. Et la technique de la lettre de cachet, qu'est-ce qu'elle montre? Que le vrai processus de la lettre de cachet, c'est ceci: un membre de la famille, un voisin, un collègue, collègue de bureau, n'importe quoi, envoie une demande et dit: «un tel il est complètement tapé, complètement fou, il faut l'enfermer. Euh, mettez-le en prison. Monseigneur, mettez-le en prison». Là-dessus il y a enquête. En d'autres termes c'est pas l'arbitraire du roi, c'est la manière dont les dominés participent à l'arbitraire du roi. Le pouvoir passe par les dominés autant que par les dominants. La lettre de cachet est fondamentalement réclamée par les familles, les voisins pour toute créature qui trouble un petit peu, c'est-à-dire contre laquelle on ne peut pas déchaîner une procédure judiciaire. Il faut que ce soit le petit trouble, à la manière de Tarde, c'est un microtrouble. Si c'était un grand trouble, s'il avait commis un délit, la procédure normale serait utilisée.

393SP, pp. 31-32: «Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. Ce pouvoir d'autre part ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui "ne l'ont pas"; il les investit, passe par eux et à travers eux; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux».

394SP, p. 216: «Les fameuses lettres de cachet, qui ont été longtemps le symbole de l'arbitraire royal et qui ont politiquement disqualifié la pratique de la détention, étaient en fait demandées par des familles, des maîtres, des notables locaux, des habitants des quartiers, des curés de paroisse; et elles avaient pour fonction de faire sanctionner par un internement toute une infrapénalité, celle du désordre, de l'agitation, de la désobéissance, de la mauvaise conduite».

La procédure "lettre de cachet", elle est faite pour la microphysique du délit, pour les délits, les petits délits qui ne sont pas sanctionnables du point de vue du droit et Foucault donne un exemple de lettre de cachet[395], très émouvant d'ailleurs, la lettre de..., la supplique envoyée par..., comment qu'elle s'appelle, ah... Ah! La femme de Nicolas Bienfait. Madame Bienfait qui, au XVIIème siècle... Voilà: «Je prends la liberté de représenter très humblement à Monseigneur que ledit Nicolas Bienfait, cocher de remise, est un homme fort débauché qui me tue de coups» – qui la tue de coups, «et qui vend tout, ayant déjà fait mourir ses deux femmes dont la première il lui a tué son enfant dans le corps, la seconde, après lui avoir vendu et mangé par ses mauvais traitements...» – je ne comprends pas, peu importe, «l'a fait mourir en langueur jusqu'à vouloir l'étrangler la veille de sa mort». Il n'y a rien de condamnable par la loi, elle peut rien faire la dame: «La troisième il lui veut lui manger le coeur sur le grill sans bien d'autres meurtres qu'il a fait. Monseigneur, je me jette aux pieds de Votre Grandeur pour implorer Votre Miséricorde. J'espère de votre bonté que vous me rendrez justice, car ma vie étant risquée à tout moment, je ne cesserai de prier le Seigneur pour la conservation de votre santé».
Or, je vous disais, aujourd'hui, qu'est-ce qui se passe quand on fait un placement volontaire? Une femme se fait massacrer par son mari, qu'est-ce qu'elle peut faire? Et ben, elle demande une lettre de cachet, c'est-à-dire elle demande que le type soit interné. Elle demande que le type soit interné, il y a une enquête, la police vient voir la concierge, la lettre de cachet, et puis il est interné si l'enquête de police... Il y a un psychiatre *[inaudible]* tout ça. Bien. Le pouvoir passe. Le pouvoir est en rapport de force, passe par les dominants, par les dominés, non moins que par les dominants.
C'est le postulat, ça, donc, d'énonciation du postulat de l'attribut: *le pouvoir n'est pas attribut, il est rapport*.

Cinquième postulat: Postulat de la modalité. C'est que, dans beaucoup de théories classiques, on fait comme si le pouvoir avait deux modalités: ou bien, ou bien. Ou bien il procède par violence et c'est la répression, ou bien il procède par idéologie. Répressif ou idéologique. Répressif ou idéologique.
Répression ou idéologie, on sent bien que c'est une alternative très pauvre, parce que, ce que Foucault ne cesse de montrer, c'est que le pouvoir peut agir sur les âmes et sur les corps, mais, même quand il agit sur les âmes, il agit autrement que par idéologie[396].

395*La vie des hommes infâmes*, DEII n. 198, pp. 249-250.

396Alla falsa alternativa repressione/ideologia, Foucault contrappone la normalizzazione, o società delle norme, come affermato in *L'extension sociale de la norme*, DEII n. 173, pp. 74-79: «Nous sommes entrés dans un type de société où le pouvoir de la loi est en train non pas de régresser, mais de s'intégrer à un pouvoir beaucoup plus général: en gros, celui de la norme [c'est-à-dire] une société qui est en train de cesser d'être une société juridique articulée essentiellement sur la loi. Nous devenons une société essentiellement articulée sur la norme. Ce qui implique un système de surveillance, de contrôle tout autre. Une visibilité incessante, une classification permanente des individus, une hiérarchisation, une qualification, l'établissement de limites, une mise en diagnostic. La norme devient le critère de partage des individus. Du moment que c'est bien une société de la norme qui est en train de se constituer, la médecine, en tant qu'elle est la science par excellence du normal et du pathologique, va être la science reine» (p. 75). Questa analitica mette all'opera strumenti del tutto diversi da quelli che ricercano forme dell'ideologia o mentalità, come affermato in VS, p. 200: «le but de la présente recherche est bien de montrer com ment des dispositifs de pouvoir s'articulent direc tement sur le corps sur des corps, des fonctions, des processus physiologiques, des sensations, des plaisirs [...]. Non pas donc "histoire des mentalités" qui ne tiendrait compte des corps que par la manière dont on les a per çus ou dont on leur a donné sens et valeur; mais "histoire des corps" et de la manière dont on a investi ce qu'il y a de plus matériel, de plus vivant en eux»; «Plus je vais, plus il me semble que la formation des discours et la généalogie du savoir ont à être analysées à partir non des types de conscience, des modalités de perception ou des formes d'idéologies, mais des tactiques et stratégies de pouvoir. Tactiques et stratégies qui se déploient à travers des implantations, des distributions, des découpages, des contrôles de territoires, des organisations de domaines qui pourraient bien constituer une sorte de géopolitique, par où mes préoccupations rejoindraient vos méthodes» (*Questions à Michel Foucault sur la géographie*, DEII n. 169, p. 39). Ma già in *Pouvoir et corps*, DEI n. 157, Foucault aveva rigettato lo strumento dell'ideologia come marcato dal presupposto di un *sujet humain*: «Je me démarque, me semble-t-il, à la fois de la perspective marxiste et paramarxiste. Concernant la première, je ne suis pas de ceux qui essaient de cerner les effets de pouvoir au niveau de l'idéologie. Je me

Et même quand il agit sur les corps, il agit autrement que par violence et répression. S'il fallait attendre que le pouvoir soit répressif, vous savez hein... il y a longtemps qu'il n'y aurait plus de pouvoir, il procède tout autrement. Il est répressif en dernière instance, oui, quand il ne peut pas faire autrement, mais sinon il se passe très bien d'être répressif. Il a des moyens plus subtils qui ne sont ni l'idéologie, ni la répression. Pourquoi? Voilà le point peut-être le plus essentiel, mais, là, il faudra revenir sur lui, je le donne actuellement, je l'indique, je l'introduis très vite. Le rapport de force, c'est pas la violence. Pourquoi c'est pas la violence? C'est que le rapport de forces, comprenez déjà, c'est le rapport de la force avec la force. Ce qui est très important, parce que si je dis: la force est essentielle dans le rapport, ça veut dire qu'il y a une raison dans la notion de force pour que la force ne soit jamais toute seule, que la force fasse toujours partie d'une multiplicité, il appartient à la force d'être en rapport avec une autre force. Dès lors toute force est rapport de forces. Il n'y a pas une force, il y a des rapports de forces. Qu'est-ce que c'est que la violence? Est-ce que c'est un rapport de forces? Non. La violence n'est pas un rapport de forces. C'est-à-dire la violence n'est pas le rapport d'une force avec une autre force.

Qu'est-ce que c'est la violence? La violence, c'est le rapport de la force avec un être ou un objet. Et, ça, c'est fondamental, évidemment, dans l'analyse de Foucault qui n'insiste même pas là-dessus tellement, pour lui, ça va de soi, mais, enfin, il faut bien le dégager. C'est... et oui, la violence, quand je subis une violence, c'est pas ma force qui subit une violence, c'est mon corps qui est peut-être le siège d'une force, la mienne, mais qu'est-ce qui est détruit par la force? C'est pas une autre force, une autre force elle est pas détruite par la force, qu'est-ce que ça veut dire qu'une force en détruit une autre? Une force est bien incapable de détruire une autre force. En revanche une force peut très bien détruire un corps, ça oui, un être ou une chose. La force d'une bombe détruit une ville comme corps ou un vivant comme corps. La violence exprime le rapport d'une force avec une chose, un objet ou un être. Qu'est-ce qu'on appelle un rapport de forces? C'est le rapport d'une force avec une force. Qu'est-ce que le rapport d'une force avec une force? Foucault dira, dans un entretien – alors qu'il ne développe pas, ça, dans ses livres – dans un entretien, il dira, le rapport d'une force avec une force, c'est une action sur une action[397]. C'est pas une action sur un corps, c'est une action sur une action, la seconde action étant réelle ou possible. La force est une action sur une action réelle ou possible.

C'est très précieux revenir là-dessus: une action sur une action, c'est pas une violence, jamais la violence n'a agi sur une action, la violence s'exerce sur le support d'une action, sur le sujet d'une action. Une violence n'agit pas sur une action. Qu'est-ce que c'est une action sur une action? Il donne des exemples. C'est un entretien qui est reproduit dans, le livre de Dreyfus et Rabinow sur Foucault chez Gallimard. Qu'est-ce que c'est...? Il donne des exemples très insolites pour nous, mais justement ce sera pour nous l'occasion de chercher. Il dit: les rapports de forces, c'est du type non

---

demande en effet si, avant de poser la question de l'idéologie, on ne serait pas plus matérialiste en étudiant la question du corps et des effets du pouvoir sur lui. Car, ce qui me gêne dans ces analyses qui privilégient l'idéologie, c'est qu'on suppose toujours un sujet humain dont le modèle a été donné par la philosophie classique et qui serait doté d'une conscience dont le pouvoir viendrait s'emparer» (p. 1624). Al tempo stesso, appuntare l'attenzione sull'ideologia – come, nel caso del liberalismo, l'ideologia della libertà – può portare a non cogliere l'obiettivo primario delle tecniche di *governance*: «cette idéologie de la liberté, cette revendication de liberté a bien été une des conditions de développement de formes modernes ou, si vous voulez, capitaliste de l'économie. C'est indéniable. Le problème est de savoir se effectivement, dans la mise en place de ces mesures libérales [...] c'était bien effectivement cela qui étair visé ou cherché en première instance» (STP, p. 49). Nella pagina successiva, correggendo in parte il tiro rispetto a *Sorveiller et punir*, Foucault aggiunge: «en fait cette liberté, à la fois idéologie et technique de gouvernement, cette liberté doit être comprise à l'intérieur des mutations et transformations des technologies de pouvoir»; e conclude: «une physique du pouvoir ou un pouvoir qui se pense comme action physique dans l'élément de la nature et un pouvoir qui se pense comme régulation qui ne peut s'opérer qu'à travers et en prenant appui sur la liberté de chacun, je crois que c'est là quelque chose qui est absolument fondamental. Ce n'est pas une idéologie [...]. C'est d'abord et avant tout une technologie de pouvoir, c'est en tout cas dans ce sens qu'on peut le lire» (ibidem, p. 50).

397In realtà è la conferenza *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1055.

pas du tout "faire violence" ou "réprimer", c'est du type: inciter, susciter, combiner[398]. Ça a l'air de rien, mais, là, on aura à chercher.
Vous voyez ce qu'il veut dire à première vue: oui une force ne fait pas violence à une autre force, mais une force peut inciter une autre force. Une force peut combiner d'autres forces. Ça, oui, ça c'est des rapports de forces. Donc les rapports de forces sont du type, non pas du tout "faire violence", mais du type: "inciter, susciter, combiner". On laisse ça, c'est trop obscur pour nous quand on n'a pas encore les moyens de commenter ça. On les aura bientôt, hein. Alors on laisse de côté ça.

Et je me dis: dans *Surveiller et punir*, qu'est-ce que c'est les rapports de forces qu'il étudie? Si vous prenez l'ensemble de *Surveiller et punir*, j'essaie de faire la liste. Dans *Surveiller et punir*, je dirais: les rapports de forces, c'est quoi? C'est organiser dans l'espace, à savoir du type "mettre en rang à l'école"[399]. Mettre en rang à l'école, c'est-à-dire ranger, enfermer, quadriller, sérier. Faire une série, c'est pas la même chose que mettre en rang. Sérier c'est, par exemple faire une liste pour la composition: premier, deuxième, troisième. Voilà. En d'autres termes voilà un premier aspect: répartir dans l'espace.
Les fonctions dont Foucault nous parle dans *Surveiller et punir*, premier grand titre de fonction: répartir dans l'espace, enfermer, quadriller, ranger, sérier[400].

Deuxième grand type de fonction: ordonner dans le temps[401]. C'est subdiviser le temps lui-même, heure, demi-heure, minute, seconde, programmer l'acte, programmer un acte, décomposer un geste. Ça, c'est des fonctions d'ordonnance dans le temps, non plus de répartition dans l'espace. Vous me direz: où ça se passe? Ben, l'endroit où ça se passe de toute évidence c'est les ateliers, les premières usines. La décomposition du geste, le travail mécanique. C'est une fonction d'ordonnance dans le temps. Et ben, c'est... euh... il y a peut-être une violence sous-jacente intense, il n'y a pas des coups de fouet, on n'a pas formé les ouvriers avec des coups de fouet, en un sens ça a été pire.

Troisième grande fonction: composer dans l'espace-temps[402]. Vous voyez: répartir dans l'espace,

398Ibidem, pp. 1055-1056: «L'exercice du pouvoir peut bien susciter autant d'acceptation qu'on voudra: il peut accumuler les morts et s'abriter derrière toutes les menaces qu'il peut imaginer. Il n'est pas en lui-même une violence qui saurait parfois se cacher, ou un consentement qui, implicitement, se reconduirait. Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles: il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants: il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable; à la limite, il contraint ou empêche absolument; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions». Deleuze legge il libro di Dreyfus-Robinow nella traduzione francese.

399VS, p. 148: «Le "rang", au XVIIIe siècle, commence à définir la grande forme de répartition des individus dans l'ordre scolaire: rangées d'élèves dans la classe, les couloirs, les cours; rang attribué à chacun à propos de chaque tâche et de chaque épreuve; rang qu'il obtient de semaine en semaine, de mois en mois, d'année en année; alignement des classes d'âge les unes à la suite des autre; succession des matières enseignées, des questions traitées selon un ordre de difficulté croissante».

400SP, pp. 137-171 ("Les corps dociles"), p. 143: «La discipline procède d'abord à la répartition des individus dans l'espace. Pour cela, elle met en œuvre plusieurs techniques».

401SP, p. 151: «*L'emploi du temps* est un vieil héritage. Les communautés monastiques en avaient sans doute suggéré le modèle strict. Il s'était vite diffusé. Ses trois grands procédés – établir des scansions, contraindre à des occupations déterminées, régler les cycles de répétition – se sont retrouvés très tôt dans les collèges, les ateliers, les hôpitaux».

402SP, p. 166: «Ainsi apparaît une exigence nouvelle à laquelle la discipline doit répondre: construire une machine dont l'effet sera maximalisé par l'articulation concertée des pièces élémentaires dont elle est composée. La discipline n'est plus simplement un art de répartir des corps, d'en extraire et d'en cumuler du temps, mais de composer des forces pour obtenir un appareil efficace». Questa considerazione è introdotta da due passi del capitolo sulla cooperazione del *Capitale*: «Che la giornata lavorativa combinata riceva tale *forza produttiva accresciuta*, perché essa eleva la potenza meccanica della forza-lavoro, o perché dilata nello spazio la sfera d'azione del lavoro, o perché contrae nello spazio, in rapporto alla scala di produzione, il campo di produzione, o perché nel momento critico rende liquido molto lavoro in poco tempo [...] la *forza produttiva* specifica della giornata lavorativa combinata è *forza produttiva sociale del lavoro*, ossia *forza produttiva del lavoro sociale*. E deriva dalla cooperazione stessa»; «Come la forza

ordonner dans le temps, composer dans l'espace-temps. Et, cette fois-ci, composer dans l'espace-temps c'est quoi? C'est produire un effet utile supérieur à la somme des forces élémentaires. Produire un effet dit "utile" supérieur à la somme des forces, des forces composantes. Voilà. C'est ça les rapports de forces, c'est pas répression et idéologie.
Et, ça se ré-enchaîne avec *Volonté de savoir*, vous vous rappelez tout notre thème, dans la *Volonté de savoir* qu'est-ce qu'il y avait? Si on en reste aux mots et aux phrases, on peut toujours croire que la sexualité a été réprimée. Mais, si l'on sait lire, si l'on sait dégager les énoncés de l'époque, on s'aperçoit que, au contraire, la sexualité a été perpétuellement sollicitée, conviée à s'exprimer et à parler. A quelle condition? Précisément à condition de se laisser répartir dans l'espace, de se laisser ordonner dans le temps et de se laisser composer dans l'espace-temps. C'est ce que Foucault traduira en disant en gros: les sociétés modernes ne procèdent pas par idéologie ou répression, elles procèdent par normalisation[403]. Qu'est-ce que normaliser?[404] Normaliser, c'est le rapport de forces par excellence, à savoir c'est répartir dans l'espace, ordonner dans le temps, composer dans l'espace-temps. Voilà donc la dénonciation du cinquième postulat.

Enfin il y aurait un *sixième postulat* dénoncé par Foucault. C'est le *Postulat de la légalité*: le lien que la plupart des théories font entre l'État et la loi.
Et, comme là c'est plus compliqué que les précédents, nous gardons pour la prochaine fois. C'est le dernier.

---

d'attacco di uno squadrone di cavalleria o la forza di resistenza di un reggimento di fanteria è sostanzialmente differente dalle forze d'attacco e di resistenza sviluppate da ogni singolo cavaliere o fantaccino, così la *somma meccanica delle forze* dei lavoratori singoli è sostanzialmente differente dal potenziale sociale di forza che si sviluppa quando molte braccia cooperano *contemporaneamente a una stessa operazione indivisa»,* Karl Marx, *Il Capitale*, libro I, sez. IV, cap. 11, trad. Elio Cantimori, Ed. Rinascita, Roma 1956, vol. II, p. 26, 22. La presenza di queste pagine di Marx nel testo di Foucault è commentata da Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, éd. Amsterdam, Paris 2014, pp. 193-2001 [NB: Foucault legge Marx nella trad. fr. di Joseph Roy, nella quale il capitolo sulla cooperazione è il n. 13; questo errore ricorre anche nella trad. it. di SP (Einaudi, Torino 1976, 1993)].

403Cfr. VS, pp. 117-118: «S'il est vrai que le juridique a pu servir à représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtiment mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'État et ses appareils. Nous sommes entrés, depuis des siècles maintenant, dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation».

404Cfr. *supra*, nota 48. Sulla société des normes in Foucault, si veda Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, cit.; Sandro Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Derive e approdi, Roma 2014; Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris 2007; Guillaume le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, PUF, Paris 202, pp. 255-276: "Le sujet et les normes".

Capitolo 10. Cours du 14/01/1986[405]

Alors au point où nous en sommes George Comtesse[406] souhaite faire une intervention. Donc, qu'il la fasse puisque je suppose qu'elle sera adaptée à peu près au point où nous en sommes et je continuerai après. Voilà.

George Comtesse: *[difficilement audible]* [...] à partir d'un fragment d'un texte de Foucault qui est le texte de la préface du livre sur la panoptique de Bentham qui s'appelle *L'oeil du pouvoir*,[407] et il m'a semblé que dans cette préface ça rejoignait les trois problème qui ont été posés ici, c'est-à-dire le problème du rapport du pouvoir au principe de visibilité, deuxièmement le rapport du pouvoir à la violence et, troisièmement, rapport du pouvoir à la question de la multiplicité qui a été abordée ici à partir de la distinction, de la différenciation entre trois dualismes, dualisme strict, dualisme provisoire et dualisme préparatoire aux *[?]*.
Concernant le premier point, c'est-à-dire le rapport du pouvoir à la visibilité, ce qui est intéressant c'est que parle de la visibilité dans l'Ancien Régime, c'est-à-dire de ce qu'il appellera après le pouvoir de la souveraineté comme pouvoir d'interdiction par différence d'avec le pouvoir de normalisation. Mais justement, dans l'Ancien Régime c'est pas le pouvoir qui importe d'abord: ce n'est pas le pouvoir qui, en quelque sorte, est directement en rapport avec la visibilité. Et pourquoi? Parce qu'il y a une puissance antérieure au pouvoir, qui est la puissance de..., la puissance de Dieu, une puissance de lumière qui se transmettait au pouvoir de souveraineté et qui fondait alors ce que Foucault appelle dans cette préface, le principe de visibilité *[?]* de souveraineté[408]. C'est donc la lumière qui assurait la visibilité du corps du roi, du pouvoir de souveraineté, et le château, le palais, l'église devenaient des monuments de visibilité, des manifestations de visibilité. Sans, donc, la puissance éclatante de la lumière, de la vie lumineuse, sans la lumière, pas de visibilité, pas de reflet, de manifestation de visibilité[409]. La puissance de vie c'était l'identité de la lumière et de la parole comme fondement du principe de visibilité. Il y a de la lumière. Cette affirmation qu'il y a de la lumière est une affirmation de l'Ancien Régime, c'est l'affirmation de la vie de Dieu qui supposait, comme toute affirmation de vie, une différence, il n'y a pas d'affirmation de vie sans différence et une différence sacrée entre la lumière, la parole claire et la nuit, le langage obscur. Et justement, et voilà la transformation et c'est ça le noeud de la préface de Foucault.
Dès le XVIIIème siècle, le problème qui se pose n'est plus tout à fait, justement, celui d'un centre de visibilité – royale par exemple – un centre de visibilité comme rayonnement d'une puissance de lumière et qui se diffuserait partout dans l'espace du royaume comme un espace naturel, un sol et *[?]* avec certaines frontières. Ce que l'on veut, c'est que la puissance lumineuse rayonne partout, que la visibilité puisse s'étendre à toute la société au lieu de se concentrer dans un centre. Ce que l'on veut, c'est donc une visibilité élargie générale, étendue, aussi *[?]*, dès avant la Révolution française,

405Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=441
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=442
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=84
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=444

406Georges Comtesse, nato nel 1940, filosofo e psicoterapeuta, è uno degli iniziatori della *Schizo-analisi*. Allievo di Deleuze, con quale ha svolto un dottorato su "Psychanalyse et Schizophrénie".

407*L'oeil du pouvoir*, DEII n. 195, pp. 190-207.

408Ibidem, p. 195: «[Bentham] pose le problème de la visibilité, mais c'est en pensant à une visibilité organisée entièrement autour d'un regard dominateur et surveillant. Il fait fonctionner le projet d'une universelle visibilité, qui jouerait au profit d'un pouvoir rigoureux et méticuleux. Ainsi, sur le grand thème rousseauiste – qui est en quelque sorte le lyrisme de la Révolution se branche l'idée technique d'exercice d'un pouvoir "omni-regardant", qui est l'obsession de Bentham».

409Ibidem, p. 197: «Un pouvoir dont le ressort principal serait l'opinion ne pourrait pas tolérer de région d'ombre. Si on s'est intéressé au projet de Bentham, c'est qu'il donnait, applicable à bien des domaines différents, la formule d'un "pouvoir par transparence", d'un assujettissement par "mise en lumière". Le panoptique, c'est un peu l'utilisation de la forme "château" (donjon entouré de murailles) pour créer paradoxalement un espace de lisibilité détaillée».

se manifeste une haine, une méfiance critique pour le château, pour le couvent, pour l'hôpital, pour la maison forte. Et cette haine est la même chose que la peur. La peur de quoi? La peur de ce que Foucault appelle l'espace sombre, c'est-à-dire la peur des espaces nocturnes ou ce qu'il appelle encore les fragments de nuit[410]. Ce qui fait peur, c'est, dit Foucault, l'obscurité et le silence des espaces qui constituent autant d'obstacles au rayonnement de la lumière, à l'entière visibilité des gens, des choses, des vérités. On a peur des espaces sombres, des chambres noires, obscurité et le silence.
Aussi deux directions à partir de là: la critique n'est pas simplement une critique, elle peut littéralement dissoudre, supprimer, éliminer tous les espaces sombres car, dans ces espaces, en eux, circule justement l'insupportable, c'est-à-dire le langage de l'obscurité, le langage du silence, du mal, un langage qui s'écarte de la parole lumineuse qui demeure, malgré tout, le modèle. Dans ces espaces, et Foucault donne cinq ou six exemples, les tyrans et les prêtres ourdissent leurs sombres complots, l'arbitraire politique, les superstitions religieuses se renforcent, les illusions de l'ignorance se confirment et se développent, les écoles du vice et du crime s'élargissent, les corps s'abiment, les épidémies se propagent. Le siècle des Lumières veut donc dissoudre les espaces sombres qui le hantent, c'està- dire que l'on veut à tout prix, non seulement éliminer les espaces sombres, mais surtout, surtout, on veut effacer les zones d'ombres, les zones d'opacité de l'homme, on veut rendre l'homme aussi transparent que la société. On veut rendre, comme on dit, l'homme et la société à leur visibilité transparente ou à leur transparence essentielle. On veut donc un homme sans zone obscure, une société sans espace sombre. Les espaces sombres de la société actualisent les zones d'ombre, d'opacité de l'homme, intensifient l'obscurité silencieuse d'une puissance de nuit en tant que pouvoir de faire le mal.

Et c'est le deuxième point, le rapport entre *[?]* et la violence. Il ne faut pas en effet que la différence de l'identité de la parole et de la lumière s'annule pour laisser revenir la puissance du mal comme puissance d'une violence mobile. Il ne faut pas que la différence de vie s'annule pour laisser revenir le silence du temps de l'éternité. C'est pour conjurer le rapport entre violence et pouvoir, c'est pour conjurer le moment de la violence, la violence mobile que le pouvoir s'exerce. Le pouvoir n'est pas la violence, mais parce qu'il ne cesse de la conjurer, de la contenir, de la retenir, de l'empêcher, de l'inhiber, de la freiner de briser à tout prix le mouvement de sa force[411]. Et, pour empêcher le mouvement de sa force, de la violence d'abord immobile et qui se parle, qui trouve son langage dans l'espace sombre justement, pour empêcher le mouvement de la force comme force du temps, se prépare dans l'espace sombre, la voix du contrôle de l'ordre donné *[?]* et d'abord inefficace.
Il faut d'abord et avant tout, et avant la voix du contrôle, il faut avant cette voix imposer le regard de

410Ibidem, pp. 196-197: «Une peur a hanté la seconde moitié du XVIIIe siècle: c'est l'espace sombre, l'écran d'obscurité qui fait obstacle à l'entière visibilité des choses, des gens, des vérités. Dissoudre les fragments de nuit qui s'opposent à la lumière, faire qu'il n'y ait plus d'espace sombre dans la société, démolir ces chambres noires où se fomentent l'arbitraire politique, les caprices du monarque, les superstitions religieuses, les complots des tyrans et des prêtres, les illusions de l'ignorance, les épidémies. Les châteaux, les hôpitaux, les charniers, les maisons de force, les couvents, dès avant la Révolution, ont suscité une méfiance ou une haine qui n'ont pas été sans une survalorisation; le nouvel ordre politique et moral ne peut pas s'instaurer sans leur effacement. Les romans de terreur, à l'époque de la Révolution, développent tout un fantastique de la muraille, de l'ombre, de la cache et du cachot, qui abritent, dans une complicité qui est significative, les brigands et les aristocrates, les moines et les traîtres: les paysages d'Ann Radcliffe, ce sont des montagnes, des forêts, des cavernes, des châteaux en ruine, des couvents dont l'obscurité et le silence font peur. Or ces espaces imaginaires sont comme la "contre-figure" des transparences et des visibilités qu'on essaie d'établir».

411Ibidem, p. 198: «[le pouvoir violent] c'est un pouvoir trop coûteux et pour trop peu de résultats. On fait de grandes dépenses de violence qui finalement n'ont pas valeur d'exemple; on est même obligé de multiplier les violences et, par là même, on multiplie les révoltes. [...] En revanche, on a le regard qui, lui, va demander très peu de dépenses. Pas besoin d'armes, de violences physiques, de contraintes matérielles. Mais un regard. Un regard qui surveille et que chacun, en le sentant peser sur lui, finira par intérioriser au point de s'observer lui-même; chacun, ainsi, exercera cette surveillance sur et contre lui-même. Formule merveilleuse: un pouvoir continu et d'un coût finalement dérisoire!».

la surveillance, le regard de la surveillance qui va donc résorber l'opacité de l'homme, restituer sa visibilité ou sa transparence, c'est-à-dire couper la force du temps de son mouvement, maîtriser la force en inhibant son mouvement. C'est pourquoi Bentham écrit qu'être mis, placé sous le regard de la surveillance, c'est perdre la puissance de faire le mal et presque, dit-il, la pensée de le vouloir. Lien essentiel entre regard de la surveillance et inhibition du mouvement de la force. Le pouvoir du regard est ce qui empêche le mouvement de la force, ce qui maîtrise ou domine la force, ce qui la convertit en une intention dont on espère l'épuisement, en une volonté qui s'épuise et qui pourra peut-être aller jusqu'à la bonne volonté de l'être rationnel. C'est par cet effet de pouvoir que la visibilité s'assure. Ou encore: par la visibilité le pouvoir s'assure de son effet.
L'obsession de Bentham, comme dit Foucault, son obsession, c'est donc un regard omniregardant et c'est à partir de cette obsession de Bentham, à partir de cette obsession, qu'il rumine la visibilité. Il pense une visibilité, comme dit Foucault, organisée entièrement autour d'un regard dominateur des surveillants. Ce n'est donc plus la voix de la domination et pas encore la voix du contrôle, c'est le regard dominateur de la surveillance provisoirement disjoint de la voix du contrôle.
Le regard dominateur de la surveillance qui *[?]* produire une visibilité nouvelle, une visibilité de la conjuration de la violence, une visibilité d'inhibition du mouvement de la force, une visibilité que l'on pourrait appeler une visibilité d'immobilisation, cette obsession du regard précède et institue l'invention du dispositif panoptique comme technologie de pouvoir. L'obsession du regard de conjuration, va susciter son effectuation technologique, va passer dans le dispositif ou le procédé optique et c'est par ce dispositif que le regard qui précède le panoptique va, à ce moment-là, s'inscrire dans l'espace social, que l'institution va, à ce moment-là, devenir ce que Foucault appelle l'effet et le support d'un nouveau type de regard. Le dispositif panoptique c'est donc la réponse technologique au problème du pouvoir omniregardant, au problème du pouvoir qui surveille l'immobilisation du mouvement de la force. C'est un dispositif, comme dit Foucault, d'assujettissement par mise en lumière, un dispositif de rapport de la visibilité et de la lumière, un dispositif qui constitue donc le foyer d'exercice du pouvoir qui est en même temps le lieu d'enregistrement d'un savoir.

Troisième point: rapport entre pouvoir et multiplicité. Toute le stratégie du dispositif panoptique devient, à ce moment-là, la stratégie de ce que Foucault appelle le regard centralisé, c'est-à-dire le regard du surveillant de la tour centrale, ce regard qui veut l'entière visibilité des corps, des individus, des activités. Et, justement, cette stratégie est une stratégie d'immobilisation de la force, c'est par le dispositif optique d'exercice du pouvoir que la puissance de violence mobile est conjurée. C'est pourquoi couper le mouvement de sa force, immobiliser, c'est aussi isoler les individus, les séparer les uns des autres, les sérialiser. Le dispositif optique de conjuration immobilise et sépare les individus. Le principe du regard de la surveillance qui assure une surveillance, comme dit Foucault, à la fois globale et individualisante, est donc, maintenant, non plus le principe de la visibilité comme le principe du pouvoir de souveraineté classique, mais avec un nouveau pouvoir et une nouvelle technologie du pouvoir, ça devient donc le principe de ce nouveau pouvoir ça devient donc, comme dit Foucault, le principe de visibilité isolante. On sort donc de l'espace sombre effrayant, on passe dans un espace clos, isolé, séparé et dans cet espace clos, c'est-à-dire dans cette cellule où on enferme un condamné, un fou, un malade, un ouvrier, un écolier, la lumière revient à travers, justement, la visibilité isolant, sérielle, nouvelle. Chacun, isolé des autres, séparé d'eux, sans contact avec eux, redevient visible par le regard de la surveillance. Et la hantise, à ce moment-là, la hantise de ce regard centralisé, du pouvoir, ce n'est pas du tout de s'ouvrir à une multiplicité, pas du tout, c'est au contraire – et, ça, c'est un point essentiel – de concentrer la multiplicité dans l'exercice même du pouvoir.
C'est pourquoi il fallait, comme dit Foucault, à la fin du XVIIIème siècle *[?]* effets de pouvoir circulent jusqu'aux activités quotidiennes, jusqu'aux corps et jusqu'aux individus, il fallait, comme il dit, que le pouvoir, et je terminerai là-dessus, que le pouvoir, même avec une multiplicité d'hommes

à régir, soit aussi efficace que s'il s'exerçait sur un seul homme[412].

Deleuze: Parfait, parfait. En effet tu as dégagé, là, une différence dans les régimes de visibilité du XVIIème et du XVIIIème. C'est compliqué cette histoire parce qu'il faudra voir, en effet, on l'a pas fait, ça, encore, il faudrait voir au niveau de la peinture, parce que... Si vous voulez il faut maintenir, en tout cas le principe qu'on a vu déjà, au niveau des énoncés. Je veux dire : il ne faut surtout pas réintroduire un principe de progrès, de perfectionnement, une époque n'en perfectionne pas une autre, je veux dire il n'y a pas de régime de visibilité qui soit meilleur qu'un autre, hein. Faut pas croire... là je... certains d'entre vous auraient pu comprendre que, par exemple, au XVIIIème siècle, les ombres sont chassées, c'est pas ce que voulait dire, évidemment, une répartition d'ombres et de lumières..., le statut de l'ombre dans chaque formation historique est évidemment différent. C'est des régimes qualitatifs de visibilité tout à fait différents. Alors, ce qui est très important, si vous voulez, au point où nous en sommes, c'est, il me semble, l'idée que le pouvoir, c'est bien ce qui va faire voir et faire parler. Comme si les rapports de pouvoir nous convoquaient à voir et à parler. Mais, eux-mêmes, les rapports de pouvoir, on va voir en quel sens, ils sont muets et aveugles. C'est très curieux. Alors qu'est-ce que ça veut dire, ça: ils font voir et ils font parler bien que, en euxmêmes, si le en eux-mêmes a un sens, ils soient muets et aveugles? Euh... Mais, enfin, ça venait très bien cette intervention. Alors, en effet, où est-ce que nous en étions?

C'était notre première séance, la dernière fois, sur ce nouvel élément qui n'était plus l'élément du savoir mais l'élément du pouvoir. Et, j'ai commencé une partie, que j'avais presque achevée, qu'on pourrait intituler : les questions de principe. Isoler, là, des questions de principe, c'est déjà arbitraire, mais c'est pour la clarté et, ces questions de principe, cette discussion autour des principes, comprenez bien, il s'agit moins de principes explicites que vous trouveriez dans telle ou telle théorie du pouvoir. Il s'agit plutôt de postulats implicites qui parcourent, selon Foucault, qui parcourent l'ensemble des théories du pouvoir, aussi bien les théories bourgeoises du pouvoir que la théorie marxiste. Si bien qu'il ne faut pas les prendre comme des thèses, ces principes, il faut les prendre plutôt comme des postulats que Foucault éprouve le besoin de mettre en question. Des postulats implicites qui sont sous-jacents à la plupart des théories du pouvoir.
Et ces postulats que Foucault prend à partie, on en a vu cinq, la dernière fois. C'était donc le postulat de la propriété selon lequel le pouvoir appartiendrait à une classe, par exemple, ou à un équivalent de classe, mettons: à une classe. Est-ce que c'est marxiste? Non, c'est pas marxiste, il y a longtemps qu'un marxiste, a montré que cette conception du pouvoir comme propriété d'une classe apparaît typiquement dans les conceptions bourgeoises du pouvoir et notamment chez Guizot au XIXème siècle[413]. La classe bourgeoise comme propriétaire d'un pouvoir de droit. Bon, c'est donc pas spécialement marxiste.
Le premier c'est donc, encore une fois, le pouvoir comme propriété d'une classe ou, par exemple, d'une classe.
Deuxième postulat, le postulat de la Localisation, le pouvoir localisé dans l'appareil d'État.
Le troisième postulat c'est postulat de la subordination: le pouvoir subordonné à un mode de

412Ibidem, p. 195: «Or les mutations économiques du XVIIIe siècle ont rendu nécessaire de faire circuler les effets du pouvoir, par des canaux de plus en plus fins, jusqu'aux individus eux-mêmes, jusqu'à leur corps, jusqu'à leurs gestes, jusqu'à chacune de leurs performances quotidiennes. Que le pouvoir, même avec une multiplicité d'hommes à régir, soit aussi efficace que s'il s'exerçait sur un seul».

413Deleuze si riferisce alla lettera di Karl Marx a Joseph Weydemeyer del 5 marzo 1852, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere Complete*, vol. 38: *Lettere 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma, 1991: «Per quanto mi riguarda, non a me compete il merito di aver scoperto l'esistenza delle classi nella società moderna e la loro lotta reciproca. Molto tempo prima di me, storiografi borghesi hanno descritto lo sviluppo storico di questa lotta delle classi ed economisti borghesi la loro anatomia economica». Come "*Bürgerliche Geschichtsscreiber*", Marx nomina Thierry, Guizot e Wade. Vedi anche la recensione di Marx ed Engels del pamphlet di Francois Guizot *Pourquoi la revolution d'Angleterre a-t-elle reussi?*: *England's 17th Century Revolution*, in "Politisch-Ökonomische Revue", n. 2, Feb. 1850; cfr. la lezione del 4 marzo 1986, p. 369 nota 4.

production comme infrastructure.
Quatrième postulat, postulat de l'essence ou de l'attribut: le pouvoir serait l'attribut des dominants, par opposition aux dominés.
Cinquième postulat, postulat de la modalité: le pouvoir agirait par violence ou par idéologie.

Et il nous restait un dernier postulat dont je disais qu'il était très important parce que, sans doute, c'est un des points les plus originaux de Foucault au niveau de cette discussion des principes. C'est que, si vous réfléchissez sur les cinq postulats dénoncés, sur quoi porte la dénonciation? Sur quoi porte la dénonciation? C'est que, pour comprendre ce qu'est le pouvoir, il ne faut pas partir, il ne faut pas se donner d'abord, ce qu'on pourrait appeler de grosses entités. Ou, si vous préférez, employons un mot plus technique, des entités molaires. Pourquoi j'introduis, là, les entités molaires? Précisément parce que je me soucie de commenter "microphysique du pouvoir". Foucault nous annonce une microphysique du pouvoir. Ou, si vous préférez, mettons, une conception moléculaire du pouvoir[414]. Je dis donc, tout naturellement, qu'il y a dans une telle conception une dénonciation des grandes entités molaires que la plupart des théories se donnent toutes faites dans leur conception du pouvoir. Et, si l'on en reste à des entités molaires, il va de soi que l'on pense le pouvoir en termes d'opposition. Les grandes entités s'organisent selon des oppositions molaires. Ces oppositions ce sera quoi? Dans tous les sens, si vous reprenez nos postulats, infrastructures-suprastructures, dominants-dominés, opposition de classes etc.

Qu'est ce que veut faire Foucault? Il va de soi qu'une microphysique prétend dépasser les oppositions molaires vers quoi? Vers des complémentarités moléculaires. Seulement ça va nous..., ça va nous poser un problème. Vous comprenez, c'est ça le point difficile. Je veux dire le point auquel il faut faire attention dès maintenant. En d'autres termes il s'agit de passer d'une dimension macroscopique à une dimension, en gros, microscopique. Il s'agit de passer du macro au micro: "microphysique" du pouvoir. Or quelle est la différence entre le macro et le micro? Evidemment, s'il s'agit d'une simple miniaturisation, ça n'a aucun intérêt. S'il s'agit de dire qu'il faut penser en petit ce que nous avions l'habitude de penser en grand, aucun intérêt. S'il s'agit de nous dire que dans l'État, il y a mille petits États: pas d'intérêt.
Il faut donc que le passage du macro au micro ne soit pas une miniaturisation. Voyez: *Volonté de savoir* page 132, où Foucault dit très hâtivement, très vite... euh... il dit: oui, le micro, c'est pas une différence de taille. Donc, c'est une différence de nature[415].

414Deleuze adatta al concetto foucaultiano di "*microphysique du pouvoir*" l'opposizione fra «l'organisation molaire et la multiplicité moléculaire» che governa l'intero *L'Anti-Oedipe*, cit., p. 121. Lo stesso Foucault utilizza il termine "molare" in questa direzione nell'*Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, dove gli intervistatori Fontana e Pasquino usano il termine "molare": «un grand sujet molaire, totalitaire, l'État moderne qui s'est constitué aux XVIme et XVIIme siècles» (p. 151); «Il y aurait donc un corps molaire, un grand corps, celui de la population et toute une série de discours que l'on tient sur elle, et d'autre part, en aval, les petits corps, les corps dociles, singuliers, les microcorps des disciplines» (pp. 152-153); «le corps molaire de la population et les microcorps des individus?» (153), segnalando la sua ricerca in corso nella direzione di un'analitica del potere e di quella che chiamerà governamentalizzazione: «Par ailleurs [XVIIe et XVIIIe siècles], ces nouvelles techniques de pouvoir devaient prendre en compte les phénomènes de population. Bref, traiter, contrôler, diriger l'accumulation des hommes (un système économique qui favorisait l'accumulation du capital et un système de pouvoir qui commandait l'accumulation des hommes sont devenus, à partir du XVIIe siècle, deux phénomènes corrélatifs et indissociables l'un de l'autre); de là l'apparition des problèmes de démographie, de santé publique, d'hygiène, d'habitat, de longévité et de fécondité. Et l'importance politique du problème du sexe est due, je crois, au fait que le sexe se situe à la jonction des disciplines du corps et du contrôle des populations» (p. 153).

415VS, pp. 131-132: «Aucun "foyer local", aucun "schéma de transformation" ne pourrait fonctionner si, par une sene d'enchaînements successifs, il ne s'inscri vait en fin de compte dans une stratégie d'en semble. Et inversement, aucune stratégie ne pourrait assurer des effets globaux si elle ne prenait appui sur des relations précises et ténues qui lui servent non pas d'application et de consé quence, mais de support et de point d'ancrage. Des unes aux autres, pas de discontinuité comme s'il s'agissait de deux niveaux différents (l'un microscopique et l'autre macroscopique); mais pas non plus d'homogénéité (comme si l'un n'était que la projection grossie ou la miniaturisation de l'autre); il faut

Prenez la proposition macrophysique suivante: "le pouvoir appartient à des dominants et s'exerce sur des dominés". On l'a vu, c'est une proposition macrophysique. Prenez la proposition microphysique: le pouvoir est un rapport qui passe par les dominés non moins que par les dominants. Je dis, pour que vous compreniez bien le problème, que, dans les deux propositions, dominant et dominé ne peuvent pas avoir le même sens. Même si j'emploie le même mot, les termes ont changé quand je passe du macro au micro, quand je passe de la macrophysique à la microphysique, sinon ça n'aurait pas de sens. D'où l'importance... Euh... vous comprenez ça? C'est très obscur pour le moment, enfin peut-être parce que c'est très abstrait. Euh... parce que c'est une tâche pour nous. Il faudra surtout qu'on ne se laisse pas prendre au piège d'une simple miniaturisation, vous comprenez, il ne s'agit pas simplement d'essaimer. Il ne s'agit pas, encore une fois, de multiplier des petits états, il faut vraiment qu'il y ait différence de nature entre le domaine microphysique et le domaine macrophysique.
Et c'est ce qu'on voit particulièrement, alors, au niveau du dernier postulat que j'avais laissé de côté la dernière fois, qui était le postulat de la légalité.

Car, dans la plupart des théories du pouvoir, le pouvoir est pensé en fonction de la loi, de la loi comme instance molaire. Et, dès lors, l'opposition molaire correspondante, c'est: loi-illégalité. De même qu'il y a une opposition molaire dominant-dominé, il y a une opposition molaire, une grosse opposition, un rapport d'exclusion loi-illégalité. Et, que nous pensions le pouvoir à partir de la loi, c'est sans doute le signe que la loi est une excellente notion molaire pour penser le pouvoir. Depuis quand? Selon Foucault, ce serait même l'acte fondamental de la monarchie. Bizarrement, c'est pas la république, la république ne fera que confirmer. C'est la monarchie qui introduit la forme de la loi.
Comment? Dans sa réaction contre la féodalité. Le roi va s'élever et va être autre chose qu'un suzerain dans la mesure où il se réclame du droit et de la loi comme forme du droit. Si bien que la république, avec la révolution de '89, pourra reprocher au roi et à la monarchie de ne pas avoir accompli ce programme de la loi, mais maintiendra l'idée de la loi et de l'état de droit[416]. L'idée de l'état de droit est monarchique avant d'être républicaine et, à cet égard, la république enchaîne avec la monarchie. Il appartient à la monarchie européenne, au XVIIème siècle, puis à la république de penser le pouvoir en termes de loi et de fonder la notion d'un état de droit. Dès lors la loi comme instance molaire est définie au niveau d'une macrophysique, d'une macrophysique comme ce qui supprime ou ce qui interdit l'illégalité. Opposition loi-illégalité.
Qu'est-ce que c'est pour Foucault "faire une microphysique du pouvoir"? Comme toujours, c'est découvrir quelque chose là-dessous, à savoir sous l'instance macroscopique et l'opposition molaire, il va falloir découvrir quelque chose, qui sera quoi? Un rapport différentiel ou, si vous préférez, une complémentarité moléculaire. Or il va de soi que, lorsque je passe de l'opposition molaire à la complémentarité moléculaire, lorsque je passe de la macro-entité au rapport différentiel, ce ne sera

---

plutôt penser au double conditionnement d'une stratégie par la spécificité des tactiques possibles, et des tactiques par l'enveloppe stratégique qui les fait fonctionner».

416VS, p. 114: «Les grandes institutions de pouvoir qui se sont développées au Moyen Age – la monarchie, l'État avec ses appareils [...] se sont présentées comme instances de régulation, d'arbitrage, de délimitation, comme une manière d'introduire entre ces pouvoirs un ordre, de fixer un principe pour les mitiger et les distribuer selon des frontières et une hiérarchie établie. Ces grandes formes de pouvoir ont fonctionné, en face des puissances multiples et affrontées, au-dessus de tous ces droits hétérogènes comme principe du droit, avec le triple caractère de se constituer comme ensemble unitaire, d'identifier sa volonté à la loi et de s'exercer à travers des mécanismes d'interdiction et de sanction». Ma si tenga presente questo passo di STP, che complica e problematizza lo statuto dei poteri con la "scoperta" del pastoralato: «Je dirai qu'après tou, le pouvoir politique de type féodal a sand doute connu des révolutions ou en tout cas s'est heurté à une série de processus qui l'ont bel et bien liquidé et chassé de l'histoire de l'Occident, à part quelques traces. Il y a eu des révolutions antiféodales, il n'y a jamais eu de révolutions antipastorale. Le pastorat n'a pas encore connu le processus de révolution profonde qui l'aurait mis définitivement en congé de h'histoire» (lezione del 15 febbraio 1978, p. 153). Da cui almeno due conseguenze, nella ricerca foucaultiana: «faire l'histoire de ce pastorat», dal momento che «il me semble que cette histoire n'a jamais été réellement faite»; e indagare il mondo greco-romano, che non ha conosciuto il pastoralato cristiano.

pas les mêmes termes même si c'est les mêmes mots. C'est la condition sous laquelle une microphysique réussit ou ne réussit pas. Eviter la miniaturisation. Qu'est-ce qu'il va substituer à la grosse opposition loi-illégalité? Il va substituer une complémentarité typiquement moléculaire loi... Et, comme s'il pressentait le danger, à savoir qu'il emploie le même mot en deux sens, tantôt au niveau macro, tantôt au niveau micro, il va introduire, là, explicitement un autre nom: non plus illégalité, mais illégalisme. Il va dire que, à l'opposition, à la grosse opposition loi-illégalité, il faut substituer une fine complémentarité, une micro-complémentarité loi-illégalisme.
Et l'illégalisme, concept très nouveau il me semble, fait l'objet d'un chapitre de *Surveiller et* punir[417], chapitre très intéressant qui consiste à nous dire quoi? Ben que, précisément, au niveau microphysique, on voit bien que la loi ne s'oppose pas à l'illégalité. Loin de s'opposer à l'illégalité, elle est comme une résultante des illégalismes. Comprenez que c'est bien là où il fait de la microphysique, parce que, si je dis «la loi, c'est la résultante des illégalismes dans une formation sociale», on a tout de suite envie de me dire, de m'objecter: «mais, ça ne veut rien dire! L'illégalisme, même si on emploie ce mot bizarre, illégalisme plutôt qu'illégalité, l'illégalisme suppose déjà la loi. Comment la loi serait-elle la résultante de quelque chose qui la suppose?».
Et ben non. C'est vrai que l'illégalité suppose déjà la loi au niveau macrophysique.

Au niveau microphysique, pas du tout. Pourquoi? Qu'est-ce qu'il veut dire? Ben, il veut dire que l'illégalisme n'est pas un accident par rapport à la loi. L'illégalisme, c'est pas du tout un accident. Si la loi était faite pour interdire, ce serait quand même curieux qu'elle échoue à ce point-là. C'est une remarque toute simple: ben oui, c'est vrai, si la loi était faite pour interdire, quand même, ça laisserait rêveur, cette histoire qui ne serait que l'histoire éternelle de son échec. Ça nous donne une idée que, peut-être, après tout, la loi elle n'est pas exactement faite pour interdire. Et pourtant, macrophysiquement, elle est bien faite pour interdire, mais, dans le micro, est-ce qu'elle est faite pour interdire?
Alors, vous voyez: si je dis «dans le macro, elle est faite pour interdire, mais, dans le micro, elle est pas faite pour interdire, mais pour autre chose», c'est pas tout à fait la même loi. Il faut que j'aie changé de terme en changeant de domaine. Ce qui revient à dire quoi? C'est, c'est...
Continuons l'analogie avec la physique, c'est évident qu'un corpuscule, ou même une molécule, c'est pas un corps miniaturisé. C'est un autre monde, c'est un autre élément. Vous n'avez pas les mêmes éléments, vous n'avez pas les mêmes types de termes en microphysique et en macrophysique. Si vous concevez l'atome comme une petite chose ou comme une chose en petit, c'est la seule manière de ne pas comprendre l'atome. Alors, peut-être que, en effet, la loi, elle n'est pas spécialement faite pour interdire. Elle serait faite pour quoi? Elle ne serait pas faite pour empêcher tel ou tel comportement. S'il s'agissait d'empêcher les crimes, les vols, les escroqueries... Ben, je crois qu'il faudrait chercher d'autres moyens. La loi n'a jamais rien empêché. Alors, elle est pas faite... Supposons qu'elle soit pas faite pour empêcher, elle serait faite pour quoi? Pour différencier les manières de la tourner. D'une certaine manière, vous pouvez dire: «tout le monde le sait, ce que vous apprend Foucault». Oui, oui. Que la loi soit inséparable de la manière de la tourner, que la loi, même avec une grande complaisance, nous indique les manières de la tourner, tout le monde le sait. Dès qu'on a des affaires, on va voir un avocat pour apprendre les manières de tourner la loi. Et les manières de tourner la loi, elles ne sont pas hors-la-loi, elles sont dans la loi. Prenez les lois sur les sociétés commerciales. C'est formidable. Qu'est-ce que ça veut dire «nous parler de la loi»?

La loi, en effet, c'est une fiction, mais une bonne fiction, c'est peut-être une fiction qui renvoie précisément au régime monarchique et républicain. Qui renvoie d'abord au régime monarchique et, à plus forte raison, au régime républicain qui va dégager la pure forme de la loi. Et, ça vous le dira avec le *Contrat social* de Rousseau: "la loi va du tout à tous"[418]. Or, chacun sait que c'est pas comme

417Il paragrafo II della IV parte, "Illégalismes et délinquance", pp. 261-299.
418Deleuze si riferisce al cap. 2.6 ("De la loi") del *Contrat Social*: «Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple,

ça. Chacun sait qu'il n'y a pas la loi, il y a les lois. Et il y a toujours une loi qui me donne la possibilité de tourner une autre loi. La multiplicité des lois est en même temps la manière dont, loin d'empêcher un comportement, elle dit dans quelles conditions un comportement est permis. Si vous êtes une société: comment ne pas payer vos dettes. Pour savoir comment ne pas payer vos dettes, la loi étant de payer ses dettes, pour savoir comment ne pas payer vos dettes si vous êtes une société, c'est l'enfance de l'art, un des moyens les plus simples étant de vous mettre en liquidation judiciaire. Alors, il y a tout un système de lois et, dans la pluralité des lois, est compris quoi? On voit très bien qu'il s'agit beaucoup moins d'interdire une action... "Tu ne tueras pas", ah oui, mais il y a la légitime défense. La légitime défense me dit à quelles conditions je peux légalement tuer. Bon. Tout ça ce sont de grosses évidences, personne ne s'en était... tout le monde le sait. Personne ne s'en était servi comme Foucault s'en sert.
Je veux dire: c'est toujours comme ça les idées philosophiques. Elles s'appuient sur de grosses évidences pour en tirer quelque chose d'improbable ou d'inattendu...
Donc il s'agit de différencier les manières de la tourner, la loi; et vous ne pourrez pas définir la loi sauf au niveau microscopique, au niveau microphysique, au niveau micrologique... sauf comme une gestion des illégalismes, une répartition des illégalismes dans un champ social et, comme dit Foucault, il y a des illégalismes qui sont tolérés, tolérés comme quoi? Comme compensation pour les classes dominées. Il y a des illégalismes qui sont permis comme privilège de la place dominante. Il y a toute une échelle d'illégalismes. Chacun sait que ce qui est interdit par la loi est toléré. Est toléré quoi? Simplement toléré dans telles, telles, telles conditions et à l'ombre d'une autre loi. Si bien que c'est en fonction des illégalismes qui caractérisent un champ social que la loi pourra être définie. A savoir ce change radicalement d'un champ social à un autre, c'est les illégalismes et la répartition des illégalismes. La loi, ce n'est que cette répartition même. Qu'est-ce qui explique, par exemple, l'opposition radicale de la Vendée à la Révolution française? C'est pas simplement que la Vendée est beaucoup plus, est plus réactionnaire, plus pieuse que d'autres régions de la France, c'est pas simplement ça, c'est que le droit monarchique faisait bénéficier les paysans, et notamment les paysans de l'ouest, d'un certain nombre de privilèges, d'un certain nombre d'exceptions à la loi que la révolution ne peut plus leur consentir. C'est-à-dire: ce qui était illégalisme toléré par la monarchie cesse d'être tolérable par la république. Bon.
Et Foucault montre très bien comment du XVIIème au XVIIIème siècle, c'est la nature des illégalismes qui change. Dès lors, la loi changera comme répartition des illégalismes en illégalismes défendus, tolérés, admis etc. En effet la montée des nouveaux illégalismes vient de quoi? Changement dans la nature des crimes, à savoir de plus en plus de crimes contre la propriété, montée d'un prolétariat urbain et politisation avant et pendant la révolution. Ça va définir toutes sortes de nouveaux illégalismes et un nouveau type de...

Je tends vers cette entité molaire qui aboutit à son expression la plus pure dans les formules de Rousseau "la loi c'est qui va du tout à tous". Et c'est la loi pure, la pure forme de la loi. La pure forme de la loi: le "tu dois". Au contraire, d'un point de vue microphysique, une microphysique de la loi: c'est un point de vue où la loi n'est plus séparable de quoi? Elle n'est plus séparable de ses décrets d'application, elle n'est plus séparable de ses cas d'interprétation. Ses cas d'interprétation, c'est... Il n'y a pas de loi qui ne soulève problème d'interprétation. On appellera "jurisprudence" l'interprétation de la loi. Il se peut que, d'un point de vue macrophysique, la loi puisse être pensée indépendamment de la jurisprudence. Il va de soi que, d'un point de vue microphysique, la loi est inséparable de la jurisprudence. Une loi étant donnée, à quels cas s'applique-t-elle? Or, si fort que la loi dise le cas où elle s'applique, vous trouverez toujours des cas où l'application de la loi fait problème. C'est dans ces marges d'application que la complémentarité loi-illégalismes. Et, de même

---

il ne considère que lui-même; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi».

qu'une loi n'est rien sans la jurisprudence, c'est-à-dire la détermination des cas d'application, elle n'est rien sans les décrets d'application, c'est-à-dire la détermination des conditions sous lesquelles... Vous voyez, la jurisprudence, c'est la détermination des cas dans lesquels elle s'applique, les décrets, c'est la détermination des conditions sous lesquelles elle s'applique. Or, si vous considérez la loi comme inséparable de ces conditions et de ces cas, c'est-à-dire de son administration et de sa jurisprudence, vous voyez, à ce moment-là, que, à la grande opposition molaire loi-illégalité, se substitue une complémentarité moléculaire loi-illégalismes. Ce n'est pas de la même loi que vous parlez dans les deux cas. D'où lisez le chapitre sur les illégalismes dans *Surveiller et punir*, où vous trouverez toutes sortes d'analyses concrètes. Voilà donc... Bon, on en a fini avec cette première partie sur le pouvoir qui était uniquement la discussion des principes.

Dès lors nous pouvons... Tout ça, ça s'éclaircira petit à petit, c'est pas... Ce sur quoi je voulais insister c'était la nécessité d'une différence de nature entre la microphysique et la macrophysique. Alors, si ça va, on peut passer à la seconde partie, qui est, en gros, cette fois-ci, qui est quoi? Et ben, comment est-ce qu'on va définir, si le pouvoir est rapport – on l'a vu, ça, on vient de le voir – si le pouvoir est fondamentalement rapport, quel type de rapport? Quel rapport? Eh bien, la réponse de Foucault, elle est très simple: le rapport de pouvoir, c'est le rapport de forces.
On écrira "rapport de pouvoir" au singulier ou "rapport de forces" au pluriel: le pouvoir est rapport et le rapport de pouvoir, c'est le rapport de forces. Encore une fois "le pouvoir est rapport de forces" est une proposition inintelligible, ou bien trop banale, si vous n'avez pas précisé le pouvoir en son essence. Sa seule essence c'est d'être rapport. C'est dire le pouvoir n'est pas un attribut. C'est un attribut molaire, c'est un rapport moléculaire.
Donc qu'est-ce que veut dire "le pouvoir, c'est un rapport de forces et tout rapport de forces est pouvoir"? Qu'est-ce que veut dire? C'est la première chose que nous ayons à chercher un peu. Eh bien, déjà, je sens que lorsque je dis "le pouvoir est rapport de forces", il y a quelque chose que je ne dis pas et que j'exclus, à savoir: le pouvoir n'est pas une forme. Et le rapport de pouvoir n'est pas une relation entre formes.

Le pouvoir n'est pas une forme. Il y a bien une forme-État. La forme-État. Mais, justement, on l'a vu, la microphysique du pouvoir pénètre sous la grosse instance qu'est l'État. En d'autres termes le pouvoir est informel. Il ne passe pas par une forme et le rapport de pouvoir n'est pas une relation de formes. Ça nous intéresse beaucoup: rapport de forces ça veut dire autre chose qu'une relation de formes. Ça nous intéresse beaucoup, ça devrait nous intéresser beaucoup parce qu'on cherche quelque chose qui diffère en nature avec le savoir et vous vous rappelez que, notre analyse précédente du savoir, c'est que le savoir, lui, est relation de formes. Donc heureusement que le pouvoir n'est pas relation de formes et ne peut pas l'être, il est rapport de forces. Et qu'est-ce que veut dire "rapport de forces"? Ça ne veut dire quelque chose que s'il appartient essentiellement à la force d'être en rapport. Et, oui, il appartient essentiellement à la force d'être en rapport avec quoi?
Avec une autre force. C'est-à-dire la force n'existe pas au singulier. Il n'y a pas de force au singulier. Toute force est rapport avec une autre force. Ah bon? Ça veut dire que la force est fondamentalement l'élément d'une multiplicité. Et que la force ne peut pas être pensée hors du multiple, il n'y a pas de force une. C'est même en ce sens que la force n'a pas d'autre objet ni sujet que la force. Ça ne veut pas dire que la force est son propre objet et son propre sujet, ça veut dire que la force a pour objet une autre force ou, ce qui revient au même, une force a pour sujet une autre force. Or ça a l'air tellement simple tout ça et puis c'est tellement, tellement, tellement délicat. Que la force ne puisse être pensée que dans l'élément du multiple. En d'autres termes la force est déjà une multiplicité. La force est le rapport d'une force avec une autre force. La pensée de la force a toujours été la seule manière de récuser, si on y tenait, l'un. C'est la pensée du multiple, la pensée de la force. Est-ce qu'il y a quelque chose... Est-ce qu'il y a autre chose que la force qui soit de telle nature que la chose en question soit fondamentalement en rapport avec une autre chose? Sans doute

pas. On peut toujours essayer.
Quelle a été la tentative très belle de l'atomisme antique? La tentative très belle de Démocrite, d'Epicure, de Lucrèce, ça a été de forger le concept d'atome pour rendre compte d'une multiplicité fondamentale. A savoir: l'idée même d'un seul atome est une notion dénuée de sens, l'atome est fondamentalement en rapport avec un autre atome. Ce qui ne peut pas être pensé indépendamment de son rapport avec un autre, c'était déjà ça l'atome. Et quel était le rapport de l'atome avec l'autre atome? C'est bien connu, c'est ce que les épicuriens et ce que Lucrèce désignent sous le terme de la déclinaison de l'atome. L'atome ne tombe pas dans le vide suivant la verticale, il y a une déclinaison de l'atome, c'est-à-dire il tombe suivant une oblique et, l'oblique, c'est précisément le chemin par lequel chaque atome rencontre d'autres atomes, c'est-à-dire est rapporté à d'autres atomes. Bon. Mais qui ne voit que c'était une manière de prêter à la matière la force et que l'atomisme était la tentative de localiser la force dans la matière? En fait, ce que l'on prêtait à l'atome, c'était ce qui appartient à la force. Ce qui se rapporte à l'autre, dans son essence même et suivant son essence, c'est la force. Ce sera très vite dit, mais celui qui a poussé cela jusqu'au bout, c'est Nietzsche.
La philosophie de la force chez Nietzsche est très simple en un sens, elle consiste à dire: l'atomisme a toujours été le masque d'un dynamisme d'une autre nature et, la force, c'est précisément l'instance qui se rapporte, dans son essence, à une autre force. En d'autres termes, il y a une pluralité essentielle de la force et, cette pluralité essentielle, va en témoigner une notion nietzschéenne qui est celle de distance. A savoir: la force est inséparable de la distance à une autre force. Et qu'est-ce que Nietzsche appellera "volonté"? Là, il faut s'y faire, à une conception si étrange de la volonté. Mais vous pouvez peut-être pressentir que c'est une conception riche et profonde. Et ben, si la force est essentiellement en rapport avec la force, la volonté ce sera l'élément différentiel des forces. Si la force est en rapport avec la force, essentiellement, la force ne peut pas être pensée en dehors d'une différence des forces. La distance est la différence des forces[419].
Cette distance, ou différence des forces, on l'appelle "volonté". Donc, là, Nietzsche surveille très bien sa terminologie, il ne confond pas la force et la volonté, il fait de la volonté la différence de deux forces. Sous quelle forme ? La volonté, on pourrait la définir chez Nietzsche, comme l'élément différentiel par lequel une force se rapporte à une autre force soit pour obéir, soit pour commander.

419Il tema della "volontà", assieme a quello della "verità", caratterizza la riflessione di Foucault nei primi anni '70: quelli nei quali tiene il primo corso al Collège de France sulla volontà di sapere (che Deleuze cita ne *L'Anti-Oedipe*, p. 251 nota) e scrive il testo su *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DEI n. 84. Una prima occorrenza della volontà come elemento differenziale delle forze è in *Folie, littérature, société*, DEI n. 82, p. 979 dove, a proposito del ruolo del folle nel teatro del XVII secolo, Foucault afferma: «D'un côté, il y a un groupe de personnages qui dominent leur volonté, mais ne connaissent pas la vérité. De l'autre, il y a le fou qui leur raconte la vérité, mais qui ne domine pas sa volonté et ne maîtrise même pas le fait qu'il raconte la vérité. Ce décalage entre la volonté et la vérité, c'est-à-dire entre la vérité dépossédée de la volonté et la volonté qui ne connaît pas encore la vérité, n'est rien d'autre que le décalage entre les fous et ceux qui ne sont pas fous. Je pense que vous avez compris, mais le fou, dans le mécanisme théâtral, occupe une position singulière: il n'est pas complètement exclu et, si l'on peut dire, il est tout à la fois exclu et intégré: ou plutôt, tout en étant exclu, il joue un certain rôle». Nella conclusione del saggio su Nietzsche del 1971, Foucault esplicita la posta in gioco nella volontà di sapere: «il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir» (DEI n. 84, p. 1024). Questa conclusione è tematizzata nelle LVS, in particolare nella *Leçon sur Nietzsche* (aprile 1971, pp. 195-210): «Chez Nietzsche, la connaissance est un effet illusoire de l'affirmation frauduleuse de la verité: la volonté qui les porte l'une et l'autre a ce double caractère: (1) d'être non pas du tout volonté de connaître mais volonté de puissance; (2) de fonder entre connaissance et verité un rapport de cruauté réciproque et de destruction. La volonté est ce qui dit en voix double et superposée: je veux tellement la verité que je ne veux pas connaître et je veux connaître jusqu'à ce point et jusqu'à une limite telle, que je veux qu'il n'y ait plus de verité» (p. 209). Ma nelle LVS si veda anche il richiamo a Spinoza come pensatore sul limite della struttura teorica nella quale desiderio e volontà sono subordinate alla conoscenza, ma al tempo stesso «au plus près d'en sortir et de la renverser» (p. 25) – come farà Nietzsche; e come vertice di una triangolazione Kant-Nietzsche-Spinoza (p. 28), che allude a un programma di ricerca sulla storia della verità che è ricostruibile, nei testi foucaultiani, in riferimento a Nietzsche e soprattutto a Kant, ma che resta enigmatico nei confronti della presenza di Spinoza all'interno del pensiero foucaultiano. Su questi temi, cfr. le lezioni del 28 gennaio 1986, p. 303 nota 2, e del 4 marzo 1986, pp. 352-356.

Ceux que ce point intéresse, reportez-vous à *Par delà le Bien et le Mal*, §19[420]: vous trouvez une très curieuse analyse de la volonté.

Dès lors quelque chose – là j'ouvre une très courte parenthèse – quelque chose doit vous paraître évident, c'est: comment et pourquoi Nietzsche rompt avec Schopenhauer. Schopenhauer a cru à l'unité du vouloir. Il a cru à l'unité du vouloir. Et là où l'argument de Nietzsche, là où les commentaires de Nietzsche sont très beaux, très forts, c'est lorsqu'il poursuit: dès que l'on croit à l'unité du vouloir, on est déjà en train de supprimer la volonté. On a déjà supprimé la volonté, pourquoi? C'est l'histoire de Schopenhauer même. Schopenhauer s'élève jusqu'à l'idée de l'unité du vouloir à travers toutes ses manifestations. Unité du vouloir à travers celui qui commande et celui qui obéit. Unité du vouloir à travers le bourreau et la victime. Mais, s'il y a une unité du vouloir à travers le bourreau et la victime, le vouloir est forcément amené à se nier et à se supprimer, sous quelle forme? Sous forme de la pitié. Le vouloir du bourreau, quand il appréhende l'unité de son vouloir avec la victime, est nécessairement amené à se supprimer dans la pitié. Et ce sera tout le mouvement de la philosophie de la pitié chez Schopenhauer et de la suppression de la volonté dans l'ascétisme.
Mais, voyez, Nietzsche prend en-dessous Schopenhauer, il dit: tu ne pouvais que tomber dans la pitié et dans l'ascétisme, puisque tu avais posé l'unité du vouloir. Tu ne pouvais que nier le vouloir puisque tu en avais posé l'unité à travers toutes ses manifestations. En d'autres termes, on ne peut comprendre ce que veut dire "vouloir" que si l'on s'en tient à une multiplicité irréductible des forces, telle que le vouloir ne peut jamais être que l'élément différentiel des forces en présence. C'est-à-dire le rapport... le vouloir c'est le rapport d'une force avec une autre force, soit pour obéir, soit pour commander. Plutôt: soit pour commander, soit pour obéir. Car on obéit avec sa volonté, non moins qu'on commande avec sa volonté.
Pourquoi je raconte tout ça? Si vous comprenez ce point, c'est très simple, c'est, c'est..., c'est le plus clair de... la conception nietzschéenne de la force et du vouloir. C'est que, sans doute, à ce moment-là, ça vous interdit des contresens stupides sur euh... sur Nietzsche et le fascisme par exemple.

Mais, en plus, voyez en quoi Foucault est nietzschéen. S'il va tellement vite, là, dans sa théorie du pouvoir sur ce point précis, c'est parce qu'il peut estimer que Nietzsche a dit l'essentiel, à savoir: en quel sens la force n'est pas la violence.
Qu'est-ce que c'est que la violence?[421] Sans doute la violence est en rapport avec la force. On dira

420Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1989, pp. 22-24: «Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola rappresenta una unità [...]. Anche il pensare deve essere riconosciuto quale ingrediente della volontà: in ogni atto di volontà esiste un pensiero che comanda; – e non si deve in alcun modo credere di poter separare questo pensiero dal "volere"».

421È bene tenere presenti due considerazioni preliminari alla questione della violenza, per capire il piano concettuale sul quale va a collocarsi la citazione da Foucault che Deleuze si appresta a fare. In primo luogo, la violenza non è prima rispetto alla razionalità, ma è questa a governare quella: «Ce qu'il y a de plus dangereux dans la violence, c'est sa rationalité. Bien sûr, la violence est en elle-même terrible. Mais la violence trouve son ancrage le plus profond dans la forme de rationalité que nous utilisons. On a prétendu que, si nous vivions dans un monde de raison, nous serions débarrassés de la violence. C'est tout à fait faux. Entre la violence et la rationalité, il n'y a pas d'incompatibilité. Mon problème n'est pas de faire le procès de la raison, mais de déterminer la nature de cette rationalité qui est si compatible avec la violence. Je ne combats pas la raison», *Foucault étudie la raison d'État*, DEII n. 280, pp. 856-860, pp. 857-858. In secondo luogo, la violenza non è prima negli strumenti dell'esercizio del potere: «Le gouvernement des hommes par les hommes – qu'ils forment des groupes modestes ou importants, qu'il s'agisse du pouvoir des hommes sur les femmes, des adultes sur les enfants, d'une classe sur une autre, ou d'une bureaucratie sur une population – suppose une certaine forme de rationalité, et non une violence instrumentale. En conséquence, ceux qui résistent ou se rebellent contre une forme de pouvoir ne sauraient se contenter de dénoncer la violence ou de critiquer une institution. Il ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence. La critique du pouvoir exercé sur les malades mentaux ou les fous ne saurait se limiter aux institutions psychiatriques; de même, ceux qui contestent le pouvoir de punir ne sauraient se contenter de dénoncer les prisons comme des institutions totales», *«Omnes et singulatim»: vers*

même: la violence, c'est l'effet d'une force sur quelque chose ou quelqu'un. D'une certaine manière ça revient à dire qu'il n'y a de violence que molaire. C'est l'effet de la force sur quelque chose ou quelqu'un... Comme il fait chaud...? C'est l'effet... Mais nous, nous ne cherchons pas l'effet de la force sur quelque chose ou quelqu'un, nous cherchons le rapport de la force avec la force. La violence n'énonce rien du rapport de la force avec la force.
Et peut-être qu'on dira: «la force est inséparable de la violence», ça voudra dire la force est inséparable de l'effet qu'elle a sur quelque chose ou quelqu'un. Mais le rapport de la force avec quelque chose ou quelqu'un, c'est-à-dire le rapport de la force avec un corps ou avec une âme, n'est pas la même chose que le rapport de la force avec la force. Ce qui définit la microphysique, c'est le rapport de la force avec la force. Ce qui définit la macrophysique c'est les résultantes, c'est-à-dire le rapport des forces avec quelque chose ou quelqu'un. En d'autres termes la force ne peut pas se définir par la violence, c'est une force sur une force ou, si vous préférez, une action sur une action. La violence est une action sur quelque chose. Sur quelque chose: pourquoi?
On dira que la violence c'est l'action qui consiste à déformer. Comment voulez-vous qu'une force soit déformée puisqu'elle n'a pas de forme? Je veux dire, sur tous ces points, Foucault peut aller très vite, c'est-à-dire le seul texte où il s'explique là-dessus, c'est précisément un entretien, c'est un entretien dont vous trouvez la reproduction dans le livre de Dreyfus et Rabinow sur Foucault, mais, là, le texte est de Foucault même, page 313. Qu'est-ce qu'il dit, Foucault?
Il dit... voilà, je lis lentement: «Ce qui définit une relation de pouvoir» – c'est-à-dire un rapport de forces hein, je dis aussi bien: ce qui définit un rapport de forces – «c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur l'action des autres. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles ou actuelles, futures ou présentes». Une action sur l'action, c'est ça un rapport de forces ou de pouvoir. «Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses, elle force, elle plie, elle brise, elle détruit»: tout ça suppose une forme; «elle referme toutes les possibilités; elle n'a donc, auprès d'elle, d'autre pôle que celui de la passivité. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir: que "l'autre" soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets. L'exercice du pouvoir peut accumuler les morts et s'abriter derrière toutes les menaces qu'il peut imaginer. Il n'est pas en lui-même une violence qui saurait parfois se cacher. Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles: il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable»[422].

Là, ça m'intéresse ce dernier point, si vous avez compris, parce que Foucault nous propose une première liste de ce qu'on pourrait appeler, dès lors, des catégories de pouvoir. Je reprends: «inciter, induire, détourner, faciliter ou rendre difficile, élargir, limiter, rendre plus ou moins probable»: voilà cette liste qui paraît un peu bizarre.
En quoi elle nous intéresse? Je prends la lettre du texte, on n'a pas le choix, c'est l'énoncé de rapports de forces, rapport de la force avec la force. Foucault nous dit: attention, le rapport de la force avec la force ne consiste pas en violence, il consiste à inciter – une force ne peut pas faire violence à une autre force, en revanche, elle peut inciter une autre force, induire une autre force, détourner une autre force, faciliter une autre force, rendre plus ou moins probables d'autres forces ou l'exercice d'autres forces. Voilà une liste de catégories de pouvoir.

---

une critique de la raison politique, DEII n. 291, p. 980. La seconda citazione, in particolare, è importante nell'istituire una continuità fra i due corsi sulla biopolitica, e i successivi temi del pastoralato, che è esaminato nella prima parte di questa conferenza e riassunto in questo passaggio: «J'ai tenté de montrer comment le christianisme primitif a donné forme à l'idée d'une influence pastorale s'exerçant continûment sur les individus et à travers la démonstration de leur vérité particulière. Et j'ai tenté de montrer combien cette idée de pouvoir pastoral était étrangère à la pensée grecque en dépit d'un certain nombre d'emprunts tels que l'examen de conscience pratique et la direction de conscience» (p. 967).

422*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1055.

Donc, le rapport de forces, c'est une action sur une action, c'est-à-dire c'est un type d'action très particulier. C'est pas n'importe quelle action qui s'exerce sur une action. On appellera "action de pouvoir", les actions qui ne s'exercent pas sans s'exercer sur des actions éventuelles ou réelles. Vous comprenez? Donc vous avez tout un groupe [de] rapports de forces – multiplicité essentielle du rapport de forces: commander/obéir comme un caractère de la volonté, élément différentiel des forces en rapport, exclusion de la violence et, dès lors, liste des catégories de pouvoir à savoir tous les cas de rapports de forces et cette première liste que nous propose Foucault. Oui, le rapport de la force avec la force se présente sous la forme... euh pas sous la forme, non, se présente sous les espèces: inciter, induire, détourner, faciliter ou rendre difficile, rendre plus ou moins probable.
Pour le moment, je suppose, on comprend à moitié, on ne comprend pas très bien, mais... Voilà, sentez que l'on est en train de découvrir que les catégories de pouvoir sont, en effet, d'une autre nature que les catégories de savoir. Induire, inciter, détourner... c'est pas des catégories de savoir, ça.
En quoi Foucault est Nietzschéen? On y a répondu partiellement: il se fait de la force une conception qui est rigoureusement nietzschéenne. Bien plus: s'il y avait, chez Foucault, une théorie du vouloir, à ce niveau, elle serait absolument nietzschéenne, à savoir elle consisterait à dire: vouloir c'est rapporter une force à une autre force soit pour commander, soit pour obéir. Rapporter une force à une autre force, soit pour commander, soit pour obéir, c'est ce que Foucault désignera pour son compte, là, par un mot qui n'est pas nietzschéen: une situation stratégique complexe. C'est un beau mot, une "situation stratégique complexe"[423], pour Foucault il n'y a de vouloir que dans une situation stratégique complexe. "Complexe", ça ne veut pas dire "compliquée", ça veut dire "multiple": et Foucault adore les situations stratégiques complexes.

Toute situation stratégique est complexe. Je ne peux vouloir que dans une situation stratégique complexe. Qu'est-ce qu'une situation stratégique... On avance, on fait des pas de géants. Qu'est-ce qu'une situation stratégique? Une situation stratégique c'est une multiplicité de forces. Toute multiplicité de forces en rapport, c'est-à-dire suivant leur distance ou suivant leur vouloir – le vouloir qui les distribue comme obéissance et commandement –, tout cela se définit à l'intérieur d'une situation stratégique complexe. Bien, ça nous ouvre un horizon, il faudra bien aller jusquelà.
La stratégie du pouvoir, le pouvoir est affaire de stratégie, le pouvoir est fondamentalement affaire de stratégie. En appelant stratégie, en effet, le champ d'une multiplicité de forces en rapport. En rapport... continuons toujours: soit pour commander, soit pour obéir. Situation complexe. Irréductible à l'unité. L'erreur de Schopenhauer, c'est de l'avoir réduit à l'un et, dès lors, il ne pouvait que faire disparaître le vouloir dans la pitié. Alors, euh... Stratégie du pouvoir... du coup laissons-nous guider par les mots, on verra ce qui faut en tirer par opposition aux différences avec quoi? Par opposition aux strates du savoir. Le savoir est fondamentalement stratifié, c'est-à-dire formé. Le pouvoir, lui, il est stratégique. Ah bon, il est stratégique, le pouvoir? Mais alors, voilà que je me dois d'opposer le stratifié et le stratégique.
Le stratégique c'est le maniement du non-stratifié. Le pouvoir, c'est l'élément non-stratifié. Le savoir est stratifié, le pouvoir est stratégique. En effet vous ne pouvez pas concevoir du microphysique stratifié. Pourquoi? Parce que les strates, c'est comme les alluvions, c'est des résultantes d'ensembles, il n'y a de strate que molaires, il n'y a pas de strate moléculaire. Le moléculaire est stratégique. Entre les particules il y a une stratégie, d'une particule à une autre, d'un électron à un

423"Situation stratégique complexe": Deleuze sintetizza in una crasi due espressioni di Foucault, che parla di «jeu complexe» («Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion [...]; mais un jeu beaucoup plus complexe», p. 1057), ovvero di «mécanismes complexe» («selon que le pouvoir est exercé par la menace des armes, par les effets de la parole, à travers des disparités économiques, par des mécanismes plus ou moins complexes de contrôle, par des systèmes de surveillance, avec ou sans archives, selon des règles explicites ou non, permanentes ou modifiables, avec ou sans dispositifs matériels, etc.», p. 1059); e di «situation stratégique» («La domination, c'est une structure globale de pouvoir dont on peut trouver parfois les significations et les conséquences jusque dans la trame la plus ténue de la société; mais c'est en même temps une situation stratégique plus ou moins acquise et solidifiée dans un affrontement à longue portée historique entre des adversaires», p. 1062).

autre il y a une stratégie. Il n'y a pas de formation stratique, il n'y a pas de formation stratifiée. Le pouvoir, c'est le non-stratifié. Il faudra se répéter ça souvent avant de le comprendre, de comprendre ce que veut dire Foucault. Est-ce qu'il le dit? Il le dit... il n'a pas besoin... enfin il le dit, évidemment il le dit. Le pouvoir, c'est le non-stratifié, parce que, évidemment, c'est le stratégique. C'est-à-dire, c'est le maniement des multiplicités de forces. Tandis que les strates, c'est l'empilement des formes. Le pouvoir n'a pas de forme. Bon.
Alors, elle m'intéresse beaucoup, cette première liste de catégories de pouvoir. C'est comme si Foucault nous disait: voilà une liste de catégories de pouvoir quelconques, vous comprenez, c'est important, parce que ça vous évitera de croire que la force puisse se définir par la violence. La force ne se définit pas, jamais par la violence, elle se définit par son rapport différentiel avec d'autres forces. Et, encore une fois, jamais une force ne fait violence à une autre force. C'est des choses très très simples, mais, ça, c'est très pur nietzschéen, il me semble que c'est l'enracinement, ça, de Foucault dans Nietzsche, c'est sur ce point qu'il est nietzschéen.

Alors on réclame quand même quelque chose de plus convaincant que cette première liste et c'est évident que cette liste, là, il la lance... inciter, induire, détourner, faciliter ou rendre difficile, rendre plus ou moins probable... il la lance comme ça, mais elle appelle tellement de... elle appelle tellement... Est-ce que, dans l'oeuvre de Foucault, il y aurait une deuxième liste, une autre liste des catégories de pouvoir plus justifiée, mieux expliquée? Oui, dans *Surveiller et punir*, ce serait à vous de suivre le chapitre de très près. Le chapitre I de la troisième partie, pages 137-172. Et j'en ai parlé et, donc, je peux le reprendre assez vite. Cette fois-ci on se trouve devant une liste qui énonce les catégories des rapports de forces, rapports de la force avec la force et, voilà ce que ça donne, je le reprends ici, on l'avait vu précédemment, je crois la dernière fois, on l'avait vu très vite, je reprends ici.
Répartir dans l'espace, c'est le premier grand titre de catégorie de la force, avec comme catégorie correspondant à ce premier titre enfermer, quadriller, ranger, mettre en série. Enfermer, quadriller, ranger, mettre en série: c'est des rapports de la force avec ma force. Voyez que le rapport de la force avec la force ne fait intervenir que un tiers, l'espace-temps, et, en effet, pourquoi? C'est que le rapport de la force avec la force se fait d'après des distances. Donc la multiplicité de la force, la multiplicité inséparable de la force est constitutive d'un espace-temps. Et, le pouvoir, c'est la force rapportée à l'espace-temps et non pas rapporté à un objet ou un être. Donc, premier grand type de catégories: répartir dans l'espace, avec les sous-catégories correspondantes.
Deuxième grand titre: *ordonner dans le temps*. Cette fois-ci les sous-catégories ce sera: subdiviser le temps (il faut une force pour subdiviser le temps), programmer l'acte, décomposer le geste. Vous voyez toujours: c'est une force qui s'exerce sur d'autres forces. Où est-ce que ça se fait, ça, particulièrement? Mais on ne le sait pas encore, vous sentez bien que, cette ordonnance dans le temps, cette ordonnance des forces dans le temps, elle se fait avant tout dans l'atelier, dans l'usine. C'est le début de la division du travail.
Troisième grand titre de catégorie de pouvoir: *composer dans l'espace-temps*. Composer dans l'espace-temps, quelle est la définition stricte de la composition? Vous vous rappelez que, en physique élémentaire, on parle de la composition des forces. Eh ben la composition des forces, ça veut dire quoi? Qu'est ce que c'est composer des forces? Composer des forces dans l'espace-temps, c'est constituer une force productive, constituer une force productive dont l'effet doit être supérieur à la somme des forces élémentaires qui la composent. Constituer une force productive dont l'effet doit être supérieur à la somme des forces élémentaires qui la composent. Or c'est en dégageant ces catégories de pouvoir que Foucault se demandera: qu'est-ce qui se passe à l'école? Qu'est-ce qui se passe dans la prison? Qu'est-ce qui se passe à l'atelier? Qu'est-ce qui se passe dans l'hôpital? C'est-à-dire: quelles sont les catégories de pouvoir mobilisées par telle ou telle instance, par telle ou telle instance macrophysique? Mais, si je considère les catégories microphysiques du pouvoir en elles-mêmes, à l'état pur, je dirai uniquement et je n'aurai le droit que de tenir compte de forces (au

pluriel) et espace-temps. Je n'aurai le droit de supposer aucune forme – on va voir ça mieux tout à l'heure –, aucune finalité, aucune qualité.

Je devrai tout définir en termes de forces, sans sujet ni objet, puisque le seul sujet de la force, c'est la force et le seul objet de la force, c'est la force. Je ne pourrai donc définir les catégories de pouvoir qu'en termes de force et d'espace-temps. Si je dis un mot de plus, je suis déjà hors des catégories de pouvoir. Je peux donc dire: «enfermer, quadriller, ranger, mettre en série», parce que, ça, c'est des rapports de la force avec la force. Mais je ne peux rien dire d'autre. Je ne peux pas ajouter encore «à l'école», parce que l'école, c'est une forme. La forme "école", la forme "État" etc. je ne connais rien de tout ça pour le moment. Je ne connais que les éléments d'une microphysique, les forces en rapport et l'espace-temps. Une fois dit que l'espace-temps, c'est le rapport des forces. L'espace-temps, c'est le vouloir, c'est le rapport des forces. Donc vous comprenez, du coup, si je fais un retour à notre histoire des postulats tout à l'heure, vous comprenez pourquoi, premièrement, le pouvoir n'est pas essentiellement répressif, c'est-à-dire il ne procède pas par violence. Il n'est pas objet d'une propriété. Pourquoi? Parce qu'il n'a pas de forme. Il n'est pas possédé... il faudrait qu'il ait une forme pour être possédé. On est toujours possédé sous une forme. Il s'exerce sans être possédé. Et enfin il est essentiellement rapport et non pas attribut, puisqu'il passe par les dominés non moins que par les dominants. Il passe par les dominés non moins que par les dominants puisque le rapport de forces met précisément en rapport une force qui obéit et une force qui commande, ou plusieurs forces etc.
Or, si vous comprenez ça, juste avant qu'on se repose, parce que c'est épuisant tout ça.

Je passe à un second point qui va aller tout seul, mais quelle surprise! Quelle surprise ça devrait être pour vous ce second point!
Si la force est en rapport fondamental avec une autre force... on repart à zéro, là, il ne faut pas se lasser. Si la force est en rapport fondamental avec une autre force et n'existe que par-là, il faut dire que toute force a deux pouvoirs et se définit par deux pouvoirs. La force est en rapport avec une autre force et n'existe pas indépendamment de ce rapport. Dès lors toute force a deux pouvoirs: pouvoir d'affecter d'autres forces, pouvoir d'être affectée par d'autres forces. Vous comprenez. Là, c'est comme une espèce de pure déduction, là aussi il n'y a plus le choix. Si la force est inséparable de son rapport avec une autre force, elle se présente sous la double euh... je bute toujours, sous la double non-forme euh... pouvoir d'affecter une autre force, pouvoir d'être affectée par une autre force. Et une force n'est rien que cela, son pouvoir d'affecter d'autres forces, son pouvoir d'être affectée par d'autres forces. Mais mon Dieu, mon Dieu, me dis-je!, comment appeler ça sinon: réceptivité de la force et spontanéité de la force. La force comme pouvoir d'être affectée par d'autres forces, c'est la réceptivité de la force. La force comme pouvoir d'affecter d'autres forces, c'est la spontanéité de la force.
Voilà que: nous avions vu que spontanéité et réceptivité s'appliquaient très bien aux deux formes du savoir. La lumière était comme une forme de réceptivité, le langage était comme une forme de spontanéité selon Foucault. Et, maintenant, nous voyons que spontanéité et réceptivité s'appliquent aussi au rapport de forces, au pouvoir. Spontanéité de la force: pouvoir d'en affecter d'autres; réceptivité de la force: pouvoir d'être affectée par d'autres. Nous savons simplement, et nous sommes sûrs d'avance, que les mots réceptivité et affectivité... euh... réceptivité et spontanéité n'ont pas le même sens dans les deux cas puisque, dans un cas, il s'agit de formes, et que, dans l'autre cas, il ne s'agit pas de formes. Il ne s'agit pas de formes et, alors, il s'agit de quoi? C'est le moment de le dire.
Si le rapport de la force avec d'autres forces définit un pouvoir d'affecter et un pouvoir d'être affecté, nous dirons que le rapport de forces, de toute manière, détermine des affects[424]. Détermine des

424Deleuze sta facendo riferimento non solo alla coppia concettuale attivo/reattivo (sulla quale cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, 12), ma anche al suo studio su *Nietzsche et la philosophie* (PUF, Paris 1962), e in

affects. Le rapport de forces ne passe pas par des formes, il passe par des affects. Et, pour le moment, il faudrait dire qu'il y a deux sortes d'affects. Si je reviens à la terminologie de Nietzsche, on parlera d'affect actif, lorsqu'on le rapporte à la force qui affecte une autre force[425]. On parlera d'affect réactif lorsqu'on le rapporte, l'affect, à la force qui est affectée.
pports différentiels qui déterminent les singularités. Voilà. Bon, tout ça, c'est très clair. Dès lors, par opposition au savoir qui établit des relations entre deux formes, la force ne peut jamais établir que des rapports entre deux points et la microphysique ne connaît pas les formes, mais simplement les rapports différentiels entre singularités, entre points singuliers. Là c'est un foyer, là c'est un noeud, là c'est un point de retournement, là c'est... etc. Tout ça, c'est le langage des forces. Ça doit vous éclairer un petit peu. Induire, susciter, rendre difficile, rendre facile etc. Bon, il nous reste le plus difficile.
Le plus difficile, c'est qu'il faut continuer. Il faut continuer. Pouvoir d'être affecté, pouvoir d'affecter... Je disais: le pouvoir d'être affectée, c'est nécessairement une réceptivité de la force. Le pouvoir d'affecter, c'est nécessairement une spontanéité de la force. Maintenant j'en suis à la troisième remarque: autant dire que la force a une matière qui lui est propre, une matière qui est déjà force; une pure matière. C'est quoi? C'est le pouvoir d'être affectée. La matière de la force, c'est son pouvoir d'être affectée. Et elle a une fonction. La fonction de la force, c'est son pouvoir d'affecter d'autres forces. Eh bien, c'est là qu'il faut faire très attention, il faut que vous fassiez, là, pour la dernière fois aujourd'hui, un effort, mais un effort fondamental, car, vous voyez, là on touche à l'essentiel. Parce que dans le savoir... Vous me faites signe si vous en avez assez..., vous vous reposez sinon... vous êtes fatigués? Là il me faut toute votre vigilance.

Alors, donc, c'est là qu'il faut faire très attention. Pourquoi? Pourquoi il faut faire tellement attention qu'il me faut toute votre intelligence? C'est que revenons au savoir tel qu'il est distribué dans des strates. Et bien, le savoir tel qu'il est distribué dans des strates, il me présente des matières et des fonctions. Il me présente, je dirais même, des matières visibles et des fonctions énonçables. Là, c'est très très minutieux, c'est... il faut que vous pesiez chaque mot. Seulement, voilà, dans les strates, ce sont des matières formées et ce sont des fonctions formalisées. Ce sont des matières formées et ce sont des fonctions formalisées.
Les strates, je dirais, avant même qu'on comprenne ce que ça veut dire, les strates sont constituées de matière formée et de fonctions formalisées. Qu'est-ce que c'est une matière formée? Une matière formée, c'est ce qu'on appelle une substance. Par exemple, je dirais que l'écolier est une substance, c'est une matière formée. Le prisonnier est une substance, c'est-à-dire une matière formée. Une matière formée par quelle forme? Et bien c'est une matière formée par la forme "prison". L'ouvrier est une substance formée par la forme "atelier" ou "usine". Sur les strates, vous n'avez que des matières formées. Sur les strates, vous n'avez jamais une matière que vous pourriez appeler suivant la tradition scolastique ou même suivant la tradition aristotélicienne, une matière nue, une matière toute nue. En effet tout est stratifié, vous n'avez pas de matière nue, vous n'avez que des matières, comme on disait, vêtues. C'est une jolie terminologie qui distingue la matière nue et la matière

particolare al capitolo "Actif et réactif", pp. 44-82, nel quale viene istituito il concatenamento Nietzsche-Spinoza; cfr. ad es. p. 70: «C'est pourquoi la volonté de puissance est toujours déterminée en même temps qu'elle détermine, qualifiée en même temps qu'elle qualifie. En premier lieu, donc, la volonté de puissance se manifeste comme le pouvoir d'être affecté, comme le pouvoir déterminé de la force d'être elle-même affectée. – Il est difficile, ici, de nier chez Nietzsche une inspiration spinoziste. Spinoza, dans une théorie extrêmement profonde, voulait qu'à toute quantité de force correspondît un pouvoir d'être affecté. Un corps avait d'autant plus de force qu'il pouvait être affecté d'un plus grand nombre de façons; c'est ce pouvoir qui mesurait la force d'un corps ou qui exprimait sa puissance. Et, d'une part, ce pouvoir n'était pas une simple possibilité logique: il était à chaque instant effectué par les corps avec lesquels celui-ci était en rapport. D'autre part, ce pouvoir n'était pas une passivité physique: seules étaient passives les affections dont le corps considéré n'était pas cause adéquate».

425Ibidem, p. 71: «Les affections d'une force sont actives dans la mesure où la force s'approprie ce qui lui résiste, dans la mesure où elle se fait obéir par des forces inférieures. Inversement elles sont subies, ou plutôt agies, lorsque la force est affectée par des forces supérieures auxquelles elle obéit».

vêtue au Moyen-Age, hein? Pour reprendre ces termes, qui sont commodes, je dirais: il n'y a que des matières formées au niveau du savoir. Il y a de savoir de la matière nue. Et, sur les strates, il y a bien des fonctions, mais des fonctions formalisées.
Qu'est-ce que c'est que des fonctions formalisées? Ce sont des actions saisies par rapport à leur fin. Former, formaliser une fonction, c'est la finaliser. Une fonction formalisée c'est une action rapportée à ses fins, à ses moyens, aux obstacles qu'elle rencontre etc. Ben je dis une chose très simple: sur les strates, vous n'avez que... Toutes les fonctions énonçables sont des fonctions formalisées et finalisées, toutes les matières visibles sont des matières déjà formées, ou, si vous préférez, organisées. Si vous avez compris ça, vous avez tout compris.
Voilà une liste de catégories: éduquer, châtier, faire travailler, soigner. Voilà. Hein. Ma question c'est: est-ce que c'est des catégories de pouvoir? Réponse: non. Enfin je suppose: non. Pourquoi? Parce que éduquer, châtier, soigner impliquent des matières formées et des fonctions formalisées. On éduque des enfants à l'école. L'enfant à l'école est une matière formée. C'est pas là même que l'enfant dans la famille. L'enfant dans la famille est une autre matière formée. C'est pas la même. Enfant je rentre de l'école et je, je... rentre de l'école et j'entre dans ma famille, à la lettre je change de forme. Je change de forme. Et, alors que j'étais sage et discipliné à l'école, me voilà tout plein d'entrain et de cris dans ma famille. Ou l'inverse. Je suis une matière qui passe de forme en forme. A peine j'ai fini l'école que je fais mon service militaire. C'est une autre matière formée, je change de forme encore. J'emprunte la forme: soldat. Dans un lieu précis qui est la caserne. Bon, tout ça, ça va. Hein? Vous remarquerez, je peux dire: éduquer, faire travailler, châtier impliquent des deux savoirs.... soigner... et sont inséparables de savoir[426].
Je définirais le savoir par, et comme, l'art de traiter – c'est une définition que je ne pouvais pas donner quand on s'occupait du savoir puisque vous sentez que, cette définition, elle vient par différence avec ce qu'est le pouvoir – je dirais: le savoir c'est l'art de manier des matières formées ou même l'art de former des matières et de formaliser des fonctions. L'instance qui formalise des fonctions, c'est l'énoncé. L'instance qui forme les matières, c'est la visibilité. Donc ça va très bien tout ça.
Or, au niveau du pouvoir, c'est tout à fait autre chose. Prenez la liste: pourquoi est-ce que Foucault ne nous disait pas, quand il dit «des catégories de pouvoir, vous en voulez ? Eh ben c'est induire, susciter etc.», il ne dit pas «éduquer, soigner», ce qu'on aurait pu attendre? Il ne le dit pas pour une raison très simple: c'est que, le pouvoir, c'est quoi? Le pouvoir c'est le rapport entre des matières non formées, des matières nues et des fonctions non formalisées. Qu'est-ce que ça veut dire, alors?
Concrètement, ça veut dire: si vous voulez définir une catégorie de pouvoir, peu importent les objets ou les êtres auxquels elle s'applique. L'objet ou l'être, c'est une matière formée. Peu importent à la catégorie de pouvoir les objets et les êtres auxquels elle s'applique, puisque la catégorie de pouvoir en elle-même c'est le rapport de la force avec d'autres forces et non pas avec des objets et des êtres. Si je veux définir une catégorie de pouvoir, il convient donc que je ne précise pas s'il s'agit d'écoliers, de soldats, de prisonniers, d'ouvriers. C'est-à-dire je ne dois pas tenir compte des formes sociales ou des qualifications sociales. La catégorie de pouvoir est transqualitative: elle traverse les qualités, elle ne retient qu'une matière non-formée, non-qualifiée. Matière non-qualifiée qui peut être aussi bien un enfant qu'un soldat, qu'un prisonnier, qu'un malade. Vous voyez? Et la catégorie de pouvoir concerne une fonction, oui, mais une fonction non-formalisée, donc ça ne peut pas être "éduquer, soigner etc.", qui sont des fonctions formalisées qui, comme telles, renvoient à des

426Cfr. lo scambio fra Deleuze, Foucault e Guattari in *Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des «catégories logiques»*, DEI n. 130, pp. 1320-1324, dove Guattari afferma: «éduquer, mettre en crèche, à l'hôpital, faire circuler, etc., ce ne sont pas du tout des fonctions, des facultés d'un instrument général séparé, mais ce sont des axiomes, qui ne sont compréhensibles que déterminés les uns par rapport aux autres. Loin donc de comprendre la nature d'un équipement à partir des formes spatialisées qu'il prend, il faut d'abord comprendre quelle sorte d'axiomatique est impliquée»; e Foucault richiama l'attenzione su «l'éducation produit des producteurs, elle produit des demandeurs et en même temps elle normalise, classe, répartit, impose des règles et indique la limite du pathologique» (p. 1323).

savoirs. Si bien que: quelle sera la formule... Là je ne me presse pas, je ne sais pas s'il y a d'autres catégories de pouvoir, mais quel sera un exemple privilégié de catégorie de pouvoir?
Je l'énoncerais ainsi: imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque[427]. Je peux dire juste: à une multiplicité humaine quelconque. Il s'agit d'un champ social. Imposer une tâche quelconque à une multiplicité humaine quelconque, vous voyez que je ne dis rien ni sur la qualité de la matière, sont-ce des enfants ou des soldats? J'en sais rien, j'ai pas à le savoir. Et je ne dis rien sur les buts et les moyens de l'action qui feraient que ce serait pour éduquer ou pour d'autres buts. Je considère l'action comme non-finalisée, en d'autres termes la microphysique est une physique de l'action abstraite. Imposer une tâche quelconque à une multiplicité humaine quelconque: voilà une pure catégorie de pouvoir. Vous me direz: mais c'est inséparable des catégories de savoir? Evidemment, on le sait, de tout temps, mais c'est pas ça qui nous intéresse, on sait bien: le pouvoir et le savoir forment un ensemble concret. Ce qui nous intéresse actuellement c'est tout à fait autre chose, c'est la possibilité de définir *in abstracto* – c'est du latin, *in abstracto* – de définir *in abstracto* la catégorie de pouvoir comme telle.
Bon. Alors ça, ça va être très important pour nous: imposer une tâche quelconque à une multiplicité humaine quelconque. Encore une fois, j'ai mis entre parenthèses les fins, les moyens et les substances (substance écolier, soldat etc. etc.). J'ai retenu une matière nue, une matière non-qualifiée, multiplicité humaine quelconque, et une fonction non-formalisée et non-finalisée: imposer une tâche quelconque. Ça, c'est le rapport de la force avec la force à l'état pur. Imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque. La matière de la force, c'est une matière nue, multiplicité humaine quelconque. La fonction de la force c'est une fonction non-formalisée: imposer une tâche quelconque. Je dirais: le pouvoir, c'est la physique de l'action quelconque. Dès lors vous devez comprendre un texte très étrange auquel j'attache une très grande importance, dans *Surveiller et punir*, page 207[428], où Foucault nous dit... Qu'est-ce qu'il nous dit ? Voilà, je le lis... «Le panoptique...» – dont, précisément vient de nous parler, le panoptique, ce système très curieux, hein, de surveillance[429], «Le panoptique ne doit pas être compris comme un édifice onirique» – un édifice

427È la funzione del Panopticon di Bentham, che Deleuze sta introducendo: «Chaque fois qu'on aura affaire à une multiplicité d'individus auxquels il faudra imposer une tâche ou une conduite, le schéma panoptique pourra être utilisé. Il est – sous réserve des modifications nécessaires – applicable "à tous les établissements où, dans les limites d'un espace qui n'est pas trop étendu, il faut maintenir sous surveillance un certain nombre de personnes" (J. Bentham, *Panopticon versus New South Wales. Works,* éd. Bowring t. IV, p. 40)» (SP, p. 207).

428Il passo che Deleuze va a commentare precede, nella stessa pagina, quello citato nella nota precedente.

429Il Panopticon ha una grande importanza nell'analitica del potere di Foucault. Per un verso, serve a Foucault per segnare la propria distanza dal concetto di "*appareil d'État*" di Althusser; ad es., rispondendo a un'esplicita richiesta di confronto nelle *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, DEII n. 169, p. 35: «Par le panoptisme, je vise un ensemble de mécanismes qui jouent parmi tous les faisceaux de procédure dont se sert le pouvoir. Le panoptisme a été une invention technologique dans l'ordre du pouvoir, comme la machine à vapeur dans l'ordre de la production. Cette invention a ceci de particulier qu'elle a été utilisée à des niveaux d'abord locaux: écoles, casernes, hôpitaux. On y a fait l'expérimentation de la surveillance intégrale. [...] Il y aurait un schématisme à éviter – schématisme que d'ailleurs on ne trouve pas chez Marx lui-même –, qui consiste à localiser le pouvoir dans l'appareil d'État, et à faire de l'appareil d'État l'instrument privilégié, capital, majeur, presque unique du pouvoir d'une classe sur une autre classe. En fait, le pouvoir dans son exercice va beaucoup plus loin, passe par des canaux beaucoup plus fins, est beaucoup plus ambigu, parce que chacun est au fond titulaire d'un certain pouvoir et, dans cette mesure, véhicule le pouvoir. Le pouvoir n'a pas pour seule fonction de reproduire les rapports de production. Les réseaux de la domination et les circuits de l'exploitation interfèrent, se recoupent et s'appuient, mais ils ne coïncident pas». In secondo luogo, il Panopticon è usato da Foucault come metafora attualizzante, ad es. in *A propos de l'enfermement pénitentiaire*, DEI n. 127, pp. 1303-1313: «Nous vivons dans une société panoptique. Vous avez des structures de surveillance absolument généralisées, dont le système pénal, le système judiciaire sont une pièce et dont la prison est à son tour une pièce, dont la psychologie, la psychiatrie, la criminologie, la sociologie, la psychologie sociale sont les effets. C'est là, dans ce panoptisme général de la société, qu'il faut replacer la naissance de la prison» (pp. 1305-1306). Nondimeno sarebbe errato – o scorretto, come Foucault rimprovera a Massimo Cacciari in *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, DEII n. 238, pp. 625-635 – semplificare e ricondurre al panoptismo la riflessione di Foucault: «La réduction de mes analyses à la figure simple qu'est la métaphore du panoptique», dice Foucault; «dans la continuité de ce que je viens d'exposer, on trouve aussi l'opération de "réduction au système". Face à des analyses de ce type, face aux problèmes, au regard desquels, d'ailleurs, ces analyses ne sont que des

de rêve, «c'est le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale». Vous consentez à supprimer le mot "forme", hein, Foucault n'ayant pas de raison d'appliquer la distinction que je viens de marquer, là il emploie "forme" au sens de tout autre chose, hein, aspect... «c'est le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale. Son fonctionnement, abstrait de tout obstacle, de toute résistance ou frottement, peut bien être présenté comme un pur système architectural et optique». Attention: le panoptique peut être représenté comme un système architectural et optique.
Deux points. «C'est en fait une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique»: s'il y a un texte qui me donne raison, c'est celui-là. C'est une figure... vous voyez ce qu'il veut dire exactement, ce qu'il dit exactement. On peut définir le panoptique comme un système architectural et optique, mais ce n'est pas une définition suffisante. C'est, en fait, une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique. Ça veut dire quoi? Vous vous rappelez ce qu'est le panoptique, je vous rappelle brièvement, c'est une organisation en apparence architecturale qui consiste à organiser l'espace de telle manière que, du point de vue d'un centre, on puisse tout voir sans être vu. Cette architecture va se réaliser particulièrement dans les prisons, où, en fonction d'une tour centrale, on peut tout voir des cellules périphériques, des cellules circulaires, alors que les prisonniers placés dans les cellules circulaires ne voient pas. Donc, tout voir sans être vu, par rapport à des êtres qui sont vus sans voir. C'est ça le panoptique, qui, étymologiquement veut dire: le système du tout voir. Bon.
Ben, je dis que le panoptique a trois définitions, trois définitions successives de plus en plus profondes. Lié à la prison, on peut le définir comme un espace d'enfermement, espace d'enfermement où l'on voit les prisonniers. Vous voyez que, dans cette définition, le panoptique est lié à une matière formée, les prisonniers, et à une fonction formalisée, punir.
Deuxième définition: je dis le panoptique est le système où l'on voit tout sans être vu. Je ne me réfère plus à la prison et, en effet, c'était l'idée de Bentham, ça peut convenir pour tout, pour toutes les matières visibles. Ça convient pour toutes les matières visibles, pour toutes les matières formées, que ce soit l'école, l'usine, la caserne, la prison. Ça convient à des degrés divers pour tout ça. Le panoptique devient un modèle. Il est alors défini comme, pour reprendre l'expression de Foucault, architecture... euh... je le définis comme «système architectural et optique» qui peut se réaliser à l'école ou etc. C'est un degré dans l'abstraction. Ce n'est pas encore suffisant.
Troisième définition. Foucault vient de nous dire, page 207: attention, ce n'est pas seulement un système architectural et optique, c'est un pur fonctionnement, c'est un pur fonctionnement de pouvoir. Sous cette forme, ce sera quoi? Le panoptique est l'organisation de l'espace-temps dans laquelle... ou la circonscription d'un espacetemps dans lequel on impose une tâche quelconque à une

---

tentatives de réponse, imparfaites, maladroites – sur ce point je ne me fais aucune illusion –, on cherche à en extraire immédiatement un certain nombre de thèses, quelque caricaturales qu'elles puissent être, quelque arbitraire que soit le lien entre les thèses extraites et ce qui a effectivement été dit: l'objectif consiste à parvenir à une formulation de thèses qui autorise quelque chose comme une condamnation; condamnation prononcée sur la base de la seule comparaison entre ces thèses et celles du marxisme, c'est-à-dire des thèses justes. Je crois qu'on peut retrouver tous ces procédés à l'oeuvre dans l'énorme fiction que certains communistes ont construite à propos de ce que je fais» (pp. 627-628). Foucault replicava a Massimo Cacciari, *"Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica del Politico in Deleuze e Foucault*, "aut aut" n. 161, 1977, pp. 119-133, che credeva di individuare un «problema che emerge da *Sorvegliare e punire*: *come* il potere produce? Si è detto che esso è tecnica, o, meglio, complesso di tecniche non concentrate in luoghi deputati alla armonizzazione a priori dei diversi interessi, dei molteplici soggetti. Ma che cosa costituisce questa tecnica, o questo complesso di tecniche, in quanto tale? che cosa ne costituisce la differenza specifica rispetto alle altre? o si tratta di una schopenhaueriana "volontà alla vita" di ogni tecnica? è disseminazione anarchica del potere? e allora perché parlarne ancora come di potere? oppure si tratta di molteplicità *funzionali* di tecniche (e sicuramente così lo intendono Foucault e Deleuze)? e allora non sarà necessario definire tale funzione, la forma del suo campo di forze? Queste domande non entrano affatto in questione in Deleuze e Foucault. Essi sembrano accontentarsi della risposta "ingenua" al problema del potere: il potere produce, immanente ai singoli, discreti, campi disciplinari in cui si esercita» (p. 121). Si tenga presente che quando Cacciari formulava queste critiche, *La volonté de savoir* era già stato pubblicato da un anno.

multiplicité humaine quelconque[430]. Vous voyez que, là, il n'y a plus référence à la vue, il n'y a plus de référence à la visibilité, peu importe, j'ai franchi un degré de plus dans l'abstraction. Fonction non-formalisée pour une matière non-formée[431].

C'est à cela que l'on réserve le nom de "diagramme". Le diagramme, d'après ce texte de Foucault, qui, hélas, n'emploie le mot que une fois..., je peux en tirer au moins que ce que Foucault appelle "diagramme", c'est le rapport d'une matière non-formée et d'une fonction non-formalisée. C'est-à-dire, c'est l'exposé d'une action quelconque, c'est l'exposé d'une action abstraite. Imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque[432]. Bien plus ou, plutôt, oui, bien mieux, je peux donner – si j'attache de l'importance à ce mot diagramme, tout en reconnaissant qu'il n'apparaît qu'une fois chez Foucault – je peux donner trois définitions du diagramme selon Foucault, au point où nous en sommes. Trois définitions dont je pourrais conclure: le diagramme c'est le pouvoir. Ah, le diagramme c'est le pouvoir, mais ça va nous faire des... permettre des reclassements. Ces trois définitions sont les suivantes.
Je dirais: on appelle diagramme *l'exposition d'un rapport de forces ou d'un ensemble de rapports de forces*, c'est la première définition du diagramme, compte-tenu de tout ce qu'on a vu précédemment, que je ne reprends pas.
Deuxième définition du diagramme: on appelle diagramme *toute répartition de pouvoir d'affecter et de pouvoir d'être affecté, c'est-à-dire toute émission de singularités*, en ce sens le diagramme va d'un point à un autre point. Il va d'un point quelconque à un point quelconque. Ces points étant déterminables comme singularités. Voilà la seconde définition du diagramme.
Troisième définition du diagramme: on appelle diagramme le brassage[433], c'est un mot océanique, ça, parfait. On appelle diagramme, ouais, la figure qui brasse, *le brassage de matière non-formée et de fonctions non-formalisées*.

Exercice pratique: comment les trois définitions se complètent parfaitement, c'est-à-dire comment chacune peut se déduire de celle qui précède. Je ne le fais pas, mais enfin j'ai essayé de le faire. Bien. Mais, alors, il faut... il faut... Là-dessus, le principal est fait. Encore une fois, si vous n'avez

430Cfr. *La prison vue par un philosophe français*, DEI n. 153, p. 1596-1507: «Le nouvel idéal du pouvoir devient la "ville pestiférée" qui est aussi la ville punitive. Là où il y a la peste, il y a la quarantaine; tout le monde est contrôlé, catalogué, enfermé, soumis à la règle. Pour défendre la vie et la sécurité de la collectivité, on accorde le droit de tuer quiconque circule sans autorisation, sauf quelques groupes d'infime importance, les individus décrits par Manzoni, ceux à qui on attribue les tâches les plus ignobles, comme le transport des cadavres des pestiférés. La structure architecturale de cette exigence technologique est fournie par Bentham, en 1791, avec son *Panopticon*».

431In VS, pp. 182-183, questa funzione prende il nome di "*anatomo-politique du corps humain*". A questa funzione segue una seconda, la "*bio-politique de la population*", p. 183. In FDS, corso del 17 marzo 1976, con parole analoghe: «Après l'anatomo-politique du corps humain, mise en place au cours du XVIIIe siècle, on voit apparaître, à la fin de ce même siècle, quelque chose qui n'est plus une anatomo-politique du corps humain, mais que j'appellerais une "bio-politique" de l'espèce humaine». Lo studio della bio-politica è avviato da Foucault nel corso del 1977-1978, a partire da questa definizione del potere: «Le pouvoir, ce n'est pas une substance, un fluide, quelque chose qui découlerait de ceci ou de cela [...], le pouvoir, c'est un ensemble de méchanismes et de procédures qui ont pour rôle ou fonction et thème, même s'ils n'y parviennent pas, d'assurer justement le pouvoir. C'est un ensemble de procédures, et c'est comme cela et comme cela soulement qu'on pourrait entendre que l'analyse des mécanismes de pouvoir amorce quelque chose comme une théorie du pouvoir» (STP, p. 4). Infine, in NBP, corso del 30 gennaio 1979, Foucault espone un piano di lavoro sulla biopolitica di notevole ampiezza: «Mais il me semble que l'analyse de la bio politique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité écono mique à l'intérieur de la raison gouvernementale, et par conséquent si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme, lequel s'oppose à la raison d'État, – ou plutôt [la] modifie fondamentale ment sans peut-être en remettre en question les fondements –, c'est une fois qu'on aura su ce que c'était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la bio-politique» (p. 24).

432Cfr. il passo sul Panopticon di SP, p. 207 già citato a p. 246. E alla p. 229 di SP: «Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons?».

433"Brassage" è un termine introdotto da Deleuze, che in Foucault non ricorre.

pas compris ce point, moi je recommence tout, parce que c'est l'essentiel. J'en tire les conséquences avant de vous demander, avec passion, avec supplication, si vous êtes sûrs d'avoir bien compris, parce que c'est peut-être les conséquences, les petites conséquences terminologiques qui vont assoir votre compréhension.

Je peux dire le diagramme se distingue de quoi? Ben le diagramme se distingue de l'archive. Et comment est-ce que le diagramme se distingue de l'archive? Toute archive est archive du savoir. Tout diagramme est diagramme de pouvoir. Bon, qu'est-ce que c'est les différences fondamentales entre le diagramme et l'archive? Ben, je peux dire que, en tout cas, diagramme-archive, je pourrais exprimer cette distinction, cette différence fondamentale sous d'autres termes.
Je pourrais dire: stratégies-strates. Tout diagramme est stratégique. Toute archive est stratifiée. Je pourrais dire: c'est la distinction micro-macro, tout diagramme est microphysique ou différentiel, ce qui revient au même. Ce qui revient au même... de notre point de vue. Toute archive est macroscopique. Je tourne toujours autour de: tout diagramme est pouvoir, toute archive est savoir. Stratégies-strates. En d'autres termes le pouvoir, encore une fois, ne passe pas par des formes, il concerne des matières non-formées, des fonctions non-formalisées. L'un d'entre vous, la semaine dernière, me disait: «mais pourquoi ne pas appeler ça "microstructure"?» Oui. On pourrait l'appeler "micro-structure", avec un danger. Si on appelait ça micro-structure, ce serait à charge pour nous de montrer que, au niveau de la microphysique, il y a une différence de nature entre les micro-structures et les macro-structures. Mais on peut appeler ça "micro-structure", si l'on, si l'on pose une différence de nature entre le micro et le macro. Alors c'est peut-être plus commode de renoncer au mot "structure" et de dire: en effet, en microphysique, il n'y a pas de structures.
C'est fini le temps où l'on se représentait un atome comme une structure, avec noyau et électrons. Non, c'est plus ça. On considère aujourd'hui un atome comme un champ de forces, c'est-à-dire comme une activité de structuration, comme une activité de structuration qui traverse toutes les structures stables qui lui correspondent, avec une pluralité de structures éventuelles possibles. Par exemple, si l'on parle de la tétravalence du carbone, il y a longtemps que Bachelard a montré que, au structuralisme des valences, s'était substitués en chimie moderne, le dynamisme, la dynamique des liaisons[434]. Bon, la dynamique des liaisons plutôt que la structure des valences, ça veut dire quelque chose de très précis, c'est que l'atome est inséparable d'une activité structurante, en d'autres termes qu'on ne peut penser que dans un champ de forces. Dès lors le mot "structures" ne s'impose pas. Bien, c'est tout ça qu'il faut que vous compreniez. Bien. D'où le texte que j'avais commencé au tout début de l'année, mais maintenant, comme on le retrouvera plusieurs fois, ce texte... D'où le texte qui serait peut-être le texte exprimant le mieux la passion de Foucault... et ce texte qui exprime si bien la passion de Foucault, on verra que, c'est peut-être pas le seul, hein, grand texte littéraire... Peut-être que, maintenant, nous sommes capables d'y revenir en comprenant davantage.

C'est un texte tiré d'un très grand roman de Herman Melville, *Pierre ou les ambiguïtés*. Et je le lis, je le relis lentement ce texte. Donc, bon, on y reviendra périodiquement. Euh. Il n'y a pas besoin de passionner Foucault, il a assez de passion dans tous ses textes, mais, les passions de Foucault font étrangement écho avec de très grands textes littéraires. Dans *Pierre ou les ambiguïtés*, un des plus beaux romans du monde, Herman Melville écrit ceci:[435] «Il n'avait pas encore jeté sa ligne dans le puits de son enfance pour savoir quel poisson s'y cachait. Qui donc, en effet, songerait à chercher du poisson dans un puits? Assurément c'est dans la rivière du monde extérieur que nagent la tanche et la perche dorée. Il y avait encore des millions et des millions de choses qui ne s'étaient pas révélées à Pierre. La vieille momie est enfouie sous de multiples bandelettes». La vieille momie est enfouie

434Il riferimento è in particolare a *Matérialisme rationnel* (PUF, Paris 1953), dove Gaston Bachelard spiega che è la *dynamique électronique* che permette di spiegare i legami chimici: cfr. il cap. VI: "Rationalisme de l'énergie en chimie".

435Cfr. lezione del 29 ottobre 1985, p. 22 nota 2.

sous de multiples bandelettes. «Il faut du temps pour démailloter ce roi égyptien. Parce que Pierre commençait à percer du regard la première couche superficielle du monde, il s'imaginait dans sa folie qu'il avait atteint à la matière non-stratifiée». Parce que Pierre commençait à percer du regard la première strate du monde, il s'imaginait dans sa folie qu'il avait atteint à la matière non-stratifiée. «Mais si loin que les géologues soient descendus dans les profondeurs de la terre ils n'ont trouvé que strate sur strate, car, jusqu'à son axe, le monde n'est que surfaces superposées et strates superposées. Au prix d'immenses efforts, nous nous frayons une voie souterraine dans la pyramide. Au prix d'horribles tâtonnements, nous parvenons à la chambre centrale. A notre grande joie, nous découvrons le sarcophage; nous levons le couvercle et... il n'y a personne. L'âme de l'homme est un vide immense et terrifiant». Voilà.
Vous comprenez: si la littérature a un sens et justifie la vie, c'est en fonction de textes comme celui-là. Il n'y en a pas beaucoup. Et ben, en quoi il concerne Foucault, ce texte? On recommence. Il concerne Foucault personnellement. Peu importe si Foucault le connaissait, Foucault le connaissait sûrement, il aimait certainement Melville, mais... En quoi nous, qui lisons ce texte indépendamment de Foucault, en quoi est-ce que nous disons: ce texte concerne Foucault?
Ce texte fait comme un clin d'oeil à Foucault «La vieille momie est enfouie sous de multiples bandelettes. Il faut du temps pour démailloter ce roi égyptien»: c'est l'archive. C'est l'archive. «Si loin que les géologues soient descendus dans les profondeurs de la terre ils n'ont trouvé que strate sur strate»: on ne trouve que formation historique sur formation historique, on ne trouve que strate sur strate, bandelette sur bandelette et cette situation de l'archive ou de l'archéologue – Melville dit "géologue", il y a peu de différence – le géologue-archéologue va de strate en strate[436]. Jusqu'à son axe, le monde n'est que surfaces superposées. Seulement, voilà, nous n'allons pas de strate en strate sans être aussi portés par deux mouvements. J'essaie de dire ces deux mouvements. Un mouvement pour s'enfoncer, pour s'enfoncer plus profond que toute strate, atteindre un centre de la terre. Là, cette espèce de confiture, hein, qu'il y a au centre de la terre. Bien, vous savez qu'au centre de la terre, il y a une espèce de glue et il faut aller jusque-là, il faudrait aller jusque-là. Il faudrait aller jusqu'à ce non-stratifié. Le non-stratifié du dedans. Et on y va, et on y va. Et, à force de défaire les bandelettes... ça veut dire quoi quant à Foucault? S'enfoncer, mais comment s'enfoncer?
Vous vous rappelez que les strates sont divisées par une fissure centrale, la grande fissure qui répartit d'un côté la lumière et, de l'autre, le langage. Les strates sont brisées. J'ai qu'à m'enfoncer dans l'entre-deux. Entre la lumière et le langage, dans cette espèce de fissure, le puits. Le puits. Qui songerait à chercher un poisson dans le puits? Et ben je cherche un poisson dans le puits. Je m'enfonce dans la fissure entre les deux moitiés de strates, dans l'espoir de trouver quoi? La chambre centrale. La chambre centrale que les surfaces de la pyramide cachent. Les surfaces de la pyramide, c'est les surfaces, c'est les strates. Et moi je descends, là, vers le puits à la recherche de la chambre centrale.
Et Foucault ne cessera pas, depuis le début, à sa manière, de chercher la chambre centrale, mais pendant longtemps, horribles tâtonnements, horribles tâtonnements... Rien n'a été facile pour Foucault, vous savez. Horribles tâtonnements, allant de strate en strate. Ce n'est pas tellement, c'est pas de la théorie ni de l'histoire quand il parlait de l'hôpital général au XVIIème siècle, c'était des strates qu'il traversait. Ou de la prison au XVIIIème et XIXème... Et ben: il cherche la chambre centrale. Et, pendant longtemps, pendant longtemps, il lève le couvercle, il frappe à la porte de la chambre centrale et qu'est-ce qu'il trouve? Le vide. «L'âme de l'homme est un vide immense et

436Cfr. la critica di Sartre a *Les mots et les choses*, in "L'Arc" n. 30, 1966 (cfr. la lezione del 19 novembre 1985, pp. 96-97 nota 2): «Que trouvons-nous dans *Les mots et les choses*? Non pas une "archéologie" des sciences humaines. L'archéologue est quelqu'un qui recherche les traces d'une civilisation disparue pour essayer de la reconstruire. Il étudie un style qui a été conçu et mis en oeuvre par des hommes. Ce style a pu par la suite s'imposer comme une situation naturelle, prendre l'allure d'un donné. Il n'en est pas moins le résultat d'une praxis dont l'archéologue retrace le développement. Ce que Foucault nous présente c'est [...] une géologie: la série des couches successives qui forment notre "sol"». Da qui Sartre deduce, con un enorme fraintendimento, «le refus de l'histoire» da parte di Foucault, da lui ritenuto uno strutturalista. Questo passo di Deleuze sembra quindi una implicita risposta a Sartre.

terrifiant»: Il n'y a pas de chambre centrale, il n'y a que la fissure qui continue et qui s'agrandit.

Et c'est très tard, très tard que Foucault changera d'avis, qu'il se dira que, peut-être, il y a quelque chose dans la chambre centrale, d'autant mieux, d'autant plus facile que c'est quelque chose qu'on y met. Que, dans la chambre centrale, il y a quelque chose : oui, ce que nous y mettons, nous. Et ce sera la découverte des derniers livres de Foucault, il y avait quelque chose dans la chambre centrale. C'est dire qu'on n'a pas encore les moyens.... Mais, en même temps que ce mouvement qui passe par le vide, quitte à découvrir éventuellement qu'il y a peut-être quelque chose dans la chambre vide, il y avait un autre mouvement. Cette fois-ci non plus s'enfoncer pour chercher un dedans non-stratifié, mais sortir des strates pour découvrir un dehors non-stratifié.
C'est ce à quoi fait allusion Melville[437], chez qui, aussi, il y a les deux aspects, chez Melville. S'enfoncer dans les strates, à l'intérieur des strates et sortir hors des strates. Quand Melville dit: «Assurément c'est dans la rivière du monde extérieur que nagent la tanche et la perche dorée». Remarquez que, dans la rivière du monde extérieur qui est un océan, ne nagent pas seulement la tanche et la perche dorée, nagent aussi la terrible Moby Dick, la baleine blanche et... bon.
Sortir des strates pour atteindre à la substance non-stratifiée: c'est quoi? Ça, on est plus sûrs de nous. On est davantage sûrs de nous, nous sommes plus sûrs de nous-mêmes, là. Puisque, autant, pour l'histoire de la chambre centrale, on ne sait pas encore, on n'a pas encore les moyens de savoir ce qu'il en était pour Foucault, on ne pourra le faire qu'en progressant, on ne pourra voir les lignées qu'en progressant, mais, maintenant, maintenant, on a au moins une idée sur le dehors des strates. Oui, le dehors des strates, c'est le diagramme océanique. Le diagramme océanique qui ne cesse pas de brasser les rapports de forces. C'est ça, le dehors des strates, c'est ça l'élément non stratifié, c'est l'élément stratégique mondial. La stratégie mondiale au sens où il n'y a pas que les hommes qui aient une stratégie, les choses aussi ont une stratégie. Pas n'importe quelles choses: les particules, les électrons, tout ça, tous les champs de forces.
Ce qui définit une stratégie c'est un champ de forces, qu'il soit humain ou pas. Donc, vous voyez les trois mouvements de Foucault: aller de strate en strate sur des durées bien assignées, bien délimitées. S'enfoncer éventuellement dans la fissure entre les strates, à la recherche d'une chambre centrale, avec ce que ça comporte de désespoir: il n'y a rien dans la chambre centrale. Et, troisième mouvement, sortir des strates, pour atteindre à l'élément proprement océanique, non-terrestre, l'élément non-stratifié, l'élément stratégique. C'est vrai que toute stratégie est océanique. Voir Virilio. Alors, euh... Voilà. Vous comprenez? Bien. On a, là...

On demandait deux axes: savoir-pouvoir. Voilà que, et c'est pas la première fois que dans notre analyse on en a un de trop, on en a trois. Il y a l'histoire de la chambre du dedans qu'on laisse de côté pour le moment, mais on retombe sur nos deux axes savoir-pouvoir. Et différence de nature entre le pouvoir et son diagramme, d'une part, d'autre part le savoir et ses archives d'autre part. Il n'y a pas d'archive de la mer, il n'y a que des archives portuaires. Le pouvoir, c'est de la mer. Euh... enfin, je me lance. Ben, oui, c'est quoi? C'est moléculaire. L'eau, c'est moléculaire. Bon. Et alors... Voilà.

On est passé par des listes d'exemples, dont le premier exemple, on l'a emprunté à l'entretien de Foucault: induire, susciter etc. C'était des exemples un peu comme ça, pas situés.
Deuxième série d'exemples plus sérieux, là c'était défini en fonction de l'espace-temps: répartir dans l'espace, ordonner le temps, composer l'espace-temps. Et vous voyez que c'était correct, c'est bien des définitions de catégories de pouvoir, pourquoi? Puisque je ne tenais pas compte des formes, ni au niveau des matières... je ne tenais pas compte des matières formées, ni des fonctions formalisées. Je ne tenais compte que des forces et de l'espace-temps.

437Su Melville, si veda la lezione di Deleuze del 20 dic. 1983 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=275; http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=276].

Je disais: ranger, mais pourquoi ranger? Sérier, pourquoi sérier? Et où? Etait-ce dans l'école ou dans l'atelier? Je ne le disais pas, c'était donc bien... ça faisait partie du diagramme. Et puis, quand j'essayais de donner une définition encore plus générale, je disais: «imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque». Vous comprenez, la difficulté est celle-ci: c'est qu'il faut quand même que mon diagramme soit varié. Or comment concilier la variété et l'abstraction? Puisque c'est une physique de l'action abstraite, comment peut-elle être variée?
La réponse, elle est relativement simple: la variation ne peut venir d'aucune forme, donc, la variation ne peut venir que de l'espace et du temps. C'est la manière dont l'action abstraite sera dans un espace-temps abstrait qui pourra varier les figures du diagramme. Si bien que je conçois que, dans un diagramme, il y a toujours plusieurs figures, c'est-à-dire plusieurs rapports de forces. Hein. Plusieurs rapports de forces. C'est pour ça que *Volonté de savoir* opère un progrès important, quant à ce problème de détail, sur *Surveiller et punir*, car *Surveiller et punir*, à mon avis, n'étudiait qu'un seul type d'action abstraite: imposer une tâche quelconque à une multiplicité humaine quelconque – dans quel espace-temps? Dans un espace-temps limité. Dans un espace-temps bien déterminé, dans un espace-temps fermé. Ce qui impliquait que la multiplicité soit peu nombreuse. Tout ça, je restais dans l'abstrait, donc je pouvais compléter: imposer une tâche quelconque à une multiplicité humaine quelconque à condition que ce soit dans un espace-temps fermé et pour une multiplicité peu nombreuse. C'était ça ma catégorie de pouvoir.

Vous vous rappelez peut-être, on l'a vu dans le premier trimestre, que *Volonté de savoir* introduit une deuxième action abstraite: gérer la vie dans une multiplicité nombreuse et un espace ouvert. Et, en effet, c'est un autre type d'action abstraite. Or *Surveiller et punir* ne considère pas cet autre type d'action abstraite, c'est *Volonté de savoir* qui l'ajoute au premier. Et Foucault nous dira, en effet: il y a une anatomie politique, premier aspect; mais il y a aussi une bio-politique: gérer la vie dans des multiplicités nombreuses et des espaces ouverts[438]. Et les sociétés disciplinaires se définissent... ou, du moins, le pouvoir dans les sociétés disciplinaires – c'est-à-dire, selon Foucault, nos sociétés depuis en gros le milieu du XVIIIème – le pouvoir dans les sociétés disciplinaires se définit par ces deux..., j'appellerai ça, je pourrais appeler ça: des traits diagrammatiques..., par ces deux traits diagrammatiques: imposer une tâche quelconque à une multiplicité peu nombreuse dans un espace-temps fermé; gérer la vie dans une multiplicité nombreuse et un espace ouvert, contrôler la vie, bio-politique des populations.
Dans un cas, la multiplicité, c'est le nombre de ceux qui sont réunis dans un espace fermé; dans l'autre cas, c'est une population qui se distribue dans un espace ouvert ou dans un grand espace en tout cas. Voilà, je dirais: c'est par-là que se définit le diagramme qu'on pourra appeler "diagramme disciplinaire", diagramme de pouvoir des sociétés disciplinaires.

438Nelle due importanti conferenze brasiliane *Les mailles du pouvoir*, DEII n. 297, pp. 1001-1020, Foucault spiega: «La découverte de la population est, en même temps que la découverte de l'individu et du corps dressable, l'autre grand noyau technologique autour duquel les procédés politiques de l'Occident se sont transformés. On a inventé à ce moment-là ce que j'appellerai, par opposition à l'anatomo-politique que j'ai mentionnée à l'instant, la bio-politique. C'est à ce moment que nous voyons apparaître des problèmes comme ceux de l'habitat, des conditions de vie dans une ville, de l'hygiène publique, de la modification du rapport entre natalité et mortalité. C'est à ce moment qu'est apparu le problème de savoir comment nous pouvons amener les gens à faire plus d'enfants, ou en tout cas comment nous pouvons régler le flux de la population, comment nous pouvons régler également le taux de croissance d'une population, les migrations. Et, à partir de là, toute une série de techniques d'observation, parmi lesquelles la statistique, évidemment, mais aussi tous les grands organismes administratifs, économiques et politiques, sont chargés de cette régulation de la population. Il y a eu deux grandes révolutions dans la technologie du pouvoir: la découverte de la discipline et la découverte de la régulation, le perfectionnement d'une anatomo-politique et le perfectionnement d'une bio-politique » (pp. 1012-1013). Queste conferenze introducono temi che saranno trattati nella parte finale del corso del 1977-1978 STP: la «police comme art de gérer la vie et le bien-être des populations» – cfr. lezione del 29 marzo, pp. 319-340, e il suo sviluppo nella lezione successiva del 5 aprile su «les méthodes de la police», «la naissance d'une nouvelle gouvernamentalité» e la «nouvel art de gouverner», pp. 314-370.

En effet c'est deux manières d'être à l'espace-temps très différentes l'une de l'autre. Ce serait très intéressant de chercher quelles sont les différences entre les deux espace-temps, l'espace ouvert des multiplicités nombreuses... – pourquoi? – et l'espace fermé des multiplicités peu nombreuses. Ce serait très intéressant parce qu'on pourrait donner des sens précis aux mots que Foucault semblait employer vaguement. «Rendre probable» – lorsque Foucault donne ça comme exemple d'un rapport de forces[439] – rendre probable, la bio-politique ne cesse de rendre probable, elle prétend rendre probables des augmentations de natalité, par exemple; elle prétend surveiller, c'est une gestion. La bio-politique implique une gestion des phénomènes probabilitaires, les naissances, les morts etc. les mariages. Rendre probable, par exemple, rendre probable une augmentation de mariage, c'est donner des primes au mariage. Hein? Voilà. Car nos gouvernants, dans leur sagesse, vont jusque là. Non, pas dans leur sagesse... euh... enfin... délicat, ça. Bon. Voilà. Dans un cas on pourrait... enfin, peu importe. On pourrait faire une étude comparée des deux espaces, l'espace de multiplicités nombreuses et l'espace de multiplicités peu nombreuses. A mon avis, c'est deux espaces qui diffèrent en nature. C'est deux espace-temps qui diffèrent en nature.

Je pense à une distinction de Boulez que Foucault connaissait bien[440]. Donc, ça, c'est une parenthèse. Il distingue pour la musique un espace qu'il appelle l'espace strié, et un espace qu'il appelle l'espace lisse[441]. L'espace strié, il dit, c'est un espace tel qu'il faut compter pour l'occuper. Il faut compter pour l'occuper. C'est un espace qui se définit par grandeur et mesure. En musique, c'est quoi ? C'est la pulsion, qui est une unité de base, et c'est le tempo, qui est un certain nombre d'unités. Vous voyez, la pulsion, le tempo définissent un espace strié. L'espace strié, son occupation est affaire de vitesse ou de lenteur. L'espace strié est parcouru par des vitesses et lenteurs. Il y a toujours un indice de vitesse en espace strié. Très important pour la musique.
L'espace lisse, c'est pas ça, c'est un espace ouvert qui n'a pas d'unité de mesure, pas de tempo, pas de pulsion. Boulez l'appellera un espace-temps "non pulsé"[442]. Il n'y a pas d'indice de vitesse, il n'y a pas de mesure. Il y a un indice d'occupation. C'est pas qu'il n'y ait pas de nombre. Il y a un nombre, il y a des nombres en espace lisse, c'est ça qui est très important, mais, en espace strié, le nombre..., il y a des nombres et les nombres sont subordonnés à des mesures. En espace lisse, au contraire, c'està- dire les nombres mesurent des grandeurs, ils mesurent des longueurs. En espace lisse, musicalement, vous avez ça dans la musique moderne, vous avez plein d'espaces lisses. Messiaen fait des espaces lisses. C'est un espace dans lequel se répartissent des phénomènes probabilitaires.

439Cfr. *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1056: «L'exercice du pouvoir [...] opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants: il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable; à la limite, il contraint ou empêche absolument; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions».

440Cfr. *Pierre Boulez, l'écran traversé*, DEII n. 305, pp. 1038-1041: «À l'époque où on nous apprenait les privilèges du sens, du vécu, du charnel, de l'expérience originaire, des contenus subjectifs ou des significations sociales, rencontrer Boulez et la musique, c'était voir le XXe siècle sous un angle qui n'était pas familier: celui d'une longue bataille autour du "formel" [...]. Les combats autour du formel ont été l'un des grands traits de culture au XXe siècle» (p. 1039); *Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public*, DEII n. 333.

441Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd'hui*, Denoël/Gonthier, 1963, in particolare le pp. 93-99: «L'espace des fréquences peut subir deux sortes de coupures: l'une, définie par un étalon, se renouvellera régulièrement; l'autre, non précisée, non déterminée, plus exactement, interviendra librement et irrégulièrement. Pour estimer un intervalle, le tempérament – choix de l'étalon – sera une aide précieuse, il "striera" en somme, la surface, l'espace sonore, et donnera à l aperception – même loin de la total econscience – les moyens de se repéter utilement; dans le cas contraire, lorsque la coupure sera libre de s'effectuer où l'on veut, l'oreille perdra tout repère et toute connaissance absolue des intervalles, comparable à l'oeil qui doit estimer la distance sur une surface idéalement lisse» (pp. 95-96). Sulla coppia concettuale "liscio/striato", cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, cit., pp. 434-527: "Traité de nomadologie"; infine, G. Deleuze, "Occuper sans compter: Boulez, Proust et le temps", in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 272-279.

442Più esattamente Boulez, applicando al tempo musicale la distinzione fra spazio striato e spazio liscio, distingue un "temps pulsé" e un "temps amorphe" (op. cit, p. 99).

Vous voyez, c'est un indice de densité ou rareté. C'est pas un indice de vitesse. C'est, dit Boulez, un indice d'occupation, pas un indice de vitesse. L'espace lisse est plus ou moins occupé, mais, de toute manière, il est occupé sans compter, c'est-à-dire sans mesure. Le nombre, là, est le nombre qui mesure la probabilité des événements surgissant dans l'espace-temps, c'est un espace probabilitaire. Bon.
C'est l'espace – je reviens à Foucault – c'est l'espace de la bio-politique. Je dirais que l'espace ouvert, c'est un espace de type espace lisse. C'est un espace qui comporte des degrés de densité et de rareté, densité de population, densité de mariage, densité et rareté de mariage etc. C'est un espace qui se définit par des indices de densité ou de rareté, très différent de l'autre qui est un espace mesurable qui se définit par des indices de vitesse. Vous voyez, je dirais: dans un cas vous avez l'espace strié des multiplicités peu nombreuses avec espace-temps bien déterminé, espace-temps strié; dans l'autre cas vous avez: espace-temps lisse pour multiplicités nombreuses qui se répartissent en lui. Dans un cas vous répartissez de l'espace à des éléments donnés. Dans l'autre cas vous répartissez des éléments dans un espace ouvert. Il y aurait tout un jeu de nature entre les deux types d'espace. Bon, mais... ce serait dire: c'est deux traits diagrammatiques différents.
Mais alors – nouvelle petite difficulté, mais on va arrêter parce que... Mais là ce n'est plus que des petites, des petites difficultés de rien du tout. Très souvent on a l'impression que Foucault, très souvent... d'une part il n'emploie le mot "diagramme" qu'une fois, euh... mais enfin c'est comme ça, et puis voilà. Euh... d'autre part il y a la chose partout, il me semble, mais on a l'impression que ce statut des rapports de pouvoir ou des rapports de forces, tels que le diagramme les exprime, on a l'impression que ce statut est réservé à nos sociétés modernes, à savoir sociétés disciplinaires.

Donc la question c'est: est-ce que ce renvoi à un diagramme de pouvoir est spécial pour nos sociétés modernes ou bien est-ce qu'il convient à toute société? Nos sociétés de discipline se sont formées à la fois à partir de et contre les sociétés, Comtesse le rappelait très bien, les sociétés que Foucault appelait "de souveraineté". Eh ben, de deux choses l'une. Ou bien, dans les sociétés de souveraineté, il faut dire qu'il n'y a pas de diagramme parce que le souverain y supplée, ou bien il faut dire que, dans les sociétés de souveraineté, il y a parfaitement un diagramme, un diagramme différent du diagramme disciplinaire, qu'il y a un diagramme de souveraineté. Là, il faut choisir, une fois dit que Foucault ne nous donne pas de réponse et ne pose pas ce problème. Nous, nous n'avons pas beaucoup d'hésitation, nous pouvons dire: évidemment toute formation sociale renvoie à un diagramme de pouvoir. Simplement, c'est pas le même et ça n'a rien d'étonnant puisqu'un des caractères fondamentaux du diagramme, c'est son caractère fluent, fluctuant. Le diagramme est toujours instable. Par définition les rapports de forces sont instables, il n'y a jamais d'équilibre des rapports de forces. Ce qui est en équilibre, ce sont les strates. Les strates, oui, sont en équilibre. Les rapports de forces, la stratégie n'est jamais en équilibre. Le diagramme est fondamentalement instable, c'est donc évident que le diagramme n'est pas réservé à nos sociétés. Simplement le diagramme ne cesse de traverser des mutations. Le diagramme est fondamentalement mutant et Foucault le suggérera vraiment en toutes lettres à plusieurs reprises, en parlant d'un lieu de mutation; on verra ça, on verra ça plus tard.

J'indique jusque que, en effet, le diagramme sera complètement différent. Quel sera le diagramme des sociétés de souveraineté? Cherchons, là, pour aller très vite, à l'opposé de point par point.
On a vu que le premier trait diagrammatique de la discipline, c'est quoi? Construire une force productive plus grande que les forces composantes, c'est-à-dire combiner les forces, composer les forces; ça c'est un diagramme de discipline: diviser le travail pour augmenter le rendement, par exemple. Et ben, diagramme de souveraineté: ce ne sera plus ça.
Action sur l'action, quelle est l'action sur l'action dans une formation de souveraineté? C'est prélever[443]. Une force qui prélève sur une autre force, c'est une action sur l'action, non moins que

443Sulla funzione del "prélever", cfr. SP, p. 172: «Le pouvoir disciplinaire en effet est un pouvoir qui, au lieu de

dans le cas de la discipline, mais, ça, c'est une action de souveraineté, une économie de prélèvement, un diagramme de prélèvement et non plus de composition des forces. Une force qui prélève sur d'autres forces, ça, c'est le diagramme de souveraineté. Elle va prélever, par exemple, sur le produit au niveau des impôts, elle va prélever sur la production au niveau des corvées. Partout du prélèvement. Au lieu de la composition. Ce serait le premier trait diagrammatique des sociétés de souveraineté, du diagramme de souveraineté.
Autre trait: il ne s'agit pas de gérer la vie, ce qui était l'autre trait de la discipline, il s'agit de décider de la mort. Une force qui décide de la mort, au lieu de contrôler la vie – là aussi ça implique un espace-temps complètement différent – ça, c'est aussi un trait diagrammatique des sociétés de souveraineté[444].
Deuxième remarque, donc, j'avance dans ma réponse: oui, les sociétés de souveraineté renvoient elles aussi à un diagramme. Le diagramme n'est pas du tout propre aux sociétés de discipline. Deuxième remarque: le diagramme est si peu stable que, finalement, il est en perpétuelle mutation, il est en état de transformation perpétuelle. C'est pour ça qu'il n'est jamais, qu'il ne peut pas être réservé à une formation. Presque, il faudrait dire: il est toujours intermédiaire entre deux formations. Le diagramme, il est toujours intermédiaire, il est toujours instable, donc intermédiaire entre deux formations sociales. C'est par là qu'il est non-stratifié. Il est toujours inter-stratique: entre deux strates. Foucault en donne explicitement un exemple, dans *Surveiller et punir*, page 219, Napoléon. Il y a un diagramme napoléonien. Le diagramme napoléonien est typiquement intermédiaire entre la vieille souveraineté et la discipline naissante[445]. C'est un diagramme qui est à la fois de souveraineté et de discipline. Bien plus, c'est Napoléon qui invente le diagramme disciplinaire. Vous verrez cette page, très intéressante.
Troisième petite remarque, hein. Ça c'est des exercices, c'est des exercices de rêverie... Est-ce que, aujourd'hui, on est encore sous un diagramme disciplinaire? Est-ce qu'on peut dire, par exemple, que, suivant les tenants du postmoderne, est-ce qu'on peut dire que – ça reviendrait à dire que l'informatique et les disciplines connexes ont changé, nous font passer, représentent une mutation du diagramme et nous font passer dans un autre type de société qui n'est déjà plus disciplinaire, bien qu'il soit non moins cruel et non moins dur, mais que les rapports de forces ne passent plus par le diagramme disciplinaire. Réfléchissez bien... ça ne me paraît pas très très intéressant, mais, enfin, c'est pour dire, comme ça. Bon, il faudrait voir, si les méthodes actuelles de contrôle empruntent encore le vieux modèle de discipline ou bien empruntent de tout nouveaux modèles et quels nouveaux modèles.
Et puis, dernière remarque, également insignifiante. On s'était risqué dans l'autre sens, nous, la

soutirer et de prélever, a pour fonction majeure de "dresser"; ou sans doute, de dresser pour mieux prélever et soutirer davantage»; p. 187: «On parle souvent de l'idéologie que portent avec elles, de façon discrète ou bavarde, les "sciences" humaines. Mais leur technologie même, [...] ne met-il pas en œuvre, à l'intérieur d'un seul mécanisme, des relations de pouvoir, qui permettent de prélever et de constituer du savoir? Ce n'est pas simplement au niveau de la conscience, des représentations et dans ce qu'on croit savoir, mais au niveau de ce qui rend possible un savoir que se fait l'investissement politique». In *Les mailles du pouvoir*, DEII n. 297, Foucault avanza nella direzione dei processi di soggettivazione: «la relation de pouvoir avec le sujet ou, mieux, avec l'individu, ne doit pas être simplement cette forme de sujétion qui permet au pouvoir de prélever sur le sujet des biens, des richesses et éventuellement son corps et son sang, mais que le pouvoir doit s'exercer sur les individus en tant qu'ils constituent une espèce d'entité biologique qui doit être prise en considération, si nous voulons précisément utiliser cette population comme machine pour produire, pour produire des richesses, des biens, produire d'autres individus» (p. 1012).

444Cfr. VS, cap. V: "Droit de mort et pouvoir sur la vie".

445«[Napoleon] est au point de jonction de l'exercice monarchique et rituel de la souveraineté et de l'exercice hiérarchique et permanent de la discipline indéfinie. [...] La société disciplinaire, au moment de sa pleine éclosion, prend encore avec l'Empereur le vieil aspect du pouvoir de spectacle. Comme monarque à la fois usurpateur de l'ancien trône et organisateur du nouvel État, il a ramassé en une figure symbolique et dernière tout le long processus par lequel les fastes de la souveraineté, les manifestations nécessairement spectaculaires du pouvoir, se sont éteints un à un dans l'exercice quotidien de la surveillance, dans un panoptisme où la vigilance des regards entrecroisés va bientôt rendre inutile l'aigle comme le soleil».

dernière fois, si vous vous rappelez et je regroupe ça ici. A savoir: il y a bien un diagramme correspondant aux sociétés dites primitives. Là aussi problème qui n'est absolument pas abordé par Foucault, mais j'essayais de dire, la dernière fois, si vous considérez ce qu'on appelle les sociétés primitives, il y a bien un diagramme qui est irréductible à une structure molaire. Il y a un diagramme moléculaire qui est quoi? Qui est constitué par les rapports de forces dans ces sociétés, et, les rapports de forces, c'est le réseau des alliances qui ne se laisse pas... dans la mesure où ce réseau d'alliances forme bien une microphysique des sociétés primitives, dans la mesure où il ne se laisse pas déduire des lignées de filiation. Les alliances entre deux lignées de filiation ne se laissent pas déduire de ces lignées mêmes, mobilisent une dimension différente, une dimension transversale par opposition... par distinction avec les verticales de filiation. Et je peux dire qu'un réseau d'alliances dans les sociétés primitives constitue vraiment la microstructure, si vous voulez, ou plutôt la stratégie de ces sociétés. Tandis que leurs lignes de filiation constituent leur structure de parenté. Mais vous ne déduirez jamais de la structure de parenté les réseaux d'alliance. Or est-ce un hasard si les rapports de forces passent par le réseau des alliances?

Voilà, alors on a un ensemble... J'ajoute... ah oui, dernier point... Des diagrammes, à la limite il faudrait dire, moi je crois, si c'est pas un contresens sur la pensée de Foucault, il y en a autant que vous voulez. Tout dépend où vous faites passer les strates. De toute manière il y a des diagrammes dès qu'il y a une stratégie nouvelle. Et, je prends un exemple, dans des entretiens, surtout à la fin de sa vie, Foucault insiste sur ce qu'il appelle l'importance du pouvoir pastoral, en nous disant : c'est un pouvoir très curieux parce que c'est un pouvoir qui a été inventé. Donc là aussi il y a... c'est un rapport de forces, mais inventé, un nouveau rapport de forces qui apparaît avec l'église catholique. Le pouvoir pastoral[446]. «Nous les pasteurs!». Le modèle serait platonicien, ce ne serait pas la première fois que le christianisme aurait emprunté à Platon, le grand texte de Platon sur le pouvoir et la pastorale, c'est *Le politique*. Quand le politique est confronté à celui qui paît ou fait paître les brebis, le troupeau. Paître un troupeau: ah... ben voilà un trait diagrammatique. Paître un troupeau quelconque, que ce soient des vaches, des moutons ou des hommes: c'est un beau diagramme ça. Et ben voilà qu'on nous dit: hommes, vous êtes un troupeau, vous êtes le troupeau du bon Dieu, donc exerce sur vous un pouvoir naturel le berger du troupeau, c'est-à-dire l'homme de Dieu ou le prêtre.
A la question de Nietzsche «quel nouveau pouvoir invente le prêtre?», Foucault répond: «il invente le pouvoir pastoral». Réponse que Nietzsche n'avait pas prévue. Nietzsche, lui, il donne une autre réponse.
Le prêtre inventerait cette chose extraordinaire: le pouvoir pastoral. Qu'est-ce qu'il y a d'extraordinaire dans le pouvoir pastoral? Mais pensez-y. Troupeau, troupeau... d'accord. Mais c'est un pouvoir individualisant. Qu'est-ce que c'est que le propre du berger? Il ne compte pas, lui. L'homme qui compte c'est l'homme des espaces striés. Il faudra attendre le XVIIIème siècle pour que le pouvoir passe par le calcul et la mesure. Non, le berger, il ne compte pas. Mais qu'est-ce qu'il fait? N'empêche que son appréciation quantitative du troupeau lui permet d'individualiser ses sujets. Et, si dans le troupeau des chèvres, hein, la Biquette manque, il le verra du premier coup d'oeil. Et si la vache Blanchette manque au troupeau des vaches, il le verra du premier coup d'oeil et il dira: le

446Foucault parla più volte di "*pastoral chrétienne*" in VS. Nondimeno, l'espressione "*pouvoir pastoral*" compare per la prima volta nella lezione del 8 febbraio 1978 di STP, pp. 128 ss., dove sono analizzate le metafore del pastoralato nelle società antiche; e nella successiva del 15 febbraio 1978, dove è esplicitata che «le pouvoir religieux est donc le pouvoir pastoral» (p. 157). Nella coeva conferenza *La philosophie analytique de la politique*, DEII n. 232, Foucault sottolinea che «Ce pouvoir est un pouvoir d'origine religieuse, c'est celui qui prétend conduire et diriger les hommes tout au long de leur vie et dans chacune des circonstances de cette vie, un pouvoir qui consiste à vouloir prendre en charge l'existence des hommes dans leur détail et dans leur déroulement depuis leur naissance et jusqu'à la mort, et cela pour les contraindre à une certaine manière de se comporter, à faire leur salut. C'est ce qu'on pourrait appeler le pouvoir pastoral» (p. 548). Deleuze potrebbe aver colto questa espressione, se non nel *résumé* del corso del 1977-1978 *Sécurité, territoire, population*, DEII n. 255, pp. 719-723, senz'altro in *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1048: «l'État occidental moderne a intégré, sous une forme politique nouvelle, une vieille technique de pouvoir qui était née dans les institutions chrétiennes. Cette technique de pouvoir, appelons-la le pouvoir pastoral».

renard l'a mangée. En d'autres termes le pouvoir pastoral est un pouvoir qui s'exerce sur une multiplicité assimilée à un troupeau...[447] Vous voyez, c'est un trait diagrammatique très très original, ça ne se ramène ni aux multiplicités peu nombreuses de tout à l'heure, ni aux multiplicités nombreuses de tout à l'heure, c'est encore autre chose. Assimilée à un troupeau, troupeau à l'intérieur duquel le pouvoir produit des individualisations, c'est-à-dire c'est un pouvoir du détail. A savoir que la Blanchette est soit bien peignée, un pouvoir du détail, du soin, du soin quotidien. Mais rendez-vous compte qu'à la même époque le souverain, le souverain il s'en fout complètement du soin quotidien. Le soin quotidien de ses sujets: tu parles! Qu'est-ce que ça peut lui faire. Ce qu'il demande, c'est du prélèvement. Il demande juste que ses sujets soient en assez bonne santé pour qu'il y ait quelque chose à prélever. Mais qu'ils soient bien peignés, qu'ils aient les ongles coupés, tout ça il s'en fout le souverain. Mais le pasteur, pas du tout. Il faut que dans son appréciation individuelle de chaque membre... individualisante de chaque membre du troupeau, il faut que la corne de la vache ne lui rendre pas dans l'oeil, il faut la limer à temps. Car c'est une image abominable hein. Mais qu'est-ce que vous voulez que la vache fasse, elle n'a qu'à attendre, elle n'a qu'à attendre la mort la plus horrible. Si le pasteur n'arrive pas à... ne lime pas la corne. Ou bien combien, combien, combien de moutons sont morts de ne pouvoir se relever puisque ces bêtes stupides ne savent pas se remettre debout! Donc, si vous voulez tuer un mouton, vous arrivez à pas de loup, à la lettre «de loup», derrière, vous lui faites peur, il vacille, ce crétin se retrouve sur le dos et vous savez qu'il est incapable de se remettre debout. Donc il crève si le pasteur, si le pasteur n'arrive pas, il crève de faim, quoi, il restera là jusqu'à mourir, si le pasteur n'arrive pas pour le remettre debout. Les autres moutons, eux, ne s'occupent pas du premier mouton et n'essaient pas de le remettre debout. Même les agneaux. Bon. Et bien tout ça vous voyez ce que c'est qu'un pasteur.
«Je m'occuperai de toi dans le troupeau jusqu'au moindre détail»: quel pouvoir terrifiant, celui du prêtre. Terrifiant oui. C'est un type de pouvoir très nouveau. Le souverain ne se proposait pas cela, encore une fois, le prêtre se le propose. Le pouvoir pastoral d'église. Et il faudra, dès lors, que j'examine ma conscience et chaque détail de ma conscience pour le rapporter à mon pasteur et dire : «tu vois je suis ta brebis» et il me dira: «oui, oui, mais tu es une bonne brebis» ou «une pas bonne brebis». Euh, je dirai: «je ne suis une pas bonne brebis». Il me dira: «ça ne fait rien puisque la porte du troupeau est ouverte, mais tu ne vas pas continuer à être une mauvaise brebis» etc...
Un pouvoir étonnant, le pouvoir pastoral.

Or la merveille, c'est lorsque Foucault montrera qu'une des grandes originalités diagrammatiques du pouvoir pastoral c'est donc l'individualisation des sujets, un pouvoir qui individualise et voilà qu'il faudra attendre le pouvoir "disciplinaire" des sociétés, des sociétés laïques pour qu'elles empruntent à l'Eglise pastorale ce projet diabolique: individualiser les citoyens. Et à ce moment-là un des aspects du pouvoir pastoral deviendra la chose du pouvoir d'État et le pouvoir d'État se proposera d'individualiser ses citoyens.
Sous quelle forme? Sous la forme des disciplines. Les disciplines doivent porter sur le détail, les écoliers en savent quelque chose. Bon alors tout ceci pour dire – là je conclus juste, au point où on en est – oui, moi je crois qu'à la question il faut répondre: oui, toute formation sociale renvoie à un diagramme pour une raison simple... ou à plusieurs diagrammes pour la raison simple, c'est que tous les diagrammes sont instables et fluents tandis que les formations sociales sont en équilibre relatif et il n'y a pas de société qui ne renvoie à une microphysique du pouvoir. Donc il y a partout des diagrammes entre les strates.

447Cfr. *La philosophie analytique de la politique*, DEII n. 232, p. 548: «Étymologiquement, et à prendre les mots au pied même de leur lettre, le pouvoir pastoral est le pouvoir que le berger exerce sur son troupeau. Or un pouvoir de ce genre, si attentif, si plein de sollicitude, si attaché au salut de tous et de chacun, les sociétés anciennes, les sociétés grecques et romaines ne l'avaient pas connu».

Capitolo 11. Cours du 21/01/1986[448]

Alors, vous voyez... et ben, commençons par un, par un retour en arrière. On avait laissé un vide et, enfin, nous avons les moyens de combler ce vide. Nous revenons au moment où nous nous..., où nous essayions euh... où on essayait d'y voir clair dans la dualité voir/parler, ou visible/énonçable.
Et, si vous vous rappelez, on s'était dit, c'est quand même très intéressant parce que ça recoupe une aventure du cinéma contemporain. Et on s'était dit: et oui, c'est peut-être cela qui explique, entre autres raisons, que Foucault s'intéressait beaucoup au cinéma contemporain. Et en quoi consistait cette aventure commune? Cette aventure commune consistait en ceci: c'est que le cinéma contemporain, sous certaines de ses formes, avait brisé avec une complémentarité qui caractérisait le cinéma dit "classique". La complémentarité qui caractérisait le cinéma dit classique, si je la résumé très sommairement, c'est la complémentarité du champ, d'une part, et, d'autre part, d'un hors-champ et d'une voix off. Et, si le cinéma contemporain, sous ses figures les plus avancées, a rompu avec cette complémentarité, c'est au profit de quoi? Il n'y a plus complémentarité d'un champ avec un hors-champ doublé d'une voix off, mais il y a disjonction entre deux champs. Champ sonore et champ visuel.
Et, cela, sous des formes très différentes, vous le trouvez chez des auteurs comme les Straub, Marguerite Duras, Syberberg. A cet égard il me semble que ce n'est pas arbitrairement que ces auteurs sont souvent rapprochés[449]. Ils ont en commun d'avoir brisé avec une certaine forme du cinéma classique pour instaurer un nouveau mode d'exploration, exploration proprement audiovisuelle, sous la forme d'une disjonction de l'image visuelle et de l'image sonore[450]. Chez les Straub, cette disjonction apparaît sous la forme d'une image que, lorsqu'on s'occupait de cinéma l'année dernière, je vous proposais d'appeler stratigraphique, c'est-à-dire une image d'espace terrestre vide qui vaut par ce que la terre recouvre et qui ne sera pas montré. Mais ce qui sera montré ce sera le caractère sédimentaire, le caractère stratifié de l'espace tectonique. Et la voix, de son côté, évoque ce que la terre recouvre, c'est-à-dire fait monter ce que la terre enfouit. Si bien que vous vous trouvez, pour reprendre les termes d'un commentateur de Straub et de Duras: une histoire qui n'a pas de lieu, pour un lieu qui n'a pas d'histoire. L'image visuelle vous montre un lieu vide, un espace vide, un lieu qui n'a pas d'histoire. L'image sonore vous raconte une histoire qui n'a pas de lieu. Et c'est tout l'espace des cavernes, l'espace des fissures de Straub, l'espace tellurique des Straub, pendant que la voix fait lever ce que la terre fait descendre. Chez Duras, si vous prenez *India Song*, c'est une autre voie, mais qui... c'est une autre forme, mais qui peut se grouper sous la même rubrique: cette grande faille, cette grande disjonction audiovisuelle.

India Song, par exemple, qui est l'expression la plus pure de cela[451], mais je me souviens plus la

448Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=445
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=446
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=447
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=448

449G. Deleuze *L'image-temps*, cit., p. 350-354: «C'est à bon droit qu'on a souvent réuni les Straub, Marguerite Duras et Syberberg dans l'entreprise de constituer tout un régime audiovisuel, quelle que soit la différende de ces auteurs».

450Cfr. la lezione del 26 novembre 1985, pp. 133 ss, e la nota 1 a p. 134.

451Cfr. G. Deleuze, *L'image-temps*, cit., p. 334: «Ce qui constituie l'image audio-visuelle, c'est une disjonction, une dissociation du visuel et du sonore, chacun héautonome, mais en même temps un rapport incommensurable ou un "irrationel" qui les lie l'un à l'autre, sans former un tout [...]. Marguerite Duras ira de plus en plus loin dans ce sens: [...] *India song* établit un extraordinaire équilibre métastabile entre une image sonore qui nous fait entendre toutes les voix [...], et une image visuelle qui nous fait une stratigraphie muette». E nella lezione del 4 giugno 1985: «L'espace filmique de Marguerite Duras ne cesse finalement de traduire, ce qui excède, ce qui déborde les cadres du cadrage sonore, c'est à dire au moins cinq choses: 1. le silence du temps amnésique, du temps de la reproduction. 2. le temps du silence comme temps de la répétition. 3. la puissance de repétition comme puissance de l'intensité violente, puissance de folie. 4. le bloc d'oscillation, bloc de puissance, bloc généalogique de la répétition, bloc silencieux de la maladie de la mort, c'est à dire de la foi presque insurmontable au dehors du bloc du dedans. 5. le

date... personne n'a à l'esprit la date de *India Song*? '74[452], c'est très... on va voir pourquoi ça m'intéresse.
Et bien, *India Song*, lui, dans l'image visuelle nous présente un bal – qui n'a pas d'autre fonction que de recouvrir un bal muet, puisque, même quand les personnages parlent, ils gardent la bouche fermée, ce qui assure la disjonction visuel-sonore – donc, nous présente un bal muet qui vaut pour un autre bal qui s'est déroulé ailleurs et à un autre moment. Donc il y a quelque chose d'analogue, c'est pas le procédé tellurique des Straub, mais c'est un procédé dramatique par lequel ce qui nous est montré recouvre l'ancien bal et, cet ancien bal, il en sera question dans les voix, si bien que vous avez là une disjonction pure de l'image sonore, qui évoque un ancien bal, et de l'image visuelle, le bal actuel qu'on nous montre, bal muet, et qui n'a pas d'autre fonction que recouvrir et enfoncer l'ancien bal que les voix au contraire exhument. Donc disjonction voir-parler.
Et chez Syberberg, vous avez encore d'autres procédés qui culmineront avec *Hitler*, mais qui commencent déjà avec *Ludwig*, et qui assurent... ou bien avec *Le cuisinier*... et qui se distribuent aussi selon une grande disjonction image visuelle – image sonore; donc je peux dire, en effet, ce qui a fait, d'une certaine manière, l'exploration du cinéma classique change complètement, c'est plus du tout la même exploration. Le cinéma classique n'était pas vraiment audiovisuel parce qu'il subordonnait encore l'image sonore à l'image visuelle. Si c'est tout récemment que le cinéma est devenu vraiment audiovisuel, c'est parce que l'audiovisuel ne peut poser une stricte égalité de l'image sonore et de l'image visuelle qu'en supprimant la subordination de l'un à l'autre et, donc, en passant par une disjonction du sonore et du visuel. Il n'y a plus de hors-champ, il n'y a plus de voix off. Il y a deux champs qui rivalisent l'un avec l'autre, dont chacun est suffisant. C'est la grande disjonction voir-parler.

Or je disais, de même que le cinéma moderne rompt avec la complémentarité du voir et du parler, au profit d'une disjonction voir-parler, Foucault rompt, pour son compte, avec la complémentarité voir-parler telle qu'elle de développe dans la philosophie classique et telle que la phénoménologie la conserve encore, où d'une certaine manière – on verra ça quand on aura à parler de Heidegger ou de Merleau-Ponty - où, d'une certaine manière, parler s'enchaîne avec voir. Avec Foucault, qui, à cet égard prend la suite de Blanchot... avec Blanchot, avec Foucault, il n'y a plus d'enchaînement du parler avec voir, il y a disjonction du voir et du parler.
Donc, en ce sens, la rencontre de Foucault avec le cinéma moderne me paraît très normale: un même problème, un même souci. D'où, c'est là que nous avions laissé un vide, d'où je disais l'intérêt, si l'on pouvait revoir le film que René Allio, en 1976 – là les dates sont importantes, en 1976, je crois bien – a tiré du travail de Foucault *Moi Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*[453]. Pourquoi? Parce que c'était en plein dans notre problème. Pourquoi Foucault s'est-il intéressé à ce film? Ben, d'abord, pourquoi est-ce qu'il s'est intéressé au cas de Pierre Rivière, assassin de ses parents au XIXème siècle? Pourquoi est-ce que ça lui a tellement plus? Sans doute, pour une raison qu'on a vue déjà: parce que Pierre Rivière fait partie de ce que Foucault appelle, en un sens très particulier, les hommes infâmes. Et c'est un jeune homme infâme[454]. Bien,

dehors du bloc comme univers de l'impossible réel, univers d'inconsistance» [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=87].

452In realtà 1975.

453Cfr. *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 180, pp. 97-101; *Le retour de Pierre Rivière*, DEII n. 185, pp. 114-123.

454*Le retour de Pierre Rivière*, DEII n. 185, p. 117: «En un sens, Pierre Rivière est arrivé à court-circuiter et à piéger tous les appareils dans lesquels on a essayé de le prendre. Plutôt, il y a eu double piège: d'un côté, il est arrivé à échapper à tout puisque, finalement, ni la justice ni la médecine ne savaient quoi en faire, et son mémoire, qui avait tout prévu, échappe à toutes les catégorisations et à tous les pièges possibles, et quand on lui demande pourquoi il a tué son petit frère, il répond: "pour devenir si détestable aux yeux de tout le monde, et de mon père en particulier, que mon père ne pourra pas être malheureux lorsque je serai condamné à mort"; de l'autre ce formidable piège qu'il avait tendu à tout le monde, et qui empêchait qu'on le resaisisse de l'extérieur, a amené sa condamnation, et finalement sa mort, malgré le fait qu'il a été gracié. C'est devant un projet aussi merveilleusement lucide, et c'est surtout devant un texte aussi admirable que certains médecins, les jurés à coup sûr, les juges ont dit: "Ce ne peut pas

ça on l'a vu, je ne reviens pas là-dessus. Mais, plus profondément, parce que le meurtre de Pierre Rivière pose un problème très particulier, on peut trouver l'équivalent, mais, là, il le pose particulièrement, d'une façon particulièrement aiguë, un problème du rapport de l'acte et du récit, du geste et de la narration. On dirait aussi bien: du voir et du dire, du visible et de l'énoncé.
Qu'est-ce qui est visible? L'acte criminel. Qu'est-ce qui est énoncé, *Le cahier* écrit par Pierre Rivière. Quel est le lien du meurtre et du récit, c'est-à-dire du geste visible et du texte énonçable? Et, bien avant qu'il soit question du film, Foucault avait posé la question ainsi, parce que, dans son cours[455] et dans son propre commentaire du cahier de Rivière, dont il assurait donc la publication, dans son court commentaire, il dit: c'est très compliqué le rapport du texte et du meurtre. Le texte ne relate pas le geste[456]. Et vous voyez pourquoi ça l'intéresse ce problème: c'est vraiment un cas exemplaire du rapport entre le visible et l'énonçable. Le texte ne relate pas le geste, de même que, on l'a vu, l'énoncé ne raconte pas le visible. Le texte ne relate pas le geste. Mais, de l'un à l'autre, il y a toute une trame de relations. Ils se soutiennent, ils s'emportent l'un l'autre dans des rapports qui n'ont d'ailleurs pas cessé de se modifier. Et, en effet, c'est un rapport mouvant, un rapport modifiable, un rapport variable entre le texte énoncé et le geste visible. En effet, car, dans un premier temps, Rivière l'assassin avait conçu une espèce d'entrelacement du cahier et du meurtre. Un bout du cahier serait écrit avant le meurtre, un autre bout après et puis le cahier serait envoyé. Vous voyez: le geste visible et le cahier écrit, et le cahier scriptible, s'entrelaceraient[457].

être un fou, on ne peut pas ne pas le condamner tellement il est merveilleusement lucide, fort, intelligent". Il a échappé à tous les pièges en piégeant tous les pièges, et lui-même a été piégé. Là, le film d'Allio, par le jeu qu'il établit entre le texte, le mémoire cette voix *off* – et ce qu'on voit, restitue fort bien ce double piège. D'une part, c'est une espèce de voix qui enveloppe tout le reste, donc tout le film est intérieur à la voix de Rivière, et Rivière n'est pas seulement présent dans le film, il l'enveloppe comme une espèce de pellicule, il hante les frontières extérieures du film; d'autre part, en faisant intervenir des voix documentaires de journalistes, de juges, de médecins, il restitue le mouvement par lequel Rivière a tout de même été piégé par le discours qu'on tenait sur son propre discours».

455Il seminario del lunedì del corso del 1971-1972 fu dedicato a «l'étude des pratiques et des concepts médico-légaux ai XIXe siècle. Un cas a été retenu pour une analyse détaillée et une publication ultérieure»: TIP, p. 234 (= DEI n. 115, pp. 1257-1261); nell'anno successivo, il seminario fu dedicato alla preparazione della pubblicazione «du dossier de l'affaire Pierre Rivière»: LSP, p. 269 (= DEI n. 131).

456Michel Foucault, *Les meurtres qu'on raconte*, in *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, cit., p. 266: «Le récit du crime n'était point, pour les contemporains, en dehors du crime et au-dessus de lui, ce qui devait permettre d'en saisir les raisons; c'était un élément faisant partie de sa rationalité ou de sa déraison. Certains disaient: il y a dans le fait de l'assassinat et dans le détail de ce qui est raconté les mêmes signes de folie; d'autres disaient: il y a dans la préparation, dans les circonstances de l'assassinat, et dans le fait de l'avoir écrit les mêmes preuves de lucidité. Bref, le fait de tuer et le fait d'écrire, les gestes accomplis et les choses racontées s'entrecroisaient comme des éléments de même nature. Les contemporains semblent donc avoir accepté le jeu de Rivière lui-même: le meurtre et le récit du meurtre sont consubstantiels. Tous pouvaient bien se demander si l'un des deux était pour l'autre signe de folie ou preuve de lucidité , nul ne semblaient réellement surpris qu'un petit paysan normand, sachant tout juste lire et écrire, ait pu doubler son crime d'un pareil récit, que ce triple meurtre ait pu être entrelacé avec le discours du meurtre; qu'en entreprenant de tuer la moitié de sa famille, il ait conçu la rédaction d'un texte qui n'était ni aveu, ni défense, mais plutôt élément du crime. Que Rivière, en somme, ait pu être, de deux manières, mais presque en un seul geste "auteur"». In *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*», DEI n. 156, pp. 1608-1621: «C'est une histoire absolument étrange. On peut cependant dire, et cela m'a frappé, qu'en ces circonstances écrire sa vie, ses souvenirs, ce qui vous était arrivé constituait une pratique dont on retrouve un assez grand nombre de témoignages, précisément dans les prisons. [...] La question: quel est cet individu qui a commis ce crime? est une question nouvelle. Elle ne suffit pourtant pas à expliquer l'histoire de Pierre Rivière. Car Pierre Rivière, il le dit nettement, avait voulu commencer à écrire son mémoire avant de commettre son crime» (pp. 1617-1618).

457Cfr. la *Présentation* di *Moi, Pierre Rivière...*, cit., pp. 9-15, dove l'esemplarità del *cahier* di Pierre Rivière è argomentata, fra l'altro, così: «Des documents comme ceux de l'affaire Rivière doivent permettre d'analyser la formation et le jeu d'un savoir (comme celui de la médecine, de la psychiatrie, de la psychopathologie) dans ses rapports avec des institutions et les rôles qui y sont prescrit (comme l'institution judiciaire, avec l'expert, l'accusé, le fou-criminel, ecc). Ils permettent de déciffrer les relations de pouvoir, de domination et de lutte, à l'intérieur desquelles les discours s'établissent et fonctionnent; ils permettent donc une analyse du discours (et même des discours scientifiques) qui soit à la fois événementielle et politique, donc stratégique» (p. 13).

Mais de toute manière les autres projets subsistent. Car Rivière dit bien qu'il a tellement pensé à son cahier que, pratiquement, les mots étaient tout faits, les phrases étaient déjà écrites dans sa tête. Bien. Vous voyez que je dis que ce qui pouvait intéresser à la fois un cinéaste et ce qui intéressait Foucault dans l'idée d'une mise en scène cinématographique de Pierre Rivière, c'était essentiellement: comment le cinéma allait-il distribuer le cahier et le meurtre? C'est-à-dire le visible et l'énonçable. En ce sens l'entreprise de tourner Pierre Rivière pouvait avoir deux soucis: ou bien un souci commercial et ce serait de peu d'intérêt, à savoir: l'histoire d'un meurtre, ou bien un réel souci cinématographique et ça ne pouvait venir qu'à un moment où le cinéma avait pris conscience d'une disjonction possible entre voir et parler, qui allait trouver dans Pierre Rivière une matière privilégiée puisque tout le document "Pierre Rivière" prenait son intérêt dans la répartition entre le cahier écrit par l'assassin et l'assassinat commis. Vous voyez?
Or c'est en '76, je crois. Qu'est-ce qui se passe en '76 du point de vue du cinéma? C'est pour ça que je demandais la date.
Supposons en effet – il faudrait vérifier, mais, de toute manière ça ne change pas – les trois auteurs qui nous occupent, Straub, Marguerite Duras, Syberberg, ont déjà commencé. Bien plus, je crois – mais je m'excuse j'aurais dû vérifier mais je n'avais pas de dictionnaire sous la main, donc je n'ai pas vérifié – je crois bien que *Moïse et Aaron* qui est déjà loin dans l'œuvre des Straub, est de '75, je crois[458]. En tout cas des films importants des Straub, pas l'essentiel, mais des films importants des Straub ont déjà paru, avant '75. Duras, à mon avis..., enfin tu dis, *India Song* dans ton souvenir, serait de '74, donc de peu de temps avant. Syberberg a déjà fait... '74 ça doit être aussi *Ludwig*[459] de Syberberg. Donc c'est quand même très récent ce nouveau cinéma audiovisuel, très récent. René Allio qui jusque-là était connu pour un cinéma, il me semble, très classique, très intéressant mais très classique, se trouve devant un type de problème qui me semble nouveau. C'est très simple – techniquement... je veux dire, là, c'est de la technique: comment va-t-on distribuer l'histoire du cahier et l'histoire du meurtre? Comment va-t-on distribuer l'énonçable et le visible, une fois dit que le recours à une voix *off* est exclu.

Vous me direz: pourquoi est-ce que le recours à une voix *off* est exclu? Ben, euh... comme vous voulez, si vous recourrez à une voix *off*, vous donnez à ce problème une solution toute faite. Quel est l'inconvénient? C'est que vous ne rendez pas compte de la spécificité du cahier, vous n'empêchez pas, à ce moment-là, la voix off de n'avoir d'autre fonction que de guider la vision de l'image visuelle, en d'autres termes, vous subordonnez les données du cahier aux données de la visibilité. Donc, à la lettre, on peut le faire, ça n'a pas d'intérêt cinématographique. Et Allio, cinéaste pourtant, encore une fois, très classique jusque-là, l'a très bien compris, et puisqu'il est sûr que Foucault éprouvait beaucoup d'intérêt pour la mise en film de Pierre Rivière, il est très probable et même il est sûr, je crois que Allio l'a dit, il est sûr que Allio et Foucault ont beaucoup parlé de la solution.
Et c'est une solution, pour ceux qui ont vu le film l'autre soir, c'est une solution en effet très proche de ce qu'on peut..., peut-être même à la limite, s'il y avait quelque chose de reprochable au film, c'est peut-être qu'il y a quelque chose de scolaire dans l'application d'un principe beaucoup plus complexe que la voix *off*. Mais Allio, avec beaucoup, je le crois, d'intelligence cinématographique, a bien saisi et s'est bien inséré dans ce courant – et c'est pour nous assez surprenant, encore une fois si l'on pense à l'œuvre précédente d'Allio – ce courant Duras, Syberberg, uniquement à l'occasion de ce film, parce que ce film l'exigeait.
Je veux dire quoi? Bon, ben la première image, vous allez tout de suite comprendre, je crois, même ceux qui n'ont pas assisté à la projection du film, la première image me paraît frappante, mais justement elle montre presque les limites du film, elle est trop parfaite, c'est-à-dire on a l'impression de quelque chose de systématique. C'est même tellement systématique que le même procédé ne pourra pas paraître avec autant de crudité. Le premier plan du film montre quoi? Il montre un arbre

4581974.
4591972.

central qui divise un pré normand. Ça se passe en Normandie, il y a un pré et puis un arbre au milieu. C'est un espace vide. Euh... c'est le seul espace vide du film. C'est comme un hommage à ce nouveau cinéma; un espace vide à la Straub. Simplement, qu'est-ce qui fait que...? Bon, peu importe. Et, en même temps, qu'est-ce qu'on entend? On entend les bruits et les formules de la cour d'assise. Comprenez ce que je veux dire: c'est pas une voix *off*, c'est pas des bruits *off*. C'est: contamination, confrontation d'une image visuelle et d'une image sonore hétérogènes. Vous avez les trois coups (il frappe les trois coups), on commence par entendre les trois coups en même temps qu'on voit l'arbre et le pré normand on entend les trois coups (il frappe les trois coups) dont on se dit, tiens, ça annonce l'ouverture de la pièce de théâtre, mais ça n'annonce pas l'ouverture de la pièce, ça annonce l'ouverture du procès, comme l'indique la suite euh... «Messieurs...» euh... non «la séance est ouverte» ou bien «debout la cour arrive», je ne sais plus... enfin une formule juridique.
Là, je dis c'est typiquement la disjonction de l'image sonore, c'est pas une voix *off*, c'est la confrontation de deux champs: champ sonore et champ visuel. Je dis: là c'est une image si pure de la disjonction visuel-sonore qu'elle est trop parfaite. Et, personnellement je ne sais pas... si ceux qui étaient là... du coup ça m'a gêné, ça m'a gêné parce que je me suis dit: c'est, c'est ... il y a quelque chose qui ne va pas, c'est anthologique comme on dit, c'est un morceau de bravoure, on peut pas tenir comme ça longtemps et en effet jamais Straub ou jamais Marguerite Duras, ou jamais Syberberg ne procèdent comme ça. Euh, ça fait un peu appliqué. Euh. Bien. Et ensuite, alors heureusement, ne peut pas continuer comme ça avec la double source sonore-visuelle, c'est pas tenable ça, ça n'irait pas, tout le monde s'en irait quoi. Mais il va jouer de toute une série de décalages entre l'image sonore et l'image visuelle, de telle manière que le cahier ne fonctionnera jamais comme voix *off*.
Il faut que le cahier inspire et remplisse une image sonore suffisante pendant que la vue investit une image visuelle elle-même suffisante, les deux ne coïncidant jamais. Si bien que j'ai pris quelques notes, très mal parce que je n'y voyais rien. Euh... Alors euh... Bon, ça donne des choses... je dis vite pour que ce soit plus clair. Ce qui paraît être une voix off dit à un moment quelque chose comme «ma mère ne cessait de dire et de parler...» et l'image visuelle montre la mère toute seule qui ne dit pas un mot et qui a la bouche close. Euh... à un moment... j'ai noté des choses, je ne me rappelle déjà plus... «A un moment mes parents se disputaient tout le temps» dit la voix qui semble, encore une fois, une voix *off*, et l'image montre le gosse, Pierre Rivière, qui laboure un champ, pas de parent et pas de bruit de dispute. Ensuite, à un moment, l'image visuelle, on nous dit que Pierre Rivière était bizarre, qu'il faisait faire aux animaux des choses grotesques et qu'il leur faisait beaucoup de mal à eux, les animaux, et que, lui, ça le faisait rigoler, et, entre autre, on nous montre Pierre Rivière forçant un cheval de labour à monter sur un tas de fumier et puis le cheval perd l'équilibre, il se renverse... tout ça, c'est la catastrophe et Rivière rigole bien. Mais c'est bien après dans le film, que l'image sonore décrira cette scène qu'on nous a d'abord montré visuellement. Vous voyez: tout un système de décalage.

Alors je crois que, si je me résume, je dis: c'est ça qui, il me semble, fait l'intérêt du film, la manière dont Allio a su très bien prendre conscience de ce problème, la disjonction du voir et du parler, du visible et de l'énonçable, et l'a distribué sur tout le film avec des moyens différents, le moyen le plus pur étant le moyen du premier plan. Et, sûrement, ça répondait à l'intention de Foucault, moi j'imagine que leurs entretiens, Allio-Foucault, c'était du type: Foucault disant à Allio, et ben, c'est toi le cinéaste, qu'est-ce que tu vas trouver pour rendre compte de ça, de ce double jeu visuel-sonore? Et que Foucault, lui, avait présent à l'esprit les solutions Duras, Syberberg, Straub et, sans doute, Allio aussi. Alors, si c'est ça qui fait l'intérêt du film, qu'est-ce qui fait en même temps, peut-être, peut-être, je ne sais pas, peut-être, une certaine limitation du film, c'est que, à mon avis, à mon impression de récent spectateur, le procédé est plaqué, un peu plaqué. Il ne sort pas, comme dans le cas de Duras et de... il ne sort pas de l'exigence même de l'œuvre. Bon... peut-être. Voilà ce que je voulais dire, je voulais donc remplir ce qu'on avait laissé comme case vide quant à ce rapport de

Foucault avec le cinéma en fonction de son problème du visible et de l'énonçable ou de son problème de la disjonction voir-parler.

Est-ce qu'il y a quelque chose à ajouter là-dessus? Il y en avait qui ont vu le film, vous n'avez rien à ajouter ceux qui ont vu le film?
Question dans l'assistance: *[inaudible]*.
Deleuze: C'est un primat qui n'implique aucune homogénéisation. J'avais bien dit: c'est exactement comme chez Kant, il y a une dualité de ce que Kant appelle l'entendement et de ce qu'il appelle l'intuition. Il y a dualité entendement-intuition. L'entendement a le primat, mais ça ne veut pas du tout dire que l'intuition soit réductible à l'entendement. Alors qu'est-ce que ça veut dire le primat sans réductibilité? A a le primat sur B, et pourtant B ne se laisse en rien réduire à A. C'est, si vous voulez un peu comme si je disais, ben oui, les gouvernants ont le primat sur les gouvernés, du point de vue du gouvernement, et pourtant ça n'implique pas une réduction des gouvernés aux gouvernants.
Alors pourquoi y a-t-il primat? Moi je crois que c'est très simple, c'était déjà la seule raison de Kant: il y a un primat de l'actif sur le passif. Ou, si vous préférez, il y a un primat de l'actif sur le réceptif. Pourquoi? Parce que l'actif c'est ce qui fait quelque chose. C'est ce qui fait quelque chose. Alors, lorsque Foucault reconnaît un primat de l'énoncé sur le visible, c'est au nom de l'activité du langage dans lequel les énoncés se produisent. Tout comme chez Kant il y a une activité de l'entendement et une réceptivité de l'intuition. Donc ça ne veut pas dire autre chose. Quant au cinéma il n'a rien à faire avec le primat. Il n'a rien à faire avec le primat parce que le primat, presque, appartient, il me semble, à une espèce de réflexion philosophique sur les deux termes irréductibles. Est-ce que... A moins... est-ce qu'on peut dire, il y a également, dans ce cinéma de l'audiovisuel, il y a un primat de l'énoncé? Là il me semble: non, parce que, d'autre part, le travail de la matière visible fait que... Je suppose que, ou bien faudrait dire: pour le cinéma il n'y a pas de primat – ou bien faudrait dire: il n'a rien à en faire de la question «qui a le primat?», c'est pas une question pour lui, c'est pas une question qui l'intéresse. Oui. Bien.

Alors vous oubliez tout ça puisque vous voulez rien dire et puis on continue. La dernière fois on avait avancé dans la question du pouvoir sous la forme: une fois dit que le pouvoir, c'est l'ensemble des rapports de forces qui correspondent à une formation, le pouvoir se présente dans un diagramme et j'attachais beaucoup d'importance au mot, que Foucault employait une fois, le "diagramme". Pourquoi? Parce que ça me donnait une raison, ou plutôt ça me donnait un mot commode pour bien marquer que nous n'étions plus dans le domaine de l'archive. L'archive c'est l'archive de savoir. A l'archive de savoir, non pas s'oppose mais, de l'archive de savoir se distingue le diagramme de pouvoir. Or on a vu, et c'était notre objet principal, la dernière fois, on a vu qu'il y avait comme deux caractères du diagramme. Comme en tant qu'il est exposition des rapports de forces. Sa définition générale ce serait: exposition des rapports de forces[460]. Mais quels sont les caractères du diagramme?
Le premier caractère du diagramme, c'est qu'il met en présence des matières non-formées et des fonctions non-formalisées[461]. Par là il se distingue de l'archive du savoir. J'en suis... et la dernière

460G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 44: «Qu'est-ce qu'un diagramme? C'est l'exposition des rapports de forces qui constituent le pouvoir».

461Deleuze utilizza qui il concetto di "macchine astratte", per il quale si rimanda a Deleuze, Guattari, *Mille plateaux*, cit; cfr. pp. 636-637: «En un premier sens, il n'y a pas la machine abstraite, ni de machines abstraites qui seraient comme des Idées platoniciennes, transcendantes et universelles, éternelles. Les machines abstraites opèrent dans les agencements concrets: elles se définissent par le quatrième aspect des agencements, c'est-à-dire par les pointes de décodage et de déterritorialisation. Elles tracent ces pointes; aussi ouvrent-elles l'agencement territorial sur autre chose, sur des agencements d'un autre type, sur le moléculaire, sur le cosmique, et constituent des devenirs. Elles sont donc toujours singulières et immanentes. Contrairement à ce qui se passe dans les strates, et aussi dans les agencements considérés sous leurs autres aspects, les machines abstraites ignorent les formes et les substances. Ce en quoi elles sont abstraites, mais c'est aussi le sens rigoureux du concept de machine. Elles excèdent toute

fois on a juste fait... euh: en quoi le pouvoir se distingue-t-il du savoir? Et, là, ça doit être donc mes deux caractères du diagramme, ça doit être deux différences du pouvoir et du savoir. Donc le pouvoir ce serait un ensemble de matières non-formées et de fonctions non-formalisées. Par différence avec le savoir qui, lui, présente des matières formées et des fonctions formalisées, finalisées. Tout savoir implique une matière déjà formée et une fonction déjà formalisée, déjà finalisée. Vous sentez, si vous comprenez ça, que tout savoir implique matière formée et fonction formalisée, vous devez déjà comprendre pourquoi le visible et l'énonçable interviennent au niveau du savoir. C'est que les matières formées se distinguent par la visibilité, au sens que Foucault a donné à "visibilité" qui n'est pas simplement la vue, on l'a vu au premier trimestre, je peux dire les matières formées se distinguent par la visibilité et les fonctions finalisées se distinguent par les énoncés.

Mais le pouvoir, lui, nous parle d'autre chose, nous parle... mais je ne peux pas dire autrement.... Le pouvoir, lui, nous présente autre chose, il considère des matières non-formées et des fonctions non-formalisées. Vous me direz: «comme c'est abstrait!». Mais, enfin, j'espère que ça l'était moins la dernière fois. Précisément c'est abstrait, c'est abstrait. En effet des matières non-formées et des fonctions non-formalisées, c'est la pure abstraction, c'est la matière et puis voilà, la matière en tant que matière ou la fonction en tant que fonction. Comment-est-ce que je pourrais y mettre la moindre variété? La réponse est simple: c'est qu'il y a une grande variété du diagramme, ou des diagrammes, pour la simple raison que les matières non-formées ne sont pas forcément une seule et même matière, les fonctions non-formalisées ne sont pas nécessairement une seule et même fonction, mais se distinguent uniquement par la variable espace-temps.

Donc, pour définir une matière non-formée ou une fonction non-formalisée, je ne pourrai tenir compte que de la variable espace-temps, d'après ce premier caractère du diagramme. Alors matière non-formée ce sera: multiplicité quelconque, sous-entendu: humaine... Vous me direz: «ah, mais humain c'est une forme!» – oui, oui, oui on va voir pourquoi on peut pas échapper, ça revient à dire qu'on peut pas échapper en fait déjà à des déterminations de savoir quand on parle du pouvoir, ça va de soi, mais soyez patients, on va comprendre pourquoi on ne peut pas parler du pouvoir à l'état pur, on ne peut parler du pouvoir que déjà incarné dans un savoir. C'est forcé. Mais ça n'empêche pas la distinction en droit de valoir.

Donc, je dirais: multiplicité humaine quelconque, sans préciser du tout... – c'est par là que c'est du diagramme – sans préciser du tout de quelle multiplicité il s'agit. Multiplicité humaine quelconque dans un espace fermé, cette multiplicité étant peu nombreuse, multiplicité peut nombreuse dans un espace fermé. Voilà un trait diagrammatique: imposer une tâche, imposer une tâche quelconque, imposer une tâche quelconque à une multiplicité peu nombreuse dans un espace fermé.

Je dirais: voilà une catégorie de pouvoir. C'est un trait diagrammatique ou un trait de diagramme. Si je dis maintenant: «contrôler les événements principaux – je ne précise pas lesquels – contrôler les événements principaux dans une multiplicité nombreuse elle-même située dans un espace ouvert», je définis un autre trait diagrammatique. Donc l'abstraction du diagramme n'empêche pas ses variétés éventuelles puisque je dispose d'une variable espace-temps qui est largement suffisante. Et des multiplicités il y en a toutes sortes de types. En effet je définirai, à ce moment-là, une multiplicité par la manière dont elle se répand dans un espace. D'après le type d'espace, les

---

mécanique. Elles s'opposent à l'abstrait dans son sens ordinaire. Les machines abstraites consistent *en matières non formées et en fonctions non formelles*». In *Ecrivain non: un nouveau cartographe*, cit., p. 1216, Deleuze spiega perché il panoptismo è una "macchina astratta": «Qu'est-ce que le "panoptisme"? Ce n'est pas une théorie, et ce n'est même pas un modèle à proprement parler. C'est une machine, et qui fonctionne, mais une machine d'un type très spécial. Elle se définit par une *pure fonction*, indépendamment des configurations sensibles et des formes catégoriques où cette foncion s'incarne. La fonction, c'est voir sans être vu. Elle se définit par une *pure matière*, indépendamment des substances qualifiées ou cette matière entre. [...] Une telle machine, nous pouvons l'appeler une machine abstraite». Questo passo è riformulato altrimenti in *Foucault*, pp. 44-45, dove è aggiunta a sostegno questa citazione da SP, p. 208: «Le dispositif panoptique n'est pas simplement une charnière, un échangeur entre un mécanisme de pouvoir et une fonction; c'est une manière de faire fonctionner des relations de pouvoir dans une fonction, et une fonction par ces relations de pouvoir».

multiplicités varieront, d'après la manière dont elles occupent l'espace, ça variera aussi, j'aurai donc une grande variété dans le diagramme ou d'un diagramme à un autre.
Donc, vous voyez, si je dis : «imposer une tâche à une multiplicité peu nombreuse dans un espace fermé», ou si je dis: «contrôler les événements principaux d'une multiplicité nombreuse dans un espace ouvert», si je dis ça, je donne des catégories de pouvoir. En revanche, je dis: punir, éduquer, faire travailler, enseigner etc. etc., je dis tout ça, je dis: ce ne sont pas des catégories de pouvoir, ce sont des catégories de pouvoir/savoir. Ce sont des catégories de savoir qui, bien sûr, implique du pouvoir, mais ce sont des catégories de savoir, pourquoi?
Vous remarquez que tous ces termes, en effet, mobilisent des fonctions formalisées et des matières formées. Matières formées, c'est: écolier, ouvrier, prisonnier. Imposer une tâche quelconque à une multiplicité peu nombreuse dans un espace fermé, c'était la catégorie de pouvoir, mais maintenant je suis dans le concret, il n'y a pas de matière qui ne soit formée, cette multiplicité quelconque c'est quoi? C'est une multiplicité d'enfants, alors la fonction ce sera, non pas imposer une tâche, simplement ce sera: enseigner. Enseigner à une multiplicité d'enfants dans un espace fermé qu'on nommera le lycée ou l'école. Mais, la porte à côté, imposer une tâche quelconque à une multiplicité peu nombreuse dans un espace fermé, ça devient... la matière formée c'est devenu le prisonnier et non plus écolier et imposer une tâche quelconque ça n'est pas enseigner, c'est punir. Est-ce que c'est étonnant que, après tout, il y ait des punitions à l'école et qu'il y ait de l'école à la prison? Non, elles répondent au même trait diagrammatique. Vous comprenez? Mais, donc, si j'abstrais le pouvoir, étant dit que c'est une abstraction, si vous me dites: en fait c'est jamais séparé! Evidemment, c'est jamais séparé, Foucault est le premier à le dire. Si je fais une analyse, c'est pour distinguer ce qui n'est pas séparé dans la réalité.

Ce qu'il faut appeler "pouvoir", c'est le diagramme, qui consiste à brasser des matières non-formées et des fonctions non-formalisées. Et je le distinguerais ainsi des archives du savoir qui, elles, commencent à partir du moment où les fonctions sont formalisées et finalisées, c'est-à-dire il n'est plus question d'imposer une tâche quelconque, il est question soit d'enseigner, soit de punir, soit de faire travailler à l'usine, soit etc. Il n'est plus question d'un espace fermé quelconque, il est question tantôt d'une école, tantôt d'une prison, tantôt d'un atelier euh... je ne sais plus... tantôt d'une caserne. Voilà, c'est ça le premier caractère du diagramme.
Et on a vu la dernière fois: deuxième caractère par quoi le pouvoir va aussi se distinguer du savoir. C'est que le savoir, on l'a vu précédemment, dans tout le premier trimestre, procède toujours à l'intérieur d'une forme et, bien mieux, d'une forme à une autre. Il procède suivant la forme du visible, la lumière, suivant la forme de l'énonçable, le langage, et mieux, il procède d'une forme à une autre, c'est-à-dire il entrelace le visible et l'énonçable. Tandis que le pouvoir, lui, il va d'un point à un autre. Le pouvoir est un ensemble de relations ponctuelles et non pas formelles. Le point, c'est ce que... il y a un texte où Foucault emploie l'expression un peu étrange de «état de pouvoir»[462]. Je crois que ce qu'il faut appeler un pouvoir, selon Foucault, c'est le point, une fois dit que le pouvoir ne cesse d'établir des relations entre points, entre points au pluriel.

Alors qu'est-ce que c'est un point ou un état de pouvoir? Un point de pouvoir? Ben là, il faut, je crois, prendre ça très au sérieux parce que ça va être important pour nous. Vous vous rappelez ce que je vous disais: le diagramme est l'exposition des rapports de forces. Or le rapport de forces ne s'ajoute pas à la force, il n'y a pas: la force plus son rapport avec d'autres forces. La force est fondamentalement plurielle, il n'y a de force qu'au pluriel. C'est-à-dire la force est, dans son essence, rapport avec une autre force. C'est avec la force que le mot "un" perd tout sens. Il n'y a pas

462VS, p. 122: «La condition de possibilité du pouvoir, en cas le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus "périphériques", et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayon neraient des formes dérivées et descendantes; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables».

de force qui ne soit rapport avec d'autres forces. C'est là-dessus que Nietzsche avait fondé son pluralisme des forces. Les forces ne sont pas unifiables. C'était une idée très simple, mais tellement confirmée par la physique, par la physique des forces, très importante.
Bien. Là-dessus dire: une force est fondamentalement en rapport avec d'autres forces, c'est dire qu'une force n'a pas d'essence mais se définit par ceci qu'elle affecte d'autres forces et est affectée par d'autres forces. Qu'une force en affecte toujours d'autres... Vous voyez, elle n'a pas d'essence, elle n'a que des affects, une force... Qu'une force en affecte toujours d'autres, c'est ce qu'on appellera sa spontanéité. Même si elle est déterminée à affecter d'autres forces, mais l'aspect sous lequel elle en affecte d'autres c'est ça sa spontanéité, l'aspect sous lequel elle est toujours aussi affectée par d'autres forces c'est ce qu'on appellera sa réceptivité. En d'autres termes une force a des affects actifs et des affects réactifs. Ses affects actifs expriment la manière dont elle affecte d'autres forces, ses affects réactifs expriment la manière dont elle est affectée par d'autres forces. Ces affects actifs je peux les appeler des points de spontanéité, comme ça, je rêve... j'essaie de faire un vocabulaire...
L'autre aspect, les affects réactifs, je peux les appeler des points de réceptivité. Bon. Alors on sent... eh bien qu'est-ce que c'est qu'un point? Ben on a vu je reviens à mon truc – voilà un trait diagrammatique exprimant un rapport de forces, c'est-à-dire une force qui agit sur d'autres forces. Imposer une tâche quelconque à une multiplicité restreinte, imposer une force qui impose une tâche à une multiplicité peu nombreuse d'autres forces. Et je vous disais, on peut varier suivant les aspects retenus d'un espace-temps et ça donnera: "ranger" – une force qui en range d'autres – ranger, être rangé; ranger du côté de la force qui affecte, qui range d'autres forces ; être rangé du côté des forces affectées. Et je vous disais: il n'y a pas que ranger, il y a sérier, une série hiérarchique, premier deuxième, troisième, quatrième, cinquième, ça aussi c'est un trait diagrammatique, c'est-à-dire une catégorie de pouvoir, une force qui série d'autres forces. Là j'aurai à nouveau deux affects: sérier-être sérié. Etre rangé, c'est un affect réactif, ranger c'est un affect actif. Sérier et être sérié etc. J'avais donné toutes sortes d'exemples, euh... euh....

Vous voyez que il ne faut pas croire que les affects réactifs soient le simple symétrique, il y a une spécificité de l'affect "être rangé" par rapport à l'affect "ranger". Des affects réactifs ne sont pas la simple, euh... la simple répétition de l'affect actif. Etre rangé répond à ranger, oui, c'est un rapport de forces. Sérier, alors, ranger, c'est, par exemple, à l'école... c'est le maître qui dit, qui... tous les élèves attendent à la porte sans fumer, euh... le maître arrive et ils se mettent deux par deux. La force du maître, c'est de ranger. La force des élèves, c'est d'être rangé car il faut une force pour supporter la force. Etre rangé est un affect réactif de la force, comme ranger est un affect actif de la force. Un affect de réceptivité, être rangé. Mais c'est pas la même chose que les résultats de la composition. Les résultats de la composition, là, c'est une sériation. Premier, deuxième euh... trentième... tout ça. Bon, parcourable dans les deux sens, puisque vous avez deux sortes de professeurs – les professeurs se distinguent par ceci: ceux qui donnent les résultats de la composition en commençant par la fin, et ceux qui donnent les résultats de la composition en commençant par le début. Ils ne parcourent pas dans le même sens la série: ce ne sont pas les mêmes affects qui sont distribués dans la classe, les jeunes forces passives qui reçoivent l'enseignement du maître ne ressentent pas du tout les mêmes affects.

Je me rappelle très bien dans mon enfance – je fais une parenthèse: étaient considérés, à tort ou à raison, étaient considérés comme proprement sadiques les professeurs qui commençaient par la fin. Car il n'y a pas de doute que c'était original. Il y a moins de professeurs qui commencent par la fin que par le début; tout professeur qui se distingue de la moyenne ça paraît pas clair à l'enfant, dès le moment où ça paraît pas clair à l'enfant, il a de fortes raisons de considérer qu'il y a un sale coup là-dessous. Et, en effet, les professeurs qui commencent par la fin, c'est pas du tout le même type d'émotion, c'est-à-dire d'affects. Bon. D'abord c'est complètement salaud hein, je le souligne comme ça, parce que le dernier, c'est un coup de massue, immédiatement, c'est un grand coup. Le type

commence: trente et unième, euh... euh... c'est un coup de massue. Dans l'autre cas, considérons, lorsque le dernier vient en dernier, c'est pas gai évidemment, l'angoisse monte, mais moi ça me paraît quand même moins inhumain que l'énorme... euh... et, après tout, inversement, l'angoisse monte... quand on commence par la fin l'angoisse monte pour le premier, il se dit: cinquième... ah, est-ce que je vais être premier? C'est pas bien, ça, il me semble que c'est quelque chose de pas bien. Il vaut mieux que le premier, il soit tout de suite envoyé à son état de premier, il faut que l'humanité croisse à mesure que ça descend... euh... alors...; tandis que, là, au contraire, on rend, il me semble qu'à commencer par le fin, on rend le premier de plus en plus orgueilleux. Donc c'est... on a assommé le petit dernier, là... En tout cas c'est pas du tout la même distribution des affects dans la salle. Il n'y a que le milieu qui s'en fout. Le milieu il se fout de tout, alors. Il s'en fout parce que, lui, ben que ça aille dans un sens ou dans un autre, il est toujours là et c'est le seul à pas bouger. Mais, donc, euh... faut pas... les affects... comprenez que, sur une petite variation comme ça, la distribution des affects dans le champ social, c'est-à-dire dans la classe, dans l'espace considéré, change complètement. Alors, c'est dire, je dirais, bon, et ben oui je peux définir le pouvoir comme tout rapport d'un point à un autre, si je comprends bien ce que veut dire "point"[463].
Et, là, je suggère juste que "point" il faudrait le comprendre comme l'équivalent strict de "affect": un point de force, c'est pas l'origine d'une force, c'est l'affect, c'est-à-dire son rapport avec une autre force qui l'affecte ou bien qu'elle affecte. C'est ça qui définit un point. Je dirais, dès lors, le pouvoir, la relation de pouvoir, va d'un point à un autre. Ce qui revient... c'est le développement de la simple idée: toute force est plurielle, il n'y a que des pluralités de forces.

Alors, je reprends un thème, là, euh... je reprends un thème qu'on avait un peu esquissé, je vous dis: parmi les diagrammes, en effet euh... Foucault, à la fin de sa vie, attache beaucoup d'importance au pouvoir pastoral, à ce pouvoir ecclésiastique. Pourquoi? Parce qu'il y voit le premier pouvoir qui se propose d'individualiser ses sujets. Mais comment définir le pouvoir pastoral, ce pouvoir d'église? Foucault le définit à sa manière, euh... Mais, moi, ça évoque quelque chose parce que j'ai essayé de vous dire: c'est très nietzschéen toute cette conception de Foucault. C'est très nietzschéen et c'est tellement nietzschéen que, à la lettre, il n'a aucun besoin de le dire. Or, c'est d'autant plus important pour ce qui nous occupe que Nietzsche est sûrement le premier à avoir posé la question, en termes froids et cyniques... non, pas, d'ailleurs, cyniques... en termes froids: en quoi consiste le pouvoir du prêtre? Et c'est peut-être une des choses les plus nouvelles dans sa philosophie: qu'est-ce que le pouvoir du prêtre? En quoi consiste-t-il? Je ne dis pas du tout "cynique", je dis: il réclame une théorie positive du pouvoir du prêtre.
D'où vient cet étrange pouvoir? D'où, Nietzsche peut s'exclamer, lui aussi, à la fin de sa vie: «je suis le premier à avoir fait une psychologie du prêtre!»[464]. Par psychologie, il entend quelque chose de très haut. «Je suis le premier à avoir fait une psychologie du prêtre». Donc Foucault serait le second. Qu'est-ce que ça veut dire? Mais considérez: la grande psychologie du prêtre que Nietzsche fait,

463Deleuze si riferisce alle numerose metafore derivanti dal linguaggio matematico usate da Foucault in apertura del cap. 2 – il "discorso sul metodo" foucaultiano – di VS. Oltre alla citazione riportata nella nota precedente: «Omniprésence du pouvoir: non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre» (p. 122); «ce seraient là deux stratégies ["guerre" et "politique"] différentes (mais promptes à basculer l'une dans l'autre) pour intégrer ces rapports de force déséquili brés, hétérogènes, instables, tendus» (p. 123); «les rapports de force multiples [...] forment alors une ligne de force générale qui traverse les affronté ments locaux, et les relie; bien sûr, en retour, ils procèdent sur eux à des redistributions, à des alignements, à des homogénéisations, à des aménagements de série, à des mises en convergence» (p. 124); «les points, les nœuds, les foyers de résistance sont disséminés avec plus ou moins de densité dans le temps et l'espace, dressant parfois des groupes ou des individus de manière définitive, allumant certains points du corps, certains moments de la vie, cer tains types de comportement».

464Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Il caso Wagner - Crepuscolo degli idoli - L'anticristo - Ecce homo - Nietzsche contra Wagner*, Adelphi, Milano 1970, pp. 835-899: «Questo libro [*Genealogia della morale*] contiene la prima psicologia del prete» (p. 887).

c'est dans *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation[465], car il ne fait pas seulement une psychologie du prêtre, mais une psychologie de la mutation du prêtre. Et cette seconde dissertation de la *Généalogie de la morale* commence par faire la psychologie du prêtre juif, pour passer à la psychologie du prêtre chrétien. Or comment – je ne veux pas reprendre tout ça, mais c'est juste pour que vous compreniez encore mieux ce dont il est question dans cette affaire de diagramme et de rapport de forces – comment Nietzsche définit-il le prêtre chrétien, c'est-à-dire le pasteur? C'est le pasteur et Nietzsche emploie souvent la forme "le pasteur", l'expression "le pasteur". Comment est-ce qu'il définit le pasteur? Il le définit très étrangement, mais c'est si beau: c'est celui qui retourne la force contre elle-même[466].

D'où la possibilité de définir le pouvoir sans jamais parler d'homme. Pour toutes les histoires, là, la mort de l'homme etc., on le verra plus tard, on verra très bientôt que si ces idées de Foucault ont été si mal comprises, c'est parce que, dès le début, on ne comprend rien à ce qu'il dit.
Un diagramme de pouvoir ne fait aucun appel à la forme "homme", même s'il la présuppose. Il doit tout entier s'énoncer en termes d'affects et de rapports entre les affects et de rapports de forces. D'où je peux dire: si la première détermination du diagramme c'est brassage de matières non-formées et de fonctions non-formalisées, la seconde définition du diagramme, qui vaut la première, d'ailleurs, c'est une émission d'affects ou de singularités, une émission d'affects ou de singularités correspondant à un champ social, correspondant à un champ collectif. Et, accordez-moi que, d'une définition à l'autre, il y a stricte implication: les deux, finalement, sont deux manières de dire la même chose. Ce serait pas difficile à montre, enfin peu importe. Les deux disent strictement la même chose. Et les deux définitions nous donnent deux différences du pouvoir avec le savoir.
Le savoir passe par les formes et opère dans les formes. Le pouvoir établit des relations d'un point singulier à un autre point singulier, d'un point à un autre. Le savoir considère des matières formées

---

465*Lapsus* di Deleuze, che in realtà sta citando la terza dissertazione, par. 15.

466F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, 15: «Il sacerdote è il *modificatore di rotta* del *ressentiment*». Commenta questa passo Deleuze, in *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 150: «On se rappelle que l'homme du ressentiment, essentiellement douloureux, cherche une cause de sa souffrance. Il accuse, il accuse tout ce qui est actif dans la vie. Déjà le prêtre surgit ici sous une première forme: il préside à l'accusation, il l'organise. Vois ces hommes qui se disent bons, moi je te dis: ce sont des méchants. La puissance du ressentiment est donc tout entière dirigée sur l'autre, contre les autres. Mais le ressentiment est une matière explosive; il fait que les forces actives deviennent réactives. Il faut, alors, que le ressentiment s'adapte à ces conditions nouvelles; il faut qu'il change de direction. C'est *en lui-même,* maintenant, que l'homme réactif doit trouver la cause de sa souffrance. Cette cause, la mauvaise conscience lui suggère qu'il doit la chercher "en lui-même, dans une faute commise dans le temps passé, qu'il doit l'interpréter comme un châtiment"». Lo stesso Foucault, in *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DEI n. 84, p. 1012, ricapitola l'emergere (*Entstehung*) degli ideali ascetici con il movimento di una forza che si volge contro se stessa: «Il arrive aussi que la force lutte contre elle-même: et pas seulement dans l'ivresse d'un excès qui lui permet de se partager, mais dans le moment où elle s'affaiblit. Contre sa lassitude, elle réagit, prélevant sa force sur cette lassitude même qui ne cesse alors de croître, et se retournant vers elle pour l'abattre plus encore, elle va lui imposer limites, supplices et macérations, l'affubler d'une haute valeur morale et ainsi à son tour elle va reprendre vigueur. Tel est le mouvement par lequel naît l'idéal ascétique "dans l'instinct d'une vie dégénérescente qui... lutte pour l'existence [*Genealogia della morale*, III, 13]». La descrizione del potere pastorale in termini di forze ha un ruolo decisivo negli anni 1980-1981, quando Foucault approfondisce l'analisi delle "tecniche" o "tecnologie del sé"; cfr. ad esempio il Corso di Louvain del 1981 MFDV, p. 63: «Cette expression, *tekhnê tekhnês*, est importante parce qu'elle deviendra justement, par la suite, l'expression traditionelle pour désigner le gouvernment – le gouvernment, non soulement au sens global collectif de l'art politique, mais également, vous le savez, au sens du gouvernment des âme. L'expression *tekhnê tekhnês* sera employée jusque dans la pastorale chrétienne pour désigner la manière – donc, l'art, la technique – qui permet de gouverner les âmes et de les mener à leur salut»; la conferenza *Sexualité et solitude*, DEII n. 295: «Appelons les techniques de soi» [ces techniques] «qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel...» (p. 990); la lezione del 30 gennaio 1980 di GV, pp. 71-87, dov'è tematizzato il rapporto «entre manifestation de vérité [alèthurgie] et exercice du pouvoir» (p. 73); e le due conferenze al Dartmouth College del novembre 1980 sull'origine dell'ermeneutica del sé *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*, in "Political Theory", n. 2, 1993, pp. 198-227.

et des fonctions formalisées, le pouvoir ne considère que des matières non-formées et des fonctions non-formalisées. D'où vous comprenez peut-être mieux ma question, c'est que, une fois dit que ce mot "diagramme", Foucault l'emploie une fois, il l'emploie à propos des sociétés disciplinaires, c'est-à-dire ce qu'il estime être nos sociétés et je vous disais la dernière fois: bon, très bien, mais nous on reste sur ce problème, nous lecteurs de Foucault. Est-ce que ça veut dire que le diagramme de pouvoir n'existe que pour nos sociétés? Et que, avant ces sociétés, les autres sociétés, sociétés précédentes étaient régies par autre chose qu'un diagramme de forces?
Par exemple: est-ce que le souverain remplaçait le pouvoir du diagramme? Il y avait un pouvoir du souverain et pas un pouvoir du diagramme abstrait? Je dis: surtout pas. De toute évidence, non. Car le souverain, à son tour, n'est qu'une fonction formalisée et finalisée qui suppose un diagramme. C'est donc de toute société, de tout champ social, quel qu'il soit qu'il faut dire qu'il y a diagramme. Ce qui va nous amener enfin à une, à un problème important et, ça, on l'a vu la dernière fois et je voudrais, à cet égard, ajouter quelque chose qui préparera notre futur.
Je disais: juste avant nos sociétés disciplinaires, vous avez, selon Foucault, les sociétés de souveraineté, et bien c'est un autre diagramme, leur diagramme n'est pas disciplinaire. "Disciplinaire" désigne un certain ensemble de rapports de la force avec la force, mais c'est pas le seul rapport. Encore une fois, dans un diagramme de souveraineté, il ne s'agit plus de composer les forces, comme dans la discipline, de composer les forces entre elles, il s'agit de prélever sur les forces. Le souverain c'est une force qui prélève sur les autres forces. C'est une puissance de prélèvements. Et, prélever, c'est un affect actif, tout comme "être prélevé" ou plutôt "être la force sur laquelle on prélève quelque chose", c'est un affect, ça, réactif. Donc ce sera une autre distribution des singularités dans les sociétés de souveraineté, ce sera un autre, d'autres rapports de forces, bon, mais il y aura un diagramme.
Il faut dire: le diagramme n'est pas réservé aux sociétés disciplinaires, mais il y a un diagramme disciplinaire tout comme il y a un diagramme de souveraineté. Et alors, dans l'entrain, je disais, à la limite, des choses dont Foucault ne s'est jamais le moins du monde occupé, dans les sociétés dites primitives, il y a un diagramme, c'est le diagramme des alliances, qui est un diagramme très particulier et dont quelque chose subsistera dans le diagramme de féodalité par exemple, avec un réseau d'alliances mais conçu d'une nouvelle manière. Si bien que, les diagrammes, vous pouvez les multiplier, vous pouvez en faire autant que vous voulez, des diagrammes, surtout qu'il y a des inter-diagrammes, je disais.

Et, finalement, il faudrait se demander... on va voir quel genre de problème ça va nous lancer, ça va nous forcer à voir, euh... Il faudrait dire finalement que, les diagrammes, ils sont toujours intermédiaires, beaucoup plus qu'ils n'appartiennent à un champ social. Les diagrammes, ils sont toujours intermédiaires entre un champ social en train de disparaître et un champ social en train de naître. Pourquoi? Vous voyez bien où je veux en venir. C'est quelque chose qui concernerait une instabilité fondamentale du diagramme. Les rapports de forces dans un champ social sont fondamentalement instables. Qu'est-ce qui est stable? Vous voyez tout de suite ce qui est stable, c'est que les strates, oui, c'est la formation même, mais le diagramme qui est comme le moteur de la formation, lui, il est fondamentalement instable. Mais, enfin, on va voir ça... C'est pour ça que il y a, d'après le texte de Foucault, il y aurait..., on pourrait parler d'un diagramme napoléonien, je vous disais. Le diagramme napoléonien c'est que Napoléon exactement à la charnière de la conversion de la société de souveraineté en société disciplinaire[467]: il se présente comme la résurrection de l'ancien

467Cfr. *Espace, savoir et pouvoir*, DEII n. 310, pp. 1089-1104: «On peut situer Napoléon presque exactement au point de rupture entre la vieille organisation de l'État de police du XVIIIe siècle (comprise, naturellement, au sens que nous évoquons ici, et non au sens d'État policier tel que nous le connaissons aujourd'hui) et les formes de l'État moderne, dont il fut l'inventeur. Quoi qu'il en soit, il semble que, au cours du XVIIIe et du XIXe siècle, l'idée se soit fait jour – assez rapidement en ce qui concerne le commerce et plus lentement dans tous les autres domaines – d'une police qui réussirait à pénétrer, à stimuler, à réglementer et à rendre quasi automatiques tous les mécanismes de la société» (p. 1091).

souverain, du grand Empereur, mais au service d'une société complètement nouvelle qui va être une société de... un diagramme d'organisation du détail, une espèce de pasteur laïque, la surveillance du bétail. Et le diagramme napoléonien va être la conversion de la société de souveraineté en société de discipline.
Mais, pour mieux insister sur des diagrammes, et il y en a partout, et très variés les uns les autres, je me dis, bon, alors, on pourrait faire, là, c'est pour les premier cycles, là, moi, c'est euh... qui n'ont pas voulu, je leur en veux, parce qu'ils n'ont pas voulu tout à l'heure..., alors je conçois, moi je pourrais leur donner des devoirs. Ce serait: construisez... Ce serait des problèmes, comme en géométrie, vous savez. Construisez le diagramme de féodalité. Alors s'ils me parlent du chevalier, là, je barre, je mets zéro: ils n'ont pas compris ce que c'est qu'un diagramme, il faut qu'ils ne parlent que d'affects de singularités et de rapports de forces. Ils s'interdiront donc le mot chevalier et chaque affect sera défini par un rapport de force, mais il y aura sûrement un *x* qui ne pourra être effectué que par cheval. Très intéressant. Vous voulez que je vous donne un devoir...? Même pour tous hein? Ou une interrogation écrite, ce serait épatant... Et puis je donnerais les résultats, après, les notes, hein? Je commencerais par la fin évidemment... Bon. Alors, bien.
Et puis un autre sujet ce serait: est-ce que, selon vous, euh... nous sommes encore dans le diagramme disciplinaire ou est-ce que nous sommes déjà dans une société qui fait appel à un nouveau diagramme? Je vous le disais la dernière fois, les partisans de l'idée d'une ère postmoderne, dans laquelle nous serions entrés, ça veut dire avant tout que, selon eux, le diagramme a déjà... comment on dit: mué ou muté? muté? On dit muté? Vous êtes sûrs? muté. Le diagramme a muté. Le diagramme a mué... Oui on dit muté, bon. C'est pas la même chose, mais, oui, bon. Alors, bien; ou bien, je peux dire: et la cité grecque, elle a un diagramme?
Je veux dire, ça m'intéresse beaucoup parce que Foucault, à la fin de sa vie, convertit toute sa réflexion à une réflexion sur... en partie, pas toute sa réflexion, mais une réflexion sur la cité grecque prend une importance particulière. Si bien que, si je saute dans ce dernier livre, un des derniers livres dont on n'a pas encore du tout parlé, *L'usage des plaisirs*, je me dis: est-ce qu'il y a de quoi trouver un diagramme? Et là on verrait bien l'originalité de la méthode de Foucault parce qu'il faudrait voir comment Foucault définit la cité grecque, comment les historiens anciens définissaient la cité grecque, comment les historiens contemporains définissent la cité grecque. Là ce serait un terrain privilégié où on pourrait évaluer directement l'originalité de Foucault par rapport aux historiens.
Or, si vous lisez *L'usage des plaisirs*, il me semble que ce qu'il retient comme caractère essentiel de la cité grecque, c'est très très intéressant parce que je ne dis pas que ça s'oppose, mais ça ne coïncide pas, si je prends comme critère les meilleurs historiens de la Grèce antique actuels, par exemple Vernant ou Detienne, ça ne coïncide pas. Ça ne s'oppose pas, mais ça ne coïncide pas avec les traits principaux retenus par Vernant ou par Detienne. En effet qu'est-ce qui frappe Foucault dans la cité grecque? Il ne pense pas que les grecs ce soit le miracle, hein, il ne se fait pas des grecs une idée formidable[468].
A cet égard, il est plein d'ironie sous-entendue vis-à-vis de Heidegger, il n'y voit pas le geste ou la

468Deleuze si riferisce all'intervista *Le retour de la morale*, DEII n. 354, pp. 1515-1526: «Ces Grecs, vous les avez trouvés admirables?
- Non.
- Ni exemplaires ni admirables?
- Non.
- Comment les avez-vous trouvés ?
- Pas très fameux. Ils ont buté tout de suite contre ce qui me paraît être le point de contradiction de la morale antique: entre, d'une part, cette recherche obstinée d'un certain style d'existence et, d'autre part, l'effort de le rendre commun à tous, style qu'ils ont approché sans doute plus ou moins obscurément avec Sénèque et Épictète, mais qui n'a trouvé la possibilité de s'investir qu'à l'intérieur d'un style religieux. Toute l'Antiquité me paraît avoir été une "profonde erreur"» (p. 1517). L'intervista, concessa ad André Scala, amica di Deleuze, fu in qualche modo un gesto di riconciliazione verso Deleuze: la sua pubblicazione avvenne tre giorni dopo la morte di Foucault.

geste historico-mondiale, hein, dans les grecs[469]. Il dit: «oh non, ce sont des gens intéressants, mais enfin, ça casse rien quoi. Non, ils ne sont pas les bergers, ils ne sont pas du tout les bergers de l'Etre». Ils ne sont pas les bergers de l'Etre, mais, en un sens, comme toujours, il dit, Foucault, ça c'est sa forme d'humour, ils ont fait beaucoup moins et beaucoup plus à votre choix. Alors quoi de plus que "être les bergers de l'Etre"? Si vous regardez le texte, vous pouvez lire *L'usage des plaisirs* en cherchant ça: quel diagramme de la cité grecque ce livre implique? Il a une idée très curieuse, c'est que les grecs, ils ont inventé quelque chose de très très bizarre dans les rapports entre forces, ils pensent que la force ne s'exerce légitimement sur d'autres forces que lorsque les forces sont libres[470]. Vous me direz: «bon, mais qu'est-ce que c'est des forces libres?». Ben, sans doute, ça renvoie à des diagrammes préalables. Et ça renvoie évidemment aux citoyens grecs... Vous me direz: «ah oui, mais, là, que je tombe dans l'erreur que je dénonçais, je ne peux pas me donner le citoyen grec, l'homme libre»: je ne peux pas me donner l'homme libre puisque ce n'est pas diagrammatique, l'homme libre. C'est pas que ça n'existe pas, c'est que ce n'est pas diagrammatique.
Donc il faut que je prenne un autre mot. C'est pas simplement une distinction de mots, je dirais des agents libres, des agents libres c'est-à-dire qui soient supposés ne pas être déjà déterminés par un rapport de pouvoir préalable; ça c'est une abstraction, je peux très bien la faire. "Agent libre", par opposition aux agents qui sont déjà déterminés par des rapports préalables de pouvoir, par exemple les esclaves. Et la grande idée des grecs, c'est une rivalité entre hommes libres. Je crois que c'est ça, ce que dis Foucault – je crois, c'est à vous de le dire et de voir si... Son idée des grecs, elle me paraît très forte... On reprendra tout ça, donc c'est pas pressé, c'est juste pour lancer l'avenir.
Son idée des grecs, c'est que ce qu'ils ont inventé, politiquement, alors, là, on voit qu'ils ont fait une invention politique qui n'a pas cessé d'inspirer la démocratie, après. S'ils sont démocrates, c'est en ce sens; c'est que, pour eux, les hommes libres sont en état de libre rivalité. Pourquoi c'est diagrammatique? Parce que je ne dis pas dans quel domaine. Dans tous les domaines. Dans le domaine quelconque. Alors il ne faut pas s'étonner que les cités grecques, elles en cessent pas de se faire la guerre, ils se vivent fondamentalement comme rivaux. C'est pas les barbares: les barbares ne rivalisent pas avec les grecs, pour un grec. En revanche le grec rivalise avec le grec.
La grécité, c'est la rivalité des hommes libres. Alors, supprimons "homme", bon, puisque je ne peux plus le dire: c'est la rivalité des agents libres et, avec les affects correspondants.
Prenez Platon, c'est frappant, chez Platon, à quel point il a recueilli ça. C'est pas qu'il soit d'accord. Platon, il dit: c'est ça dont la cité grecque va mourir[471]. Mais je dis «dans tous les domaines», c'est

469Si noti che nella stessa intervista *Le retour de la morale*, p. 1522, Foucault riconosce il suo debito verso Heidegger: «Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. [...] Je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n'ai écrit sur Nietzsche qu'un tout petit article; ce sont pourtant les deux auteurs que j'ai le plus lus». L'ironia di Deleuze si spiega qui col fatto che egli, pur non essendo a conoscenza delle prese di distanza che Foucault ha espresso verso Heidegger nei suoi ultimi anni, ha un argomento persuasivo per differenziare Foucault da Heidegger – argomento che verrà esposto a partire dalla lezione 16.

470Deleuze si riferisce in particolare al IV paragrafo del I capitolo, "Liberté et vérité": «La liberté, dans la pensée graeque, n'est pas simplement réfléchie comme l'indépendance de la cité tout entière, alors que les citoyens n'en seraient pae eux mêmes que des éléments sans individualité ni intériorité. La liberté qu'il convient d'instaurer et de préserver, c'est bien sû celle des citoyens dans leur ensemble, mais c'est aussi, pour chacun, une certaine forme derapport de l'individu à lui-même. La constitution de la cité, le caractère des lois, les formes de l'éducation,la maière dont les chefs se conduisent sont, évidemment, des facteurs importants pour le comportement des citoyens; mais en retour, la liberté des individus, entendue comme la maîtrise qu'ils sont capables d'excercer sur eux-mêmes, est indispensable à l'État tou entier» (UP, pp. 91-92).

471Deleuze riprenderà questo tema (peraltro già toccato nell'articolo *Renverser le platonisme*, "Revue de Métaphysique et de Morale" n. 71, 1966, pp. 426-438 – poi rifuso nei capp. 1-2 di *Différence et répétition*, e ripubblicato in appendice a *Logique du* sens come "Platon et le simulacre"), in *Platon, les grecs*, in *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993, pp. 170-171: «Le platonisme apparaît comme doctrine sélective, sélection des prétendants, des rivaux. [...] Ce problème a sa source dans la cité. Parce qu'elles récusent toute transcendance impériale barbare, les sociétés grecques, les cités (même dans le cas des tyrannes) forment des champs d'immanence. Ceux-ci sont remplis, peuplés par des sociétés d'amis, c'est-à-dire de libres rivaux, dont les prétentions entrent chaque fois dans un *agôn* émulant et s'exercent dans les domaines les plus divers: amour, athlétisme, politique, magistratures. [...] Ce qui Platon reproche à la démocratie athénienne, c'est que tout le monde y prétend à n'importe quoi. D'où son entreprise de restaurer des

dans la politique, il s'agit de rivaliser: les hommes libres se définissent précisément par ceci, les citoyens se définissent par ceci, c'est que ce sont des agents qui peuvent, qui sont capables de rivaliser les uns avec les autres. D'où le thème du, du euh... grec; le thème du grec c'est: être le meilleur. Quel est le meilleur? Et la question socratique, c'est, c'est..., elle est complétement liée à ça: quel est le meilleur? Alors Socrate jubile, il dit: ah oui, mais dans quel domaine? Dans quel domaine? Tu parles de la course, alors, si parles de la course, le meilleur c'est le plus rapide, il dit. Pour la course à pieds, c'est le plus rapide. Là il y a une question simple, il y a une réponse simple. Mais est-ce que tu peux dire ça pour la politique ou pour la médecine? Est-ce que le meilleurs médecin, c'est celui qui soigne le plus vite? Alors l'autre il dit: «non, Socrate, c'est pas celui qui soigne le plus vite, il faut qu'il soigne bien». – «Ah, mais oui, mais courir vite n'est-ce pas courir bien?» Alors l'autre il dit: «Ah ben oui Socrate, mais déjà je comprends plus euh...». Alors Socrate dit: «Bon, allez, on recommence. Alors le meilleurs médecin, c'est pas celui qui va le plus vite, donc le bien, c'est pas le vite?». L'autre il euh... Alors bon, c'est pas vite? Qu'est-ce que ce sera la rivalité, là?

Il y a un dialogue que je trouve être le plus beau de Platon, c'est *Le politique*. Voilà que, Platon, il est arrivé à dire: bah oui, le politique – c'est par là que ça inspire tout le pouvoir pastoral ce texte de Platon – il est arrivé à dire: le politique c'est le pasteur des hommes, et, là-dessus, on voit plein de... – c'est du grand théâtre – plein de gens qui arrivent et qui disent: «C'est moi! C'est moi!». Vous voyez: c'est moi. Alors tout y passe. Le pasteur des hommes, c'est celui prend soin de l'homme comme troupeau. Alors: le boucher arrive et dit: qui prend soin de l'homme autant que moi, en lui fournissant la viande? Le tisserand arrive et dit: ah non, c'est moi, hein! Euh... oui, c'est moi qui l'habille, je lui donne sa propre laine. Sans moi, il serait comme un mouton tout nu. C'est moi le pasteur des hommes etc., et tous se battent: c'est la cité grecque. Vous posez une question et il vous est répondu: «C'est moi! C'est moi! C'est moi! Allez dire ça chez l'empereur de Chine, il n'y aura pas rivalité des agents libres. Il y aura des hommes libres chez l'empereur de Chine, parfaitement, mais ils n'entreront pas en rivalité, en rivalité pure et directe. Ils ne rivaliseront pas. Ils rivaliseront peut-être en cachette, mais que la rivalité soit précisément, là, le rapport par lequel les forces passent...
Et puis, ça peut être pas la course à pieds... La rivalité dans les jeux olympiques – c'est pour ça qu'ils inventent les jeux, les grecs, c'est avec leur thème de la rivalité des gens libres, des agents libres – alors ils inventent les olympiades, forcément, mais ils inventent aussi la démocratie, mais ils inventent encore... la démocratie c'est pas la liberté, c'est pas non plus l'égalité, c'est le pouvoir de rivaliser. Le pouvoir de rivaliser, ça, c'est un affect. Vous comprenez, je dirais, le diagramme de la cité grecque c'est la rivalité, tout comme je disais: le diagramme primitif c'est l'alliance. Et quoi d'étonnant s'ils inventent l'éloquence? La rivalité, je dirais, implique la forme du bien adaptable à chaque domaine. La forme du bien, en tant qu'adaptable à chaque domaine, c'est... c'est ça qui définit la rivalité. Quelle est la forme du bien dans le domaine du parler? La forme du bien dans le domaine du parler, c'est l'éloquence. Les grecs auront donc des institutions d'éloquence. La forme du bien dans le domaine de l'exercice physique, c'est, mettons, la vitesse, enfin dans certains exercices physiques, c'est la vitesse; dès lors les grecs auront les olympiades. Et tout comme ça, quoi. Je peux dire le diagramme de la cité grecque... – tout comme il y a un diagramme disciplinaire, un diagramme de souveraineté et mille autres diagrammes – je dirais le diagramme de la cité grecque c'est la rivalité des libres agents. Et, encore une fois, dans une société despotique, dans une société impériale, il ne peut pas y avoir de rivalité des libres agents. Bon.

Alors, vous voyez notre problème: nous nous trouvons maintenant non pas, comme on le croyait d'abord, devant un seul diagramme, mais devant une multiplicité ouverte de diagrammes. Ça nous va, mais vous retenez que chaque diagramme est lui-même une multiplicité, multiplicité de rapports

critères de sélection entre rivaux».

de forces, multiplicité de singularités, multiplicité de... euh... d'affects. Eh ben oui. Chaque diagramme est une multiplicité, il y a une multiplicité de diagrammes. Mais, alors, d'où ils viennent les diagrammes? C'est une question importante, ça. Qu'est-ce qui les parcourt? Qu'est-ce que c'est que ce... Qu'est-ce que c'est que cette matière diagrammatique? Qu'est-ce que c'est que cette chose-là? Eh bien, sans doute est-ce qu'il n'y a ni début, ni fin. Il n'y a ni début, ni de fin, il n'y a pas d'origine des forces ni de fin des forces. Il n'y a que des avatars des forces. Il n'y a que des métamorphoses de forces. La question de l'origine et la question de la destination sont disqualifiées par le point de vue des forces. Ce qui veut dire quoi? Ce qui veut dire que, non seulement il y a des mutations d'un diagramme à l'autre, mais que tout diagramme est un lieu de mutation et que c'est ça qui définit le diagramme, c'est un lieu de mutation.

Et alors comment définir une mutation? Un court texte de Foucault le dira, dans *Les mots et les choses*, page 229[472]: «Mutations qui font que soudain...» – alors, là, ça va nous intéresser, parce que ça prépare encore une fois notre avenir: «mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues» – je mets entre parenthèse la suite "décrites" – «énoncées....». Voilà, écoutez bien: «Ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, (décrites), énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon...».

Soudain je ne parle plus, je ne perçois plus... Supprimez le "je": soudain on ne perçoit plus de la même manière. Soudain on voit quelque chose qu'on ne voyait pas avant. Soudain des choses se disent qui ne se disaient pas avant. Vous me direz: «on n'est pas dans le domaine du visible et de l'énonçable». Bien sûr, bien sûr, on est dans le domaine du visible et de l'énonçable, mais il y a eu une mutation. Pour qu'il y ait mutation, il faut que le diagramme soit passé par là. Ce qui assure la mutation, c'est le diagramme. Le diagramme, c'est la mutation même. Les rapports de forces sont en perpétuelle mutation. Il n'y a plus, je ne peux même plus parler de société actuelle. La société dite actuelle n'est que la conjonction de celle qui est encore en train de disparaître et de celle qui encore en train de naître. Parenthèse: Gramsci a dit là-dessus des choses extrêmement profondes, sur ce caractère intérimaire de toute société[473].

Alors, bon. Mais, finalement, ça nous amène à un... un point très très délicat, ça, qui est quoi? Je dirais presque: d'où vient le diagramme? D'où vient le diagramme? Puisqu'on a vu qu'il ne présupposait rien des formes. Je ne peux invoquer aucune forme. Il est premier par rapport aux formes: les formes en découlent. On ne sait pas encore comment, mais il est premier par rapport aux formes. Il est premier par rapport au savoir. Il précède tout savoir. Sans doute rien ne pourrait être su s'il n'y avait pas le diagramme, mais le diagramme n'est pas du domaine du savoir. Alors, d'où il vient le diagramme? On verra la réponse de Foucault. Pour le moment contentons-nous de ce qu'on peut.

Il faut dire, deux réponses... Le diagramme... qu'il faudra considérer l'une après l'autre.... Le

472MC, p. 229: «Comment se fait-il que la pensée se détache de ces plages qu'elle habitait jadis – grammaire générale, histoire naturelle, richesses – et qu'elle laisse basculer dans l'erreur, la chimère, dans le non-savoir cela même qui, moins de vingt ans auparavant était posé et affirmé dans l'espace lumineux de la connaissance? A quel événement ou à quelle loi obéissent ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon, et que dans l'interstice des mots ou sous leur transparence, ce ne sont plus les richesses, les êtres vivants, le discours qui s'offrent au savoir, mais des êtres radicalement différents? Pour une archéologie du savoir, cette ouverture profonde dans la nappe des continuités, si elle doit être analysée, et minutieusement, ne peut être "expliquée" ni même recueillie en une parole unique».

473Questa citazione di Gramsci è preziosa, perché rivela la conoscenza di un autore che non è quasi mai citato nelle opere di Deleuze. In una lezione del 18 gennaio 1983 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=200] Deleuze cita Gramsci, ma di seconda mano attraverso Losey: «Losey [...] donc ça tombe bien parce que je n'y pensais pas, et je dirai pourquoi là je l'invoque, et Losey dit à propos de son *Don Giovanni*, il le met sous l'exergue d'une phrase de Gramsci qui est très belle; et Losey dit dans *Don Giovanni* jai voulu montrer ça, entre autres, pas seulement. La phrase de Gramsci c'est: "lorsque l'on est entre un monde qui n'en finit pas de mourir et un autre monde qui n'arrive pas à naître, alors se développent toutes sortes de symptômes morbides"». La frase è tratta dal III quaderno (par. 34): «La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati»: Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, ed. critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Giarratana, Einaudi, Torino 1975, p. 311.

diagramme vient toujours du dehors. Moi je veux bien: le diagramme vient du dehors, mais ça veut dire quoi? Ou bien ça veut rien dire ou bien ça exige une analyse de cette notion de dehors. On peut être sûr que ça exige une analyse de cette notion de dehors et qu'il faudra rendre compte de cette notion du dehors chez Foucault qui est d'autant plus importante que, dans un article en hommage à Blanchot, il intitulait son texte *La pensée du dehors*. Donc je dirais: le diagramme vient du dehors, mais on ne sait pas ce que Foucault peut bien entendre par "dehors"[474].
Seconde réponse: le diagramme vient toujours d'un autre diagramme. Ah ouais: pourquoi? Parce que tout diagramme est mutation. Tout diagramme est mutation d'un diagramme précédent qui était déjà mutation. Le diagramme est fondamentalement mutant. Il exprime même, dans une société, les mutations possibles. Bien.
Comment réunir les deux? Si vous avez suivi tout ce que j'ai dit, je dirais: si vous voulez une définition du diagramme, elle est très simple, c'est: l'émission d'un coup de dés. Qu'est-ce que c'est que penser? Penser, c'est émettre un coup de dés. Nous sommes mallarméens. Qu'est-ce que c'est que les points sur le dé? Les points sur le dé ce sont des affects ou des singularités. Ce sont des points singuliers. Penser, c'est émettre un coup de dés. Penser, c'est émettre un coup de dés. Dès que vous pensez quelque chose, vous avez émis un coup de dés. Votre cerveau moléculaire a émis un coup de dés et vous dites: je pense. Euh. Ce qui permet à Descartes de dire «Je pense», c'est que son cerveau a émis un coup de dés. Chaque fois que vous pensez, vous émettez un coup de dés ou, du moins, votre cerveau émet pour vous un coup de dés. J'émets un coup de dés, bon, c'est-à-dire: je produis une répartition de singularités. Emettre un coup de dés, ça veut dire: produire une répartition de singularités. D'accord?
Vous avez sorti telle combinaison. C'est ça un diagramme, c'est une répartition de singularités, c'est un coup de dés. Seulement, voilà, comprenez, on va tout... euh, on va tout comprendre. Car je dis: tout diagramme vient d'un diagramme précédent. Et ben oui, il y a des tirages. Il y a des tirages successifs. Il y a des tirages successifs. Alors vous vous donnez - parce qu'on ne peut pas remonter à l'infini – vous vous donnez un premier coup de dés, vous l'appelez "diagramme 1", et puis, vous vous donnez un second coup de dés, qui donnera "diagramme 2". Dans quel rapport est le diagramme 2 avec le diagramme 1? Vous pouvez concevoir plusieurs cas. Ou bien les tirages sont complètement indépendants les uns des autres, c'est l'indépendance des cas dont se réclame la pure statistique. Chaque coup de dés est supposé radicalement indépendant de l'autre. Ça, c'est le cas extrême. Deuxième cas: le coup de dés précédent fixe des conditions sous lesquelles le coup de dés suivant est émis. Ça ne supprime pas le hasard. Mais ça fait un mixte qu'on appellera un mixte de hasard et de dépendance. On en a parlé, si... ceux qui étaient là, l'année dernière, on en a parlé, à propos du cinéma, c'était ce qui nous paraissait devoir être appelé des «réenchaînements» et non pas des enchaînements[475]. Lorsqu'il y a succession de deux coups de dés tels que le second coup de dés

474Cfr. *La pensée du dehors*, DEI n. 38, p. 549: «Dans le seul geste d'écrire comme dans les tentatives pour formaliser le langage, dans l'étude des mythes et dans la psychanalyse, dans la recherche aussi de ce Logos qui forme comme le lieu de naissance de toute la raison occidentale. Voilà que nous nous trouvons devant une béance qui longtemps nous est demeurée invisible: l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet. Comment avoir accès à cet étrange rapport? Peut-être par une forme de pensée dont la culture occidentale a esquissé dans ses marges la possibilité encore incertaine. Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates, cette pensée, par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot "la pensée du dehors"».

475Deleuze si riferisce alla lezione del 7 novembre 1984 [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=374]: «Ce qui compte dans le cinéma moderne, c'est d'une certaine manière les interstices, soit sous la manière des faux raccords, coupures irrationnelles, de points irrationnels, soit sous forme de l'écran blanc, l'écran noir, valant pour lui même. [...] Quand l'interstice se met à valoir pour lui même, soit comme coupure irrationnelle, soit comme écran blanc-noir. Hé bien l'enchaînement des images, passe au second plan. Les images sont réellement désenchaînées, ou il n'y a plus que des enchaînements locaux dont il faudrait chercher la loi. [...] Il faudrait dire que

dépend partiellement des conditions produites par le premier, des conditions déterminées par le premier; ceux qui savent un peu dans ce domaine savent que ce que je suis en train de décrire, c'est ce qu'on appelle les mixtes d'aléatoire et de dépendance ou "chaîne de Markov" du nom du savant qui a étudié ce type d'enchaînement ou de réenchaînement. Moi je crois que le rapport d'un diagramme avec un autre diagramme, d'un diagramme avec le diagramme suivant est typiquement une chaîne de Markov, c'est-à-dire chaque diagramme est un coup de dés, mais le second diagramme réenchaîne avec le précédent parce que le précédent a fixé des conditions dans lesquelles le second coup, la seconde émission se fait. Chaîne typique de Markov.
On était resté là-dessus plus longtemps. Là j'ai pas le temps, cette année et puis il faudrait recommencer, mais ceux que ça intéresse se reporteraient dans des manuels statistiques, de probabilités, se rapporteraient à un chapitre sur les chaînes de Markov qui joue actuellement en mathématiques et en physique un rôle très très important. Mais, alors peut-être comprenez-vous certains thèmes, après tout...
Penser, c'est émettre un coup de dés: bien sûr c'est du Mallarmé, mais c'était aussi, et indépendamment de Mallarmé, c'était aussi du Nietzsche. Et *Zarathoustra* est plein de cette conception de la pensée: penser, c'est émettre un coup de dés[476]. Quand tu auras lancé les dés sur la table de la terre. Quand j'aurais lancé les dés sur la table de la terre. Il est même question, à ce moment-là, de la table qui se fend – c'est plus qu'il nous en faudrait – qui se fend suivant une disjonction principale. Bien. Et, si cette conception de la pensée coup de dés, ce serait très important de confronter, à cet égard, Mallarmé et Nietzsche car il est douteux qu'ils veuillent dire exactement la même chose, mais, enfin, c'est quand même de la même famille. S'explique mieux, en vertu de ce qu'on vient de dire, la formule de Nietzsche: «la main de fer de la nécessité» – formule, je la cite parce que Foucault l'aimait et la citait, dans son article sur Nietzsche notamment, il cite cette formule de Nietzsche – «la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard»[477]. La main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard. C'est la formule fondamentale de *Zarathoustra*. La main de fer de la nécessité qui secoue... Je le répète parce qu'il faut que vous le sachiez par cœur, hein: la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard.
Moi, je sais pas..., moi je dis, je dis..., je voudrais surtout ne pas aplatir, ne pas rendre ça justiciable d'une formule scientifique, mais je dis: c'est évident que ça implique – je ne dis pas que ça se réduit – ça implique une conception qui est déjà une chaîne de Markov. La main de fer de la nécessité, c'est quoi? C'est que tout coup de dés précédent détermine des conditions. Ça c'est le nécessaire,

c'est des enchaînements, il y a un mot pour ça en physique, en mathématiques, en calcul des probabilités, c'est des enchaînements semis-fortuites, semis-fortuites, c'est un truc très spécial, c'est ce qu'on appelle exactement des "schèmes de Markof" – d'après un autre auteur célèbre, Markof, qui a étudié ce type d'enchaînements – c'est des enchaînements, c'est des morcelages, je dirais, c'est des morcelages réenchaînés. L'enchaînement n'est jamais direct, il y a des opérations de réenchaînement par la coupure; et c'est ça qui explique le renversement des rapports, c'est exactement du morcelage réenchaîné, il n'y a pas d'enchaînement, il y a que du réenchainement». Si tratta di un concetto-chiave nella definizione dell'immagine-tempo che, con il Neo-realismo italiano e la Nouvelle Vague francese, si emancipa dalla subordinazione all'immagine-movimento: cfr. *L'image-temps*, cit.

476Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1992, parte III, "Prima che il sole ascenda": «Oh, cielo su di me [...] che tu sia per me la pista da ballo di casi divini, che tu sia per me il tavolo degli dèi per dadi divini e per divini giocatori» (pp. 193-194)»; "I sette sigilli": «Se mai mi assisi al tavolo divino della terra, per giocare ai dadi con gli dèi.sì che la terra sussultò e si spaccò e sbuffò fiumi di fuoco: – perché la terra è un tavolo divino, fremente per nuove parole creatrici e per divini lanci di dadi» (p. 270); *Aurora*, Adelphi, Milano 1978, 130: «Sì, forse c'è soltanto un regno, forse non esistono né volontà, né fini, e siamo stati noi ad esserceli immaginati. Quelle mani d'acciaio della necessità, che scuotono il bossolo dei casi, giocano per un tempo indefinito il loro gioco: *dovranno* allora capitare getti di dadi, che assomiglino perfettamente al finalismo e alla razionalità di ogni grado» (p. 99).

477*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DEI n. 84, p. 1016:«À l'inverse du monde chrétien, universellement tissé par l'araignée divine, à la différence du monde grec partagé entre le règne de la volonté et celui de la grande bêtise cosmique, le monde de l'histoire effective ne connaît qu'un seul royaume, où il n'y a ni providence ni cause finale, mais seulement "la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard". Encore ne faut-il pas comprendre ce hasard comme un simple tirage au sort, mais comme le risque toujours relancé de la volonté de puissance qui à toute issue du hasard oppose pour la maîtriser le risque d'un plus grand hasard encore».

c'est le cornet. Tout coup de dés... Qu'est-ce que le cornet, quand vous jouez aux dés? Le cornet, ça a l'air d'être un cornet, mais pas du tout. Le cornet, c'est le coup précédent. C'est ça le cornet. Les coups précédents déterminent certaines conditions à partir desquelles, à partir desquelles se fait la nouvelle émission. La nouvelle émission est au hasard, oui, mais dans un mixte de hasard et de nécessité, dans un mixte de hasard et de dépendance. Elle dépend de conditions fixées par les coups précédents, si bien que j'ai une chaîne de Markov[478]. Ah!
Je dirais: d'un diagramme à l'autre, il y a retirage et redistribution d'après le second tirage. Si bien que, mettons, des sociétés primitives aux sociétés impériales, aux sociétés impériales antiques, archaïques, des sociétés archaïques à la cité grecque, de la cité grecque au monde romain, de Rome à la féodalité, de la féodalité aux sociétés de souveraineté, des société de souveraineté aux sociétés disciplinaires, etc. etc. il faut concevoir une multiplicité de retirages où l'état des forces, les points singuliers, les affects, se redistribue à chaque niveau... à chaque état diagrammatique. Vous comprenez? Ce qui serait une manière de restaurer, évidemment, l'histoire universelle, ce dont Foucault a horreur, donc il faut dire en même temps: non, ça ce n'est pas de l'histoire universelle puisque vous faites appel constamment à des mutations, à des retirages. Tout est retiré. Constamment tout est retiré. Il n'y a qu'aux périodes mornes, aux périodes où nous sommes abattus, où on n'y croit plus que tout est retiré. Mais viennent toujours les aurores où on s'aperçoit qu'un nouveau coup de dés est possible. C'est-à-dire: un nouveau coup de dés est possible, c'est-à-dire penser, penser redevient possible. Entre temps qu'est-ce qu'il faut faire, entre deux moments où c'est bien difficile de penser, entre deux moments où c'est bien difficile de penser? Il n'y a qu'une seule chose: courber le dos. Courber le dos sous, sous la main de fer de la nécessité et attendre que la main de fer de la nécessité se mettent à secouer le cornet du hasard; euh, bon: c'est, c'est du travail pratique. En tout cas, chaque fois que vous pensez, vous agitez une espèce de cornet et puis qu'est-ce qui..., qu'est-ce qui fait que tantôt ça marche, tantôt ça marche pas? Sûrement la puissance des réenchaînements, avec quoi ça se réenchaîne, qu'est-ce que...c'est compliqué, ça, mais c'est plus notre problème. *[coupure]*
C'est un... il est très important euh... dans la recherche de nouvelles méthodes pédagogiques et il s'est confronté au problème des... au problème d'enfant schizophrènes, d'enfants autistes et il a fait des études extraordinaires, qui ne sont pas des études en fait, qui sont une espèce de pratique où il a suivi de tels enfants dans des parcours. Il les a suivis pas du tout en se cachant... Il les a euh... Et pour comprendre ce que c'est que l'espace d'un... et c'est très difficile de comprendre quoi que ce soit quand on... Que ce soit un animal, un homme ou un malade, c'est impossible, je crois, de comprendre quoi que ce soit si on ne le suit pas, c'est ça la..., c'est ça la limitation de la psychanalyse, c'est que, sur un divan, il est difficile de comprendre quoi que ce soit à.... Mais les parcours d'un enfant schizophrène, ses arrêts, les lignes qu'il trace dans l'espace, les chemins coutumiers..., par "chemins coutumiers" il faut entendre les chemins qu'il prend d'ordinaire, euh... tout ça, il en a traité d'une manière extraordinaire et, là aussi, tout comme je disais Pierre Rivière appelle le cinéma, à plus forte raison les parcours d'un enfant schizophrène appellent une transcription cinématographique qui est indispensable pour comprendre ces parcours, ces repères dans l'espace, ces... Or c'est pas de l'étude théorique, là, parce qu'il faut bien s'appuyer sur ses repères spatiotemporels, à un enfant, pour entrer le moins du monde en communication avec lui. Et, ça, les études de Deligny, à mon avis n'ont aucun correspondant nulle part. C'est très très beau. Bon.

Alors j'en arrive aux conclusions de cette seconde partie. Vous voyez: ma première partie sur le

478Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., pp. 29-30: «Ce n'est pas un grand nombre de coups qui produit la répétition d'une combinaison, c'est le nombre de la combinaison qui produit la répétition du coup de dés. Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du *hasard,* la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation de la *nécessité.* La nécessité s'affirme du hasard, au sens exact où l'être s'affirme du devenir et l'un du multiple. En vain dira-t-on que, lancés au hasard, les dés ne produisent pas nécessairement la combinaison victorieuse le douze qui ramène le coup de dés. C'est vrai, mais seulement dans la mesure où le joueur n'a pas su d'abord *affirmer* le hasard. Car, pas plus que l'un ne supprime ou ne nie le multiple, la nécessité ne supprime ou n'abolit le hasard».

pouvoir c'était à la discussion des postulats très généraux. Ma seconde partie sur le pouvoir, on arrive à la fin, c'était: quelles sont les différences entre pouvoir et savoir? Et ces différences, au cours de cette seconde partie, vous voyez qu'on les a fait passer à travers plusieurs termes.
Le pouvoir, c'est la stratégie, par différence avec les strates; c'est le diagramme par différence avec l'archive; c'est la microphysique par différence à la macrophysique ou physique molaire.
Bon, puis, oh, on pourrait en ajouter... J'ajoute presque les formes du savoir... Les formes c'est toujours les formes du savoir, c'est les formes de l'archive. Tout ce qui est formé est déjà archivé, c'est affaire de strates... Eh bien les formes sont objets d'une histoire. Les forces sont plutôt objet d'une mutation, sont objet de diagramme, je dirais, par commodité, les forces sont prises dans un devenir.
Et, de même qu'il faut distinguer le pouvoir et le savoir, il faut distinguer le devenir des forces et l'histoire des formes. L'histoire est morphologique. Bien. Ce qui revient à dire quoi? Ben, encore une fois, tout ce domaine du pouvoir, si je multiplie ses caractères, je dirais: il est informel, tandis que le savoir est toujours formé, le diagramme est informel, il va de point à point, c'est un système multiponctuel, non pas formel; il est non stratifié, la matière non-stratifiée que Melville invoquait: «Et nous allons de strate en strate dans l'espoir de trouver l'élément non-stratifié».
Il est non-stratifié, il est instable; il est diffus; il est en perpétuelle mutation; il est abstrait, sans être pourtant général – vous voyez que c'est la seule manière dont je peux marquer l'abstraction mais, en même temps, la variabilité) – il est abstrait, sans être général, en effet, il varie, il n'est pas général parce qu'il varie avec les coordonnées d'espace-temps, on l'a vu. Et si je voulais essayer de tout résumer, je dirais: d'une certaine manière, mais il va falloir essayer de comprendre, d'une certaine manière il est virtuel, il est virtuel. Mais, de même que je disais «il est abstrait sans être général», je dirais: il est virtuel sans être irréel. Il est virtuel sans être fictif.
Pourquoi il est virtuel? Ben parce qu'il est fait de petites émergences, micro, de petites émergences et d'évanouissements. A chaque instant il se remanie. Ce qui se dessinait en lui, là, s'évanouit au profit d'une autre chose, au profit d'un autre rapport de forces. Abstrait sans être général, virtuel sans être fictif, virtuel sans être irréel. En effet nous tenons énormément à la distinction qui consiste à rappeler ceci: le virtuel s'oppose non pas au réel, mais à l'actuel. Il y a une réalité du virtuel. Le virtuel est réel, il est inactuel, mais il est réel. Ce qui s'oppose à réel, ce n'est pas virtuel, c'est le possible. Possible s'oppose à réel, oui. Mais virtuel s'oppose pas à réel, il s'oppose à actuel. Donc je peux très bien dire du diagramme qu'il est, encore une fois, informel, non-stratifié, instable, diffus, multiponctuel, abstrait sans être général, virtuel sans être fictif ou irréel.
Dernier caractère: c'est... tout ça tourne autour de la même chose, il ne cesse de faire l'objet de tirages réenchaînés, chaînes de Markov.

[coupure] ... A, Z, E, R, T, où il disait: «lorsque je dis "A, Z, E, R, T", j'énonce; c'est l'énoncé de la série de la succession des lettres sur le clavier d'une machine à écrire française, A, Z, E, R, T»[479]. Si je dis azert, j'énonce la succession des lettres sur le clavier d'une machine à écrire française, c'est un énoncé. Il disait: mais ces lettres mêmes ne sont pas un énoncé. Pourquoi? C'est autre chose, disait-il, qu'un énoncé, et pourtant, ajoutait-il, quelque chose de presque semblable. C'est presque un énoncé et ça ne l'est pas. Vous vous rappelez. Maintenant ça doit devenir lumineux, ce texte de Foucault, car nous devons distinguer, en effet, deux niveaux.
Premier niveau: un coup de dés, qui n'est pas simplement au hasard, mais c'est normal, puisqu'on a vu que, dans une chaîne de Markov, il n'y avait pas de hasard pur. Ce n'est pas un pur hasard, c'est une émission de singularités et, chaque lettre étant une singularité, un point singulier, azert est une émission de singularités d'après quoi? On l'a vu, non pas d'après le hasard pur.... Je pourrais faire une émission de lettres d'après le hasard pur, si je dis tout d'un coup «B, E, K, P». Là je viens de

479Cfr. AS, p. 114: «le clavier d'une machine à écrire n'est pas un énoncé; mais cette même série de lettres A, Z, E, R, T, énumérée dans un manuel de dactylographie, est l'énoncé de l'ordre alphabétique adopté par les machines françaises».

faire une émission au hasard. Alors on peut me demander d'en faire 20. Plutôt il faut que ce soit des personnes différentes parce que, moi, ma première émission m'aura déjà prédéterminé. Donc un autre fait une autre émission, bon, tout ça... Je prendrais une liste des émissions au hasard de lettres. "A, Z, E, R, T" n'est pas une émission au hasard, c'est une émission déjà d'après des lois statistique de fréquence dans la langue française, mais pas pures: de lois de fréquence jumelées avec des lois concernant les rapports des doigts, les rapports digitaux. Donc: un mélange de rapports de fréquence littérale et de rapports dynamiques digitaux. C'est complexe. Là je peux dire, c'est typiquement un mixte de nécessité et de hasard. Azert. Bon, vous avez fait une émission de singularités, ce n'est pas encore un énoncé. En revanche, vous dites «A, Z, E, R, T», vous énoncez. Là c'est un énoncé, pourquoi? Foucault nous dit: c'est comme la courbe [que] vous avez tracé...[480], c'est comme si vous aviez tracé la courbe qui passe au voisinage des points singuliers. Et je vous disais: dans la théorie des équations, peu importe que l'on connaisse ou que l'on ne connaisse pas, c'est pas la question, ça; donc ceux qui savent rien comprennent... doivent comprendre ce que je dis.
Dans la théorie des équations différentielles en mathématiques, vous avez la distinction entre deux niveaux d'existence mathématique. Les deux niveaux d'existence mathématique, c'est quoi? Répartition des points singuliers[481]. Les points singuliers, en mathématiques, c'est, par exemple, des sommets, des nœuds, des nœuds de courbe, des foyers de courbe, des points de rebroussement. La singularité, c'est une notion mathématique elle-même. Et bien vous avez un premier domaine d'existence. La répartition des singularités dans un champ de vecteurs. C'est épatant, là, parce que, croyez moi, vous n'avez pas besoin de savoir un mot mathématique pour comprendre ça. Euh... vous auriez besoin si vous vouliez faire des mathématiques, mais pour le comprendre en concepts vous n'avez pas besoin. Donc: la répartition des singularités, là, j'émets des singularités dans un champ de vecteurs. Je lance mes points. Ça c'est un domaine d'existence en mathématiques.

Deuxième niveau d'existence: vous tracez la courbe qui passe par ces singularités, ou, plutôt, qui passe au voisinage de ces singularités, or c'est ce que vous appelez... c'est quoi ça? C'est plus du tout..., ça ne renvoie plus simplement au champ de vecteurs, ça suppose une... ce qu'on appellera une intégration. Les courbes sont des courbes intégrales.
Vous avez donc: le domaine des singularités réparties dans le champ de vecteurs (1) et (2). Vous avez: le tracé des courbes intégrales qui passent au voisinage des singularités. Et, bien sûr, en mathématiques, les deux sont indissociables. Mais qu'ils soient indissociables n'empêche pas qu'ils diffèrent en nature. Ce sont deux opérations distinctes. Bon. Et ben, comprenez que c'est exactement le problème pouvoir-savoir. Le pouvoir c'est l'émission de singularités, la distribution de singularités, on l'a vu. Les strates, le savoir, c'est le tracé des courbes qui passent au voisinage. Bon, vous m'accordez, dès lors, que ça va de soi: les deux sont inséparables et, pourtant, ils sont distincts. Les deux sont inséparables parce que les points singuliers restent indéterminés, c'est-à-dire: on ne sait pas si c'est des points de rebroussement ou des points d'inflexion, ou des nœuds ou des foyers. Vous savez leur existence, mais vous ignorez leur nature tant que vous n'avez pas les courbes intégrales qui passent au voisinage et qui, seules, vont dire quelle est leur nature. Donc l'émission de singularités n'est pas séparable des courbes intégrales. Inversement les courbes intégrales sont inséparables de la répartition pure de singularités dans le champ de vecteurs. Eh ben c'est la même chose: les rapports de forces s'actualisent dans les relations de formes qui constituent le savoir. Vous comprenez? C'est une question d'actualisation.
Dès lors, si je dis, en très gros: «et bien le pouvoir s'actualise dans le savoir, le stratégique s'actualise dans les strates», la question qui nous reste, dans cette troisième partie, c'est: que signifie "s'actualiser"? Et bien s'actualiser veut dire deux choses. Je le dis tout de suite... Je le dis tout de suite parce que c'est... pour que vous suiviez mieux.

480Cfr. AS, p. 109: «Un graphique, une courbe de croissance, une pyramide d'âges, un nuage de répartition forment des énoncé».
481Cfr. la lezione del 17 dicembre 1985, p. 173 nota 2.

S'actualiser ça veut dire, d'une part, s'intégrer et, d'autre part, ça veut dire se différencier. Qu'est-ce qui s'actualise? Ce qui s'actualise, c'est une virtualité en tant qu'elle est réelle mais non actuelle. Qu'est-ce que fait une virtualité quand elle s'actualise? Elle fait deux choses, elle s'intègre et elle se différencie, les deux à la fois. Si on comprend ça, ben on n'aura plus de problème quant au rapport pouvoir-savoir. S'actualiser, c'est s'intégrer et se différencier. D'où le premier point.
Quand les rapports de forces s'actualisent, eux qui sont évanouissants, instables etc. ça veut dire quoi? Eh ben ça veut dire qu'ils ont une matière fluente, la matière non-formée, ils ont des fonctions diffuses, les fonctions non-formalisées. Ben s'actualiser, c'est fixer la matière, dès lors la former et c'est finaliser la fonction, dès lors la formaliser. Tout ce que je dis, c'est que pour s'actualiser et bien il faut que les rapports de forces s'intègrent. Alors c'est à la fois très simple et très compliqué, cette idée, quoi. Si bien que vous pouvez choisir: ou le plus simple ou le plus compliqué. Ou le plus simple: c'est très bien, c'est très clair.
Foucault nous dira: vous savez, il ne faut jamais partir des institutions pour comprendre le champ social; parce que les institutions c'est des intégrations. C'est des courbes intégrales, c'est des courbes d'intégration. C'est les courbes d'intégration des rapports de forces. Des rapports de forces qui sont des micro-pouvoirs s'intègrent dans les grandes institutions. Les institutions sont molaires. Les institutions molaires, c'est-à-dire les institutions d'ensemble sont les intégrations des rapports de forces de toute cette microphysique du pouvoir. Et c'est pour ça qu'il ne fallait pas partir de l'État ni d'une institution quelconque pour comprendre le pouvoir. C'est que l'État et bien d'autres choses sont des processus d'intégration de quoi? Et bien des rapports de forces qui seront des rapports différentiels.
C'est simple, c'est ça que veut dire "microphysique du pouvoir". Comme il dit: l'État, c'est un état terminal, c'est une forme terminale. Les institutions sont des formes, ce sont des formes qui intègrent les micro-rapports de pouvoir. Si bien que s'il fallait désigner d'un nom les rapports de pouvoir, les rapports de forces, le nom "État" ne serait pas du tout convenable. Quel serait le nom convenable? Il le dit dans un entretien publié par Dreyfus et Rabinow dans leur livre sur Foucault[482].
Là, dans cet entretien, Foucault dit très bien: il faudrait ressusciter le vieux mot de "gouvernement" en le prenant au sens le plus général qu'il avait dans le temps pour désigner, alors à la lettre, tous les rapports de forces, quels qu'ils soient. Le berger gouverne le troupeau. La nurse gouverne les enfants, on l'appelle une gouvernante. Le gouvernement c'est la force, toute force sera dite gouvernante qui impose une tâche à une multiplicité quelconque. C'est-à-dire le gouvernement, là, c'est du micro-pouvoir. Tout rapport de forces tel qu'une force impose une tâche à une multiplicité d'autres forces réparties dans un espace restreint, c'est un gouvernement. On peut être gouvernante d'enfants, gouvernant de citoyens... ça revient au même tout ça. Le gouvernement précède l'État. Puisque le gouvernement se dit adéquatement des rapports de forces, alors que l'État ne fait qu'incarner.
Vous voyez: le gouvernement exprime les rapports moléculaires qui constituent le pouvoir. Tandis

482Cfr. *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, pp. 1059-1060: «On voit pourquoi l'analyse des relations de pouvoir dans une société ne peut pas se ramener à l'étude d'une série d'institutions, pas même à l'étude de toutes celles qui mériteraient le nom de "politique". Les relations de pouvoir s'enracinent dans l'ensemble du réseau social. [...] Les formes et les lieux de "gouvernement" des hommes les uns par les autres sont multiples dans une société; ils se superposent, s'entrecroisent, se limitent et s'annulent parfois, se renforcent dans d'autres cas. Que l'État dans les sociétés contemporaines ne soit pas simplement l'une des formes ou l'un des lieux – fût-il le plus important – d'exercice du pouvoir, mais que d'une certaine façon tous les autres types de relation de pouvoir se réfèrent à lui, c'est un fait certain. Mais ce n'est pas parce que chacun dérive de lui. C'est plutôt parce qu'il s'est produit une étatisation continue des relations de pouvoir (bien qu'elle n'ait pas pris la même forme dans l'ordre pédagogique, judiciaire, économique, familial). En se référant au sens cette fois restreint du mot "gouvernement", on pourrait dire que les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans la forme ou sous la caution des institutions étatiques» (di nuovo, Deleuze confonde l'intervista *À propos de la généalogie de l'éthique*, DEII n. 344, con la conferenza *Le sujet et le pouvoir*: entrambi i testi provengono dallo stesso volume curato da H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, che Deleuze legge nella traduzione francese).

que l'État et d'autres institutions sont les courbes intégrales qui actualisent ces rapports de forces. Si bien que Foucault sera très fort pour dire: mais l'État, vous savez, il n'y a pas d'essence de l'État; pourquoi est-ce que les gens se demandent quelle est l'essence de l'État? L'État c'est un processus, il n'y a pas d'État, il y a des processus d'étatisation[483]. Et, là encore, il faut généraliser cette remarque de Foucault car on dira la même chose de la famille. La micro-physique du pouvoir c'est pas une opération qui consisterait à chercher dans de petits ensembles le secret des grands ensembles. On ne fait pas de la micro-physique si on explique l'État par la famille. La micro-physique fait appel à une différence de nature entre l'institué, le domaine de ce qui est institué, et des rapports d'une autre force supposée..., d'une autre nature supposée par tout ce qui est institué. Si bien que la famille c'est aussi une institution molaire.

Il faut dire: il n'y a pas de famille, il y a un processus de familialisation qui varie et qui se définit comment? Par ceci qu'il intègre telle sorte de rapports de pouvoir. Il intègre tels affects, il intègre telles singularités dans le champ social. L'État en intègrera d'autres et, suivant les champs social, ça dépend; des choses qui étaient dans un autre champ, intégrées par la famille, pourront très bien être intégrées par l'État. Il se peut très bien qu'une institution l'emporte sur d'autres; et ça varie à toutes les époques, d'où: les strates sont perpétuellement remaniées d'après les rapports de forces qui s'incarnent en elles.

Si vous prenez une époque donnée. Bon. Par exemple XVIème siècle, vous aurez à vous demander... et bien une institution comme la famille, quel type de rapports de forces est-ce qu'elle intègre? Et l'État, quel type? Et l'église? Et aujourd'hui vous n'aurez pas les mêmes réponses. Des choses qui étaient, en effet, comme on dit toujours, des choses qui étaient l'affaire de la famille, là, sont passées à l'État, mettons, supposons, et bien ça veut dire simplement que les processus de la familialisation et d'ecclésia... enfin vous voyez quoi... de pasteurisation, les processus de pasteurisation, les processus d'étatisation varient d'après les strates considérées, mais quelle que soit la strate considérée, vous n'avez pas des familles, ni même une structure... – vous voyez à quel point il n'est jamais structuraliste – vous avez des processus de familialisation, vous avez des processus d'étatisation, c'est exactement des intégrations, c'est... non pas exactement, c'est l'équivalent si vous voulez de ce que les mathématiciens appellent une intégration.

Mais alors, ce qui serait très intéressant chez Foucault, dans notre lecture de Foucault, ce serait du coup, je dirais: les institutions sont exactement des instances molaires qui actualisent, qui intègrent des rapports de forces moléculaires. Alors, ce qui est intéressant, c'est suivre l'histoire... Je disais: il y un devenir des forces, mais il y a une histoire des formes, dès lors il y a une histoire des institutions. Il faudrait faire une histoire de chaque grande instance molaire qui intègre, de manière très variable suivant les époques, qui intègre des rapports de forces et quels rapports de forces. Vous comprenez, ça ouvre à l'histoire tout un champ énorme. Et qu'est-ce que c'est, ces instances molaires? Je dirais: le cas d'une instance molaire, bon, pour la famille, mettons: le père. L'intégration comme processus institutionnel se fait en fonction d'une grosse instance molaire: le père pour la famille. Hein.

Pour la politique, ça peut être le souverain, le roi: grosse instance molaire. Dans les sociétés de souveraineté les rapports de force s'intègrent politiquement autour de la personne du souverain.

---

483 Cfr. NBP, lezione del 31 gennaio, p. 79: «Le problème de l'étatisation est au cœur même des questions que j'ai essayé de poser [...]. L'État n'a pas d'essence. L'État ce n'est pas un universel, l'Etat ce n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir. L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation, ou de perpétuelles étatisations, de transactions incessantes qui modifient, qui déplacent, qui bouleversent, qui font glisser insidieusement, peu importe, les sources de financement, les modalités d'investissement, les centres de décision, les formes et les types de contrôle, les rapports entre pouvoirs locaux, autorité centrale, etc. [...]. L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples. C'est pourquoi cette angoisse d'État, cette phobie d'État, qui me paraît [être] un des traits caractéristiques de thématiques courantes à notre époque, je propose de l'analyser, ou plutôt de la reprendre et de la tester non pas en essayant d'arracher à l'État le secret de ce qu'il est, comme Marx essayait d'arracher à la marchandise son secret. Il ne s'agit pas d'arracher à l'État son secret, il s'agit de passer à l'extérieur et d'interroger le problème de l'État, de faire l'investigation du problème de l'État à partir des pratiques de gouvernementalité».

L'intégration juridique se fait autour de l'instance molaire: la loi. Dès lors ça doit encore moins vous étonner. Vous avez vu, dans notre première partie, sur le pouvoir, on a vu la critique de... la grande critique de la loi chez Foucault. Quand il nous disait: mais, vous savez, la loi ce n'est jamais qu'une résultante des illégalismes et qu'il nous proposait cette notion insolite d'illégalisme. L'illégalisme valant au niveau microphysique. Vous voyez ce qu'il voulait dire: la loi c'est une forme d'intégration. C'est une forme d'actualisation. Ben oui, c'est un processus d'actualisation.
Je peux dire aussi qu'il y a une grosse instance molaire économique, puisque économie, politique, familial etc. se distingueront au niveau molaire, au niveau des formes. Je peux dire: il y a une instance économique, il y a une grosse instance économique, c'est quoi? Ben, mettons, c'est l'argent. Bien, tout ça je peux dégager les instances molaires qui, elles-mêmes, ont une histoire. Histoire de l'argent à travers les champs sociaux. Histoire du père à travers les champs sociaux. Bon.
Et pour la sexualité, il y a une instance molaire? Ben oui, il y a une instance molaire. L'instance molaire autour de laquelle tous les rapports micro-sexuels, micro-sexués s'actualisent, s'intègrent, c'est ce qu'on appelle "le sexe". Le sexe. Bon, alors, d'où une des thèses fondamentales de *La volonté de savoir* de Foucault, quand il commence son histoire de la sexualité: c'est se réclamer.... C'est toute la fin qui est splendide du livre, une «sexualité sans sexe»[484]. Vous ne comprendrez rien à la sexualité si vous ne la dégagez de cette grosse instance molaire qui ne fait que l'actualiser ou en actualiser les effets, à savoir: le sexe. Mais une micro-physique de la sexualité doit ignorer cette instance molaire[485]. Mais qu'est-ce qu'une sexualité sans sexe? Là, ce serait, ce serait le bon moment de refixer et la différence et la complémentarité du molaire et du moléculaire. Du micro- et du macro-physique. Alors il ne faut pas laisser échapper cette occasion parce que qu'est-ce que c'est... qu'est-ce qu'il peut appeler la sexualité sans sexe? On sent qu'il y tient beaucoup, que, pour lui, c'est une très mauvaise manière de penser la sexualité que d'y introduire... de partir de la notion de sexe. Ça marche pas comme ça. Oui, oui, oui, la sexualité, elle s'intègre dans le sexe, mais, si vous la confrontez avec cette instance, c'est pas bien, c'est pas bon, ça, c'est pas bon[486]. Euh... quel règlement de compte avec la psychanalyse, là! C'est la fin de *La volonté de savoir*. Alors essayons, comme il nous laisse un peu euh... là il faut bien prendre des risques... heureusement c'est pas des grands risques qu'on prend.

Qu'est-ce qu'il pouvait avoir dans la tête, Foucault, avec cette histoire de sexualité moléculaire ou de sexualité sans sexe? Puisque l'expression, là, je ne l'invente pas, c'est... l'appel à une sexualité sans sexe est l'objet de toute la fin de *La volonté de savoir*. Ben, je me dis, il pensait à quelque chose de très très précis. Il ne pouvait pas ne pas penser à quelque chose de très très précis, euh... je veux dire, c'était un clin d'œil à un grand auteur qui a dégagé cela à merveille, à savoir Proust. Je veux pas dire s'il s'inspirait de Proust – je veux dire, il rencontrait. Car je vais vous raconter... Parce que j'ai l'impression qu'on ne le comprend pas tellement évidemment.
Qu'est-ce que la conception très curieuse que Proust se fait de la sexualité? Et vous allez voir en

484VS, p. 200.

485Cfr. VS, p. 136: «Il ne faut pas décrire la sexualité comme une poussée rétive, étrangère par nature et indocile par nécessité à un pouvoir qui, de son côté, s'épuise à la soumettre et souvent échoue à la maîtriser entièrement. Elle apparaît plutôt comme un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir: entre hommes et femmes, entrejeunes et vieux, entre parents et progéniture, entre éducateurs et élèves, entre prêtres et laïcs, entre une administration et une population. Dans les relations de pouvoir, la sexualité n'est pas l'élément le plus sourd, mais un de ceux, plutôt, qui est doté de la plus grande instrumentalité: uti lisable pour le plus grand nombre de manœuvres, et pouvant servir de point d'appui, de charnière aux stratégies les plus variées».

486Cfr. VS, p. 207: «En créant cet élément imaginaire qu'est "le sexe" le dispositif de sexualité a suscité un de ses principes internes de fonctionnement les plus essentiels: le désir du sexe – désir de l'avoir, désir d'y accéder, de le découvrir, de le libérer, de l'articuler en discours, de le formuler en vérité. Il a constitué "le sexe" lui-même comme désirable. Et c'est cette désirabilité du sexe qui fixe chacun de nous à l'injonction de le connaître, d'en mettre au jour la loi et le pouvoir; c'est cette désirabilité qui nous fait croire que nous affirmons contre tout pouvoir les droits de notre sexe, alors qu'elle nous attache en fait au dispositif de sexualité qui a fait monter du fond de nous-même comme un mirage où nous croyons nous reconnaître, le noir éclat du sexe».

quel sens ça nous ouvre tout pour une compréhension de ce problème sexualité moléculaire – sexe molaire. Quand je dis une fille – un garçon, je désigne..., je parle en termes molaires, je dirais presque: je parle en termes statistiques. Il y a statistiquement des filles et des garçons, mais une fille c'est une créature statistique et un bonhomme c'est une créature statistique. Oui. Ben je pourrais m'arrêter là, d'ailleurs. Mais Proust dans *Sodome et Gomorrhe*... – c'est pas par hasard qu'il prend ce titre, *Sodome et Gomorrhe* – il va nous expliquer qu'il y a trois niveaux. Seulement il l'explique d'une manière si belle, si belle qu'on n'arrive plus à suivre. C'est trop beau.
Il y a trois niveaux. Il y a un niveau des grands ensembles molaires. Et ça peut être une relecture de toute la *Recherche du temps perdu*, hein. Il y a les grands ensembles molaires. C'est quoi? Dans un champ social, je dirais que, les grands ensembles molaires, c'est l'ensemble des amours hétérosexuelles qui se distribuent dans ce champ. C'est l'idée de Proust, hein. C'est un ensemble statistique. Et, si vous lisez toute la *Recherche du temps perdu* et tous les amours... vous verrez que, les amours hétérosexuelles, elles se présentent sous cette forme. Une espèce de première nappe, un ensemble qui traverse tout le champ social. Mais cet ensemble a tellement d'accidents qu'on se dit... Il y a tant de peine pour que ça marche normalement tout ça, cet ensemble d'amours hétérosexuelles, qu'on se dit: c'est louche, il y a quelque chose là-dessous. Et qu'est-ce qu'il y a sous cet ensemble horizontal? Cet ensemble horizontal, en musique on dira un ensemble mélodique... Euh...
Sous cet ensemble horizontal des amours hétérosexuelles qui se répartit dans une société, qu'est-ce qu'il y a, selon Proust? Il y a une découverte à faire frémir d'horreur: deux séries verticales homosexuelles. Et, sous les tissus de rapports où l'homme renvoie à la femme et la femme à l'homme, il y a deux séries en pointillés, deux séries verticales, l'une d'après laquelle l'homme ne renvoie qu'à l'homme et l'autre d'après laquelle la femme ne renvoie qu'à la femme, ce sont les deux séries homosexuelles. L'une dite "de Sodome", pour l'homme, l'autre dite "de Gomorrhe", pour la femme. Et ces deux séries homosexuelles indépendantes l'une de l'autre, face à face l'une avec l'autre, sont sous la prédiction abominable: chacun des sexes mourra de son côté. Et c'est le domaine de la honte et de la culpabilité, en tout cas le domaine du secret. C'est tout ça qu'il dit, Proust. Et, souvent, nous lecteurs, nous nous arrêtons là. Euh... parce qu'on aime toujours que nos grands auteurs soient des auteurs de la culpabilité, alors... Alors, donc on se dit: ah, ben, oui alors, il n'y a rien au-delà.
Mais enfin, pour Proust, c'est pas le cas, parce que la culpabilité ça existe, mais il en fait son affaire avec une certaine aisance. Et, en effet, il y a un troisième domaine. Et comment... il faudrait l'appeler... il n'est plus ni horizontal ni vertical... Il faut lui donner son nom: il est transversal. Il est transversal[487]. Alors je voudrais, aujourd'hui, qu'on termine là-dessus, pour que vous puissiez réfléchir. Qu'est-ce que c'est ce nouveau domaine? Ce troisième domaine?
Je suis schématique parce que... ce troisième domaine... Voilà: il faudrait faire le tableau suivant, pour comprendre *[il dessine au tableau]*. Voilà un homme global, vous voyez, global ou molaire. Hein; un homme global. Je l'appelle H1. Ah. Et Proust nous dit: vous savez, il est globalement un homme, par prédominance d'un pôle, mais il a les deux sexes. Il a les deux sexes... A prédominance h, mais il a h, il a h. Vous me suivez? Simplement, ça c'est la misère de notre condition, on a bien les deux sexes, mais ils sont cloisonnés. C'est une idée fondamentale chez Proust: tout est toujours cloisonné. C'est-à-dire, ça ne communique jamais. Jamais chez Proust. Chez Proust, toujours les choses sont dans des boîtes, hein. Et ça ne communique pas. Il faut ouvrir la boîte et tirer ce qu'il y a et c'est toujours comme des espèces de diables de jardin japonais. Voilà. J'ai donc mon homme H1. Il a les deux sexes cloisonnés. C'est dire qu'il va pas pouvoir s'arranger tout seul. Il y a une bête

487Alle pp. 200-201 di *Proust et le signes*, cit., Deleuze aveva sottolineato «l'importance d'une dimension transversale dans l'oeuvre de Proust: la transversalité. C'est elle qui permet dans le train, non pas d'unifier les points de vue d'un paysage, mais de les faire communiquer suivant sa dimension propre, dans sa dimension propre, alors qu'ils restent incommunicants d'après les leurs. [...] La nouvelle convention linguistique, la structure formelle de l'oeuvre, est donc la transversalité, qui rtaverse toute la phrase, qui va d'une phrase à une autre dans tout le livre, et qui même unit le livre de Proust à ceux qu'il aimait».

comme ça. Nous sommes des escargots. L'escargot est hermaphrodite. Mais il ne peut pas se féconder tout seul. Il faut qu'il aille chercher un autre escargot qui lui aussi est hermaphrodite. C'est épatant: il n'y a pas lieu de jalouser les escargots. Vous voyez, là, il y a déjà du virtuel, mais, pour s'actualiser, il faut passer par l'autre. L'escargot, c'est un hermaphrodite, oui, mais virtuel. Pourtant, c'est réel, mais c'est pas actuel. C'est réel: il a les deux sexes. Mais ce n'est pas actuel. Ça ne peut s'actualiser que si ça passe par la relation avec un autre escargot. C'est ce qu'on appellera "le savoir des escargots".
Alors. Euh... Je peux marquer... euh... ça c'est "femme 1" et, elle aussi, il n'y a pas de raison: deux sexes. Avec prédominance du pôle féminin. Elle est femme-homme, mais elle est globalement femme. Molairement. Vous voyez? Mais vous sentez bien que, dans mon..., ça suffit pas. Si je veux faire une vraie combinatoire de toutes les situations possibles, je ne peux pas la faire à deux. J'ai besoin de quatre termes au minimum. En effet, pourquoi est-ce qu'un homme s'unirait forcément à une femme et une femme forcément à un homme? Il est possible, il est condamnable, mais il est possible, qu'un homme s'unisse à un homme et une femme à une femme. [Il-y-à] besoin d'un autre homme et d'une autre femme. J'ai besoin d'un H2 qui lui-même est homme et femme, et d'un F2 qui, elle-même, est femme et homme. Vous comprenez? Bien. J'ai la base minimum moléculaire.
Essayons les combinaisons. La combinatoire moléculaire. Sentez que, tant que je reste à H1, H2, F1, F2, je suis dans le sexe. Déjà – peut-être que ce n'est que le début – quand je suis dans h, f avec la combinatoire possible, je suis passé dans le moléculaire, c'est-à-dire: ça diffère en nature. Essayons la combinatoire. Je pars de H1, et je dis: «H1h», vous voyez? H1h – c'est-à-dire homme considéré sous son pôle homme, d'accord, vous me suivez? – peut entrer en rapport avec quoi? Il peut entrer en rapport avec... Je commence par-là: avec H2h ou avec H2f. Ah.
Globalement je dirais: c'est de l'homosexualité. Moléculairement, c'est pas la même. Proust attache énormément d'importance à ça. Bien. C'est fini pour cette relation-là. Euh.
Alors il peut rentrer en rapport avec F1f; il peut rentrer en rapport avec F1h. J'ai pas à tenir compte de F2, puisque ça ne présenterait pas de combinatoire nouvelle, de terme nouveau. J'en ai quatre. D'autre part, je peux considérer, maintenant, euh... Je ne vais jamais m'y retrouver, moi. J'ai pas fait mon tableau assez bien. Euh... vous pouvez considérer: H1f. Alors ça peut rentrer en rapport... Mais il faut déjà que je me méfie, vous comprenez, si j'hésite, c'est parce que j'ai déjà des cas qui sont pris. Alors: H1F ça peut entrer en rapport avec: H2h. Voyons, est-ce que je l'ai? Oui. Je l'ai, là. Et ça peut entrer en rapport avec H2f, non, c'est pas un rapport. Ça peut entrer en rapport avec F1f, ça c'est bon, j'ai pas ça. Je ne peux pas l'avoir: j'ai F1f avec H1h. Hein? Pas F1f... Ah je sens que j'en peux plus, je vais craquer.
Et puis il peut entrer en rapport avec euh... F1h. F1h, je ne l'ai pas non plus. F1h. Euh... Et puis, après 2, 4, 6... après je dois avoir 7 combinaisons. Alors, bon, ça ça marche.... Ah ben oui! Ah ben oui! Et puis j'ai *[inaudible]*. Septième combinaison, ça doit être: F1... alors maintenant, et deux f... euh... F1... oh la la. On est trop fatigué. F1f et F2f. Je l'ai pas ça? Et puis F1f et F2h. Est-ce que je l'ai pas? Alors: 4, 6, 8...
Un étudiant: Il y en a un de trop.
Deleuze: Il y en a un de trop... Ecoutez, hein, je le rechercherai, je n'en peux plus. C'est celui du haut qui ne va pas? F1f, F2f. Ah non, ça va. Quoi?
Une étudiante: Septième. Vous avez donné deux fois F, non H1f avec F1h.
Deleuze: Ah, j'ai donné deux fois H1f avec F1h.
Etudiante: au tableau ça doit être le sixième.
Deleuze: 2, 4, 5, 6. Non.
Etudiante: Septième.
Deleuze: H1f... Ah écoutez, je ne comprends plus. Situation grotesque du professeur de mathématiques qui se trompe dans sa démonstration. Alors, je vais revoir, hein, d'ici la semaine prochaine, j'aurai le temps... heu... mais vous voyez le principe. Je dis: pourquoi est-ce que c'est très important chez Proust? Parce que... seulement... il n'y a que ça pour expliquer la manière dont il

multiplie les types d'homosexualité, pour montrer que..., et tout son thème c'est: il y a des combinaisons telles que l'homosexuel peut attendre d'une femme..., l'homosexuel mâle par exemple, peut attendre d'une femme ce que l'homme lui donnerait et inversement. Il y a des homosexuelles femmes qui peuvent recevoir d'un homme ce qu'elles attendent d'une femme. Si bien que les deux séries homosexuelles sont complètement émiettées.
C'est en ce sens que je dis: la culpabilité, il la pulvérise complètement, elle est à un second niveau, mais, au troisième niveau, elle éclate de tous les côtés. Et c'est évidemment le troisième niveau qui l'intéresse, c'est-à-dire c'est sa grande idée, son grand thème d'une sexualité végétale et donc innocente, sexualité végétale et innocente qui va dépasser les séries de culpabilité, c'est pour ça que ça me paraît tellement fâcheux lorsque l'on s'arrêt aux deux grandes séries de *Sodome et Gomorrhe* qui sont encore des séries statistiques. Et, alors, à ce niveau, je disais – c'est uniquement pour ça que je développais ce thème – à ce niveau, comprenez, il s'agit bien d'une sexualité sans sexe. Une sexualité sans sexe qui, alors, se présente comment? Avec uniquement, uniquement les données suivantes, les variables suivantes: le corps et ses plaisirs. Et l'expression "le corps et les plaisirs" intervient constamment chez Proust et, lorsque Foucault parlera d'une sexualité sans sexe, il ne faudra pas s'étonner que l'on retrouve couramment, sous sa plume, les termes mêmes: "le corps et les plaisirs". Et si Foucault, je crois, refuse la notion de désir, c'est précisément parce qu'il tient à cette idée du corps et ses plaisirs comme étant la seule expression directe d'une sexualité sans sexe. Vous voyez que, là, on arrive à une sexualité moléculaire, alors que les deux autres niveaux, hein, les deux autres niveaux étaient aux niveaux statistiques ou molaires ou globaux. Bien plus, Proust va jusqu'à dire: des plaisirs locaux; local s'opposant à global dans tous les sens du terme. Euh... voilà. Ecoutez, retenez bien où nous en sommes parce que, je crois, on n'en peut plus, en tout cas, moi, j'en peux plus.

Capitolo 12. Cours du 28/01/1986[488]

Question: *[inaudible]*
Deleuze: Le représentant... oui, si je comprends bien c'est le marxisme et c'est l'existentialisme. Mais en quel sens est-ce que tu les appelles des "représentants"?
Réponse: *[inaudible]*
Deleuze: Bon, oui, je comprends. Alors et ben très bien, comme la dernière fois on commence par une parenthèse. Ça m'arrange d'autant plus ce que tu dis, que je voudrais que vous y réfléchissiez pour plus tard, donc, là, je ferai, non pas une mise au point, comme la dernière fois, par rapport à quelque chose qu'on avait déjà vu, de passé, mais une mise au point, une espèce d'avertissement qui ne prendra son sens que plus tard[489].

J'ouvre une parenthèse sur, en effet, comment poser ce problème si, par exemple, on se dit: quels sont les rapports de la pensée de Foucault avec tantôt le marxisme, tantôt la phénoménologie... ou l'existentialisme? Je dis, vous comprenez, c'est une histoire, ça, qui ne passe pas simplement par des théories. Ça ne passe pas simplement par des théories, bien plus je crois que si vous n'êtes pas conscients d'un certain problème pratique – une fois dit que la philosophie de Foucault s'est toujours réclamée de pratique – et bien, si vous n'êtes pas conscients d'un certain problème pratique, vous ne pouvez pas comprendre comment Foucault se situait lui-même par rapport au marxisme ou par rapport à la phénoménologie. Le problème pratique, c'est quoi? Je reviens à un thème très simple, mais on pourra le... c'est plus un programme de travail par quoi je commence, donc, aujourd'hui. Un programme de travail et puis on essaiera de remplir plus tard plus en détail.
Mais je me dis surtout, actuellement, pour vous, dans cette salle, il y en a un certain nombre qui sont trop jeunes pour en tout cas avoir vécu 1968, c'est fâcheux parce que... C'est pas du tout que je veuille faire de la nostalgie de cette époque, c'est seulement que, à voir la manière dont certains auteurs, parfois même qui se disent philosophes, traient cette époque, on se dit que quelque chose ne va pas dans leur tête. A les lire on aurait l'impression que 1968 c'est une histoire qui s'est passée dans la tête d'intellectuels parisiens. Euh... c'est pas ça, vous comprenez. C'est pas ça. 1968 c'est un effet local, en France, d'une série d'événements mondiaux et de courants de pensée internationaux. Alors, comme aujourd'hui il y a provisoirement une espèce de désert qui fait notre chagrin à tous, on a de la peine à concevoir une période récente qui a été une période de foisonnement. Mais si l'on veut comprendre ce qui s'est passé en 1968, je crois qu'il faut tenir compte d'une longue histoire où s'entrecroisent ces événements mondiaux et ces courants de pensée internationaux.
C'est par là que je pense, par là, déjà répondre à ta question, parce qu'il ne s'agit pas de confronter la pensée de Foucault avec le marxisme abstraitement ou avec la phénoménologie abstraitement, il s'agit de voir comment tout ça s'est noué et comment les rapports entre tout ça sont inséparables d'événements qui se passaient ou de courants qui se dessinaient dans la pensée.
Et je dis: qu'est-ce qui s'est passé de fondamental à tous les niveaux? Ça a été, il me semble, une mise en question du centralisme. Que ce soit le centralisme pratique dans l'action politique, que ce soit le centralisme au niveau des centres de pensée... Une mise en question du centralisme pratique ou théorique, qui s'est exprimée comment? Si je fais la succession des événements, si je considère les événements, je dirai pour pas remonter trop haut, d'une certaine manière ce qui a été presque à la base de cette critique du centralisme c'est l'expérience yougoslave. Oui l'expérience yougoslave qui

488Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=449
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=450
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=451
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=452
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=510

489Sollecitato da un intervento, Deleuze ripercorre a braccio alcuni temi già trattati nella lezione 9. Il carattere imprevisto di questa lunga digressione spiega l'imprecisione di alcuni riferimenti.

a eu une importance très très déterminante est la rupture de Tito avec Staline et tout le thème qui venait de Yougoslavie de l'auto-gestion. Ça a été un moment essentiel.
Deuxième grand événement... C'est sommaire ce que je dis, c'est juste... presque... je demande à tous ceux à qui tout ça dirait quelque chose de réfléchir sur ces points puisqu'on retrouvera un niveau plus détaillé ou plus... euh on retrouvera ça plus tard. Deuxième moment... euh... J'assigne, là, des espèces de singularités dans une histoire. Je dis, bon, expérience yougoslave; deuxième singularité: la double répression, la répression stalinienne en Hongrie puis en Tchécoslovaquie. Le mouvement tchécoslovaque a été essentiel.
Troisième facteur qui a été très important, je crois, ça a été le développement de mouvements en Amérique – tout ça c'est bien avant 68 hein – qui s'opposaient au centralisme syndical. Tout un mouvement ouvrier qui mettait en question le centralisme au niveau des syndicats. En Amérique, un nommé Romano[490] a été très important à ce niveau en dessinant les stratégies, ce qu'il présentait comme les stratégies d'une nouvelle nouvelle stratégie, ou la stratégie d'une nouvelle classe ouvrière: le thème d'une nouvelle classe ouvrière. C'est important parce que, en Europe et en France, se dessinait aussi l'idée d'un nouveau syndicalisme agricole. Et le thème: est-ce que la classe ouvrière se définit aujourd'hui de la même manière que au moment de Marx?
En France, le thème d'un nouveau syndicalisme agricole se développe avec un penseur qui s'appelle Serge Mallet[491] et le thème de.... Ou le problème de une "nouvelle classe ouvrière", avec une nouvelles stratégie de lutte, se cristallise bizarrement, se cristallise autour de Sartre. Avec notamment un auteur très proche de Sartre qui est Gorz qui intitule des articles et un livre *Vers une nouvelle classe ouvrière?*[492]. Nécessité, donc, de redéfinir la classe ouvrière.
Tout ça, ça agitait beaucoup. Pratiquement, là, je tiens compte juste d'événements: nouveau type de lutte... L'idée que se formait un nouveau type de lutte, dont on a assez peu idée parce que... on a assez peu idée, mais, si je vous parle de ça, encore une fois, c'est parce que je suis persuadé que ça se retrouvera... euh, ça se retrouvera. Si je tiens compte, cette fois-ci... j'ai dessiné un certain nombre d'événements, je dis: *[inaudible]* s'entrelacer avec des courants de pensée, qui étaient quoi? Je crois que, à l'origine de tout, pour lui rendre cet hommage, il y a Lukács jeune, le jeune Lukács, puisqu'ensuite... je dis «le jeune» puisque son grand livre *Histoire et conscience de classe*, est un livre de jeunesse[493] et que, ensuite, il fera son auto-critique. Mais, chez Lukács, dans *Histoire et conscience de classe*, apparaît déjà et d'une manière très aigüe le problème de nouvelles formes de lutte et, on va voir l'importance de cela, comment dire, de la production d'un nouveau type de sujet historique, c'est-à-dire d'une nouvelle classe ouvrière. Nouveau type de lutte et production à la lettre

490 Paul Romano, Ria Stone [Grace Lee Boggs], *The American Worker*, The Johnson-Forest Tendency, 1947, poi riedito da Bewik, Detroit 1972; comprende due saggi: "Life in the Factory" di Paul Romano, e "The Reconstruction of Society" di Ria Stone. Il libro è leggibile anche on line: http://libcom.org/history/american-worker-paul-romano-ria-stone. Paul Romano, giovane operaio in una fabbrica della General Motors, registrava una radicalizzazione dei lavoratori industriali americani: «Workers view radical parties this way: Members of a radical organization through various means acquire positions of union leadership. There they agitate, etc. The conception is that it all comes from above. As a result, a gulf arises between the professional radical workers and the rank and file» (p. 32). L'inchiesta di Romano, che traeva conlcusioni più radicali di quelle di Mallet, è stata recuperata come felice momento "archeologico" da esperienze del marxismo radicale statunitense quali la rivista "Zerowork".

491 Serge Mallet, sociologo del lavoro e personalità importante nel Parti Socialiste Unifié (PSU), è autore di *La nouvelle classe ouvrière*, Seuil, Paris 1963. Mallet ridisegnava la figura dell'operaio a partire da un'analisi delle sue condizioni di vita: «la vie quotidienne de la classe ouvrière a cessé, ou est en train de cesser, de constituer un comportement sociologique particulier [...]. Progressivement, la classe ouvrière perd la plupart des caractéristiques extérieures qu'elle avai acquises dans son processus de formation historique. [...] L'ouvrier cesse de se sentir tel lorsqu'il sort de l'usine» (pp. 8-9). Le tesi di Mallet e Gorz, opponendosi tanto alla tesi dell'integrazione dell'operaio nel sistema capitalistico, quanto all'ortodossia marxista che negava le trasformazioni della classe operaia, teorizzavano una "terza via" improntata a un "riformismo rivoluzionario", che traeva in parte ispirazione dal modello di autogestione yugoslavo.

492 In realtà il libro di André Gorz cui si riferisce Deleuze è *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* (Seuil, Paris 1964, riedito come *Réforme et révolution* nel 1969). Cfr. lezione 9, nota 19.

493 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, 1923.

d'un nouveau sujet de l'histoire, d'une nouvelle subjectivité. Je dis: c'est à l'intérieur du marxisme chez Lukács que ce problème apparaît le plus nettement.
Deuxième étape – et ils connaissent très bien Lukács – c'est l'École de Francfort, l'École de Francfort qui insiste énormément sur un nouveau type de subjectivité et réinterprète le marxisme en fonction d'un nouveau type de subjectivité. Il y en a ici qui connaissent ça bien, l'École de Francfort, ultérieurement je crois que... et c'est très lié à Foucault, à la pensée de Foucault... Ultérieurement on aura à préciser quel était ce type de sujet tel que l'esquissait l'École de Francfort.
Troisième étape, je crois, qui a été importante: le marxisme italien, la réinterprétation du marxisme par certains italiens et ce qui constitue déjà les germes de ce qui, plus tard, sera nommé l'autonomie. Un livre important à cet égard est le livre de Tronti, qui est traduit en français... je ne me souviens plus du titre... Eric, tu te rappelles? *Ouvrier et Capital*, qui lui aussi, en fonction cette fois-ci et avec comme inspiration ce qu'il y avait de très particulier dans l'économie italienne, dans la politique italienne, pose très bien et le problème des nouvelles luttes, des nouvelles formes de luttes, et le problème d'une nouvelle subjectivité ouvrière.[494] Bon, là aussi, dans le cadre du marxisme.
Et c'est simultané, en France, nouveau moment, c'est autour de Sartre, entre autre, que se fait... Et, entre le marxisme italien et la tentative de Sartre pour existentialiser le marxisme, si vous voulez, est tout à fait précisément sous cette rubrique générale: production d'un nouveau type de sujet et j'insiste sur le lien qui s'est constitué en fait et dans les pratiques entre l'idée des nouvelles formes de luttes et production d'un nouveau sujet. Et si vous cherchez mieux le lien, quel était la nature du lien, c'est quoi? C'est que bien avant 68, qu'est-ce qui est dénoncé dans le centralisme, par exemple dans le centralisme syndical? C'est le caractère quantitatif de la revendication. Et le nouveau type de lutte se définit par ou se présente comme promouvant un nouveau type de revendication, c'est-à-dire la revendication qualitative, revendication qualitative c'est-à-dire portant sur la qualité de la vie et non pas sur la quantité de travail, si vous voulez, en gros, c'est des *[inaudible]* très sommaires que j'essaie de poser, là. Or, si vous prenez au sérieux ce thème de la revendication qualitative, portant sur la qualité de la vie, vous avez déjà le germe des écologistes, vous avez toutes sortes de germes dont le développement continue maintenant, mais vous comprenez comment se lient les deux: nouveau type de lutte, c'est-à-dire des luttes transversales et non plus centralisées, production d'une nouvelle subjectivité; la revendication qualitative et au croisement des deux: nouveau type de lutte, production d'une subjectivité nouvelle. Vous comprenez? Bien.

Et, en même temps, en France, c'est là-dessus, que, avant 68, se constituent les groupes, les grands groupes qui se sont retrouvés en 68 soit pour rivaliser, soit pour s'unir, mais, dans des unions qui n'étaient jamais comme des unifications, c'était comme des rapports transversaux, c'était très très compliqué: qu'est-ce qui s'est passé à la mutuelle des étudiants? Qui est-ce qui a pris le pouvoir à la mutuelle des étudiants? C'était pas une histoire d'étudiants simplement, la mutuelle des étudiants... gérait un budget, un budget colossal! Quand, à Strasbourg, par exemple, les situationnistes se sont emparés de la mutuelle des étudiants, c'était essentiel et qu'ils ont réclamé ou qu'ils ont instauré ou imposé des règlements budgétaires tout à fait hétérodoxes par rapport à la gestion centralisée d'un budget, ça c'était.... C'était pas dans la tête que ça se passait tout ça, c'était vraiment des actions et

494Cfr. la lezione del 7 gennaio 1986, p. 204 note 1-2. Deleuze e Guattari citano *Operai e Stato* di Tronti, tradotto in francese nel 1977 (Christian Bourgois, 1977, con una *préface* di Yann Moulier), in *Mille plateaux*, p. 589 e nota: «tant que la classe ouvrière se définit par un statut acquis, ou même par un Etat théoriquement conquis, elle apparaît seulement comme "capital", partie du capital (capital variable), et ne sort pas du *plan du capital*. Tout au plus le plan devient-il bureaucratique. En revanche, c'est en sortant du plan du capital, en ne cessant pas d'en sortir, qu'une masse devient sans cesse révolutionnaire et détruit l'équilibre dominant des ensembles dénombrables. (nota: C'est une des thèses essentielles de Tronti, qui a déterminé les nouvelles conceptions de l'"ouvrier-masse" et du rapport avec le travail: "Pour lutter contre le capital, la classe ouvrière doit lutter contre elle-même en tant que capital; c'est le stade maximum de la contradiction, non pour les ouvriers mais pour les capitalistes. [...] Le plan du capital commence à marcher à rebours, non plus comme développement social, mais comme processus révolutionnaire" Cf. *Ouvriers et capital,* p. 322; et ce que Negri a appelé la *Crise de l'Etat-plan*, Feltrinelli [*Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione operaia*, Feltrinelli 1974]».

des actions...
Or, vous me direz: quels étaient les grands groupes? Euh, et bien il y avait, autour de Sartre, un premier groupe... Euh j'oublie dans ma rubrique des événements, j'oublie l'essentiel, euh... je fais un retour en arrière, évidemment, guerre du Vietnam, guerre d'Algérie, euh, où là aussi, là, on comprend mieux ce que veut dire "nouvelles formes de luttes" puisque rien n'était prévu, c'est pas les syndicats qui ont organisé une lutte contre la guerre d'Algérie, et, bien plus, la lutte contre la guerre d'Algérie implique quoi? Ben évidemment des nouvelles formes, à savoir des formes de réseaux, des formes de réseaux qui, par nature, ne pouvaient pas être centralisées. Alors, euh, si vous tenez compte, donc, je dis, d'un premier groupe... euh premier pas dans l'ordre du temps, ils sont simultanés. Je distingue un groupe autour de Sartre très lié au problème de la guerre d'Algérie: qu'est-ce qu'il fallait faire? Qu'est-ce qu'il ne fallait pas faire? Quels réseaux? Comment concevoir un réseau d'aide au FLN? Sous quelle forme? Etc. Bon. Euh... Un groupe qui venait d'une rupture avec le trotskysme et qui était *Socialisme ou Barbarie*. Un groupe qui se dénommait *Situationnisme*. Un groupe d'opposition au Parti communiste centralisé qui s'appelait *La voie communiste* où était déjà, bien avant '68, où était déjà Guattari. Et puis j'en passe...
Mais je crois que c'était les principaux, ça, avant '68, en France. Or je dis que ces groupes avaient ceci en commun et ceci de différent c'est que, de toute manière, ils étaient pris dans ce double problème: production d'une nouvelle subjectivité, qui n'était pas un problème dans la tête, hein, c'est quelque chose qui se faisait, c'est quelque chose qui se faisait, comme s'il y avait émergence d'une nouvelle subjectivité en même temps que constitution de nouveaux rapports stratégiques, c'est-à-dire émergence de nouvelles formes de luttes. Et, encore une fois, vous voyez bien que l'idée d'une lutte qualitative rend compte du lien entre les deux. Or, c'est pour te répondre un peu, je veux dire, concrètement cela traversait et passait par le marxisme, par l'existentialisme et pour les mettre en question tous les deux. Et ça passait à la fois à l'intérieur et à l'extérieur. Ça passait à l'intérieur: c'était toutes les réévaluations du marxisme, aussi bien dans l'École de Francfort que dans le marxisme italien, que dans l'existentialisme sartrien.

Si bien que je crois que la question que tu poses... concrètement la frontière elle est pas, si tu veux, entre ceci, d'une part, par exemple la pensée de Foucault, et d'autre part le marxisme et l'existentialisme, mais la pensée de Foucault ne peut être comprise que dans une agitation intérieure qui a affecté le marxisme, l'existentialisme et l'ensemble de la pensée de cette époque. Alors comment se situe Foucault là-dedans? Avant '68 je crois, je crois..., Foucault n'a pas de... Il a sûrement une pensée politique et des positions politiques, mais elles ne me paraissent pas exprimées... elles ne me paraissent pas exprimées philosophiquement[495].
Après '68, qu'est-ce qui se passe pour Foucault? Et bien, c'est évident, si j'ai fait cette longue parenthèse c'est parce que... euh... on ne peut pas comprendre,... on ne peut même pas poser le problème de la philosophie politique de Foucault indépendamment de ce contexte d'origine et on ne peut pas voir et on ne peut pas se demander quelle est la nouveauté de Foucault si on n'est pas sensible à l'état de la question avant lui. Or l'état de la question avant lui..., je ne peux pas dire que l'originalité de Foucault soit d'avoir introduit le thème des luttes transversales, ni le thème de la production d'un nouveau sujet. Encore une fois c'est les données de ce qu'on a appelé, sous sa forme la plus générale, le gauchisme[496].

495Cfr. la lezione del 7 gennaio 1986, p. 205 nota 2.

496Cfr. la voce "G comme Gauche" in *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, dove Deleuze afferma: «Être de gauche, c'est être par nature – ou plutôt devenir, c'est un problème de devenir. C'est: ne pas cesser de devenir minoritaire. C'est dire que la gauche n'est jamais majoritaire en tant que gauche. Et pour une raison très simple: c'est que la majorité, c'est un truc qui suppose un étalon. Même quand on vote, ce n'est pas tellement la plus grande quantité qui vote pour telle chose... En occident, l'étalon que suppose tout majorité, c'est: homme, adulte mâle citoyen des villes. C'est ça, l'étalon. Or, la majorité est par nature l'ensemble qui, a tel moment, réalisera cet étalon, c'est-à-dire l'image sensée de l'homme adulte, mâle, citoyen des villes. Si bien que je peux dire que la majorité, ça n'est jamais personne. C'est un étalon vide. Simplement, un maximum de personnes se reconnaissent dans cet étalon vide. Mais, en soi, l'étalon est

Ce qu'on a appelé, sous sa forme la plus générale, le gauchisme et dont je ne pense pas que ce soit une histoire finie, doit, il me semble, se définir de la manière suivante: uniquement, le gauchisme est la pratique et la théorie d'un double problème. Alors il y a un gauchisme marxiste et il y a un gauchisme non-marxiste, il y a un gauchisme existentialiste et il y a un gauchisme non-existentialiste, c'est pas... De toute manière le gauchisme est au croisement des deux problèmes: y a-t-il aujourd'hui des nouvelles formes de luttes? Y a-t-il aujourd'hui émergence d'une nouvelle subjectivité? Que ça se fasse dans un contexte marxiste, que ça se fasse dans un contexte existentialiste, que ça se fasse... c'est ça, c'est ça le gauchisme. C'est cette double question avant d'être une réponse à ces questions, mais vous sentez bien que, si je pose, que si on pose ces questions, ces deux questions, la réponse impliquée c'est déjà "oui", même si elle est dure à..., même si elle est dure à accoucher cette nouvelle subjectivité, même si ces nouvelles formes de luttes sont fragiles, et bien oui, il y a une nouvelle forme de luttes. La nouvelle forme de luttes...
Alors, dans quelle mesure est-ce que c'est une nouvelle forme de luttes? C'est pas par hasard, à ce moment-là, que le gauchisme va chercher les grands ancêtres... à savoir: ces grands ancêtres, elle les trouvera sans doute dans la Révolution russe, avant l'écrasement des soviets, avant l'écrasement des conseils ouvriers, car les conseils soviétiques refusaient précisément la centralisation et promouvaient les rapports transversaux d'un conseil local à un autre conseil local, si bien que les théoriciens des conseils ouvriers au moment de la Révolution Russe seront, comme ressuscités par les gauchistes qui dénonceront, au contraire, chez Lénine, l'écrasement des conseils et l'opération de centralisation faite par Lénine.
Bon, je reviens à Foucault: donc, quand on rencontrera le thème chez Foucault, encore une fois, thème qu'il reprend intégralement, et de nouvelles formes de luttes et de la production d'un nouveau type de sujet, on ne se dira pas: c'est ça la nouveauté de Foucault, c'est, au contraire, la marque dans laquelle Foucault s'insère, dans des événements et des courants de pensée qui ont produit, en France, '68 et, dans d'autres pays, d'autres événements à d'autres dates très voisines. C'est vous dire à quel point c'est loin tout ça, c'est loin, c'est loin de discussions de philosophes, c'est au contraire..., c'est les philosophes qui sont en prise avec *[inaudible]*, mais c'est pas des discussions théoriques tout ça. Alors, je reviens à ceci: qu'est-ce qui s'est passé pour Foucault?
Ben, lui, il développe sa philosophie politique après '68, donc il s'insère complètement dans cette, si l'on peut dire, problématique, en appelant "problématique" la soudure des deux problèmes (les luttes transversales, la production d'un nouveau sujet). Mais comment est-ce qu'il le fait? Là aussi ça ne se passe pas dans sa tête. C'est presque..., avec Foucault, c'est l'après '68. Et bien qu'est-ce qu'il se passe? J'ai déjà signalé que sont strictement contemporains le travail de Foucault, *Surveiller et punir*, et l'organisation par Foucault d'un groupe post-'68 qui était le *Groupe Information Prison*, qui a participé très activement au mouvement des prisons qui s'est développé après '68 et qui s'est fait sous forme... Là aussi, comprenez, en prison il est difficile de penser qu'il puisse y avoir un mouvement très centralisé... ça peut se centraliser au niveau d'une maison d'arrêt oui, mais centraliser au niveau de l'ensemble des prisons c'est très difficile. Donc un type de lutte qui, par nature, est plutôt cordon de poudre. Ça commence à Toul et puis ça bondit tout d'un coup à Rouen. Qu'est-ce qui fait que ça a pris ce chemin? Et puis dès que la répression s'abat là, ça saute ailleurs. Bon, ben, le groupe information prison, j'en ai un peu parlé, a, sous l'impulsion de Foucault, développé... et, je vous le disais, à mon avis, c'est, après '68, un des seuls groupes gauchistes qui ait effectivement marché, cas qui n'ait pas réintroduit de centralisation ni de hiérarchie. Euh, les groupes post-'68, du type la GP [=*Gauche Prolétarienne*], rétablissaient son stalinisme, rétablissaient sa centralisation, ça a toujours été un danger, car, là aussi c'est pas affaire de théorie,

---

vide. Alors, les femmes vont compter et vont intervenir dans la majorité ou dans des minorités secondaires, d'après leur groupement par rapport à cet étalon. Mais à côté de ça, il y a quoi? Il y a tous les devenirs qui sont des devenirs minoritaires! Je veux dire: les femmes, ce n'est pas un acquis. Elle ne sont pas femmes par nature. Les femmes, elles ont un devenir femme. Du coup, si les femmes ont un devenir femme, les hommes aussi ont un devenir femme. On parlait tout à l'heure des devenirs animaux. Les enfants, il ont un devenir enfant. Ils ne sont pas enfants par nature. Tous ces devenirs-là sont des devenirs minoritaires».

c'est de la pratique: comment un groupe peut fonctionner sans qu'il y ait des chefs qui se reconstituent, la GP avait ses chefs, c'étaient... bon, tout ça... Dans le cas du GIP, tout le monde savait que c'était Foucault et que les idées venaient de lui. Il se trouve qu'il a su ne pas se conduire en chef, que les Groupes Information Prison qui se sont constitués en province n'étaient pas centralisés à Paris, tout ça... Ce qui avait beaucoup d'inconvénients d'ailleurs, mais il y avait aussi des avantages et, ça, c'est un aspect.
Et Foucault a été au point que l'on retrouve sous sa plume des termes qui étaient chers à... après '68, qui étaient déjà ceux de Guattari avant '68. Par exemple Guattari autour de '68, avant '68, employait le terme "transversalité" pour indiquer le caractère de ces nouvelles luttes, les luttes transversales et on retrouvera, après '68, chez Foucault, le thème des luttes transversales. Euh. Guattari lançait un thème de ce qu'il appelait la micro-politique du désir et, après '68, on retrouve chez Foucault la micro-physique du pouvoir. Je crois que la micro-physique du pouvoir chez Foucault est très différente de ce que Guattari concevait sous le terme «micro-politique du désir», mais il n'y en a pas moins une affinité. Or la micro-politique du pouvoir, Foucault l'a conçue non seulement théoriquement et dans les rapports que je viens de dire avec des courants de pensée précédents, mais il l'a conçue pratiquement en rapport avec le Groupe Information Prison qu'il avait lui-même instauré[497]. Ça c'est un aspect. Or, très curieux... Vous savez, quand quelqu'un renouvelle des problèmes, il les renouvelle à un rythme... Les problèmes s'ils n'ont pas des références et des référents pratiques... euh, c'est pas de bons problèmes... Jamais rien ne se passe dans la tête. Les choses, elles se passent toujours dans le monde y compris les idées. Les idées c'est mondial, c'est pas cérébral. Ou bien c'est cérébral parce que le monde est un cerveau. Mais, à ce niveau, Foucault en restait, il me semble, aux nouvelles formes de luttes. La pratique c'était: le groupe Information Prison, la théorie c'était *Surveiller et punir*. Et il lui a fallu très longtemps, très très longtemps, mais ça en valait la peine, pour arriver à l'autre aspect du problème: production d'une nouvelle subjectivité. Au point que le problème d'une nouvelle subjectivité, il l'aura en même temps que ses derniers livres. C'est-à-dire pas très longtemps avant sa mort. Alors je voudrais insister là-dessus.
Vous me direz: «il a mis du temps quand même, alors que ces deux problèmes, d'après ce que je viens de dire, étaient liés». Il a mis du temps parce que, oui, il lui fallait du temps, sûrement, pour non pas découvrir abstraitement le lien des deux problèmes, ça, euh, il n'y avait pas de mérite à ça, mais pour les organiser d'après sa propre pensée à lui, pour les renouveler et pour les vivre pratiquement aussi bien que les penser théoriquement, pour apporter ce renouvellement des deux

497Sul rapporto fra l'attività del GIP, le nuove forme di lotta e il gauchisme francese, Foucault interviene in *Sexualité et politique*, DEII n. 230, p. 529-530: «En France, entre 1972 et 1974, il y avait des mouvements concernant la prison. Quand Giscard d'Estaing a été élu président et a formé son premier gouvernement, il a réalisé de nombreuses réformes originales, et notamment, il a créé un poste de sous-secrétaire d'État auprès du ministère de la Justice consacré exclusivement aux problèmes de la prison, et il y a nommé une femme. Alors, tout de suite, les gauchistes purs et durs ont critiqué: "Regardez! C'est récupéré par le système!" Mais je ne le pense pas. Cela prouve que ce problème a été reconnu important à un certain niveau de l'imaginaire du gouvernement. Une différence entre les mouvements révolutionnaires et les luttes contre le pouvoir quotidien, c'est précisément que les premiers ne veulent pas réussir. Que signifie réussir? Cela signifie qu'une demande, n'importe quelle demande, une grève par exemple, est acceptée. Or, si la demande est acceptée, cela prouve que les adversaires capitalistes sont encore très souples, ont plusieurs stratégies et sont capables de survivre. Les mouvements révolutionnaires ne le veulent pas.
Deuxièmement, conformément à une vision tactique déjà présente chez Marx lui-même, on a l'idée que la force révolutionnaire est d'autant plus importante que le nombre de mécontents augmente. Si la demande est acceptée, c'est-à-dire si l'on réussit, cela implique que la potentialité révolutionnaire diminue. Tous les mouvements de l'extrême gauche, des années 1967 à 1972 en France, suivaient ce schéma. En somme, tout est fait pour ne jamais réussir. La théorie est que, si une personne est arrêtée, il y aurait dix manifestants, si cinq personnes sont arrêtées, on aurait trois cents manifestants et ainsi on arriverait à mobiliser cinq cent mille personnes. Mais tout le monde sait comment cela a entraîné un résultat catastrophique. Par contre, la lutte contre le pouvoir quotidien a pour but de réussir. Ils croient vraiment gagner. S'ils pensent que la construction d'un aérodrome ou d'une centrale électrique à tel ou tel endroit est gênante, ils l'empêchent jusqu'au bout. Ils ne se contentent pas d'un succès comme les extrêmes gauches des mouvements révolutionnaires qui se disent: "Nos mouvements ont avancé de deux pas, mais la révolution a reculé d'un pas". Réussir, c'est réussir».

problèmes dans une période qui n'était pas particulièrement favorable puisqu'on avait déjà commencé à entrer dans le désert actuel, dont on n'est pas sorti, donc... et fonder historiquement ce problème: les luttes politiques et sociales d'une part, d'autre part la production d'un nouvelle subjectivité. Tout ça, oui, pour arriver à innover et à dire quelque chose d'important, il lui a fallu très longtemps. Mais je peux dire que toute sa philosophie politique sous son double aspect, les nouvelles formes de lutte qui trouve une expression dans *Surveiller et punir* et l'autre problème – production de subjectivité – qui trouve une expression dans un des livres de la fin, *L'usage des plaisirs*, et ben découle de... je ne dis pas que ça s'y réduit, mais trouve son principe concret dans cette histoire au moment de '68, si bien que la vraie question, enfin que l'une des questions ce serait, vous voyez, si l'on veut bien comprendre, c'est tous ces groupes, là, dont je viens de parler, l'École de Francfort, le marxisme italien, le jeune Lukács... comment est-ce qu'ils ont conçu et les nouvelles luttes et la production de subjectivité? Et c'est seulement si on comprend...
Par exemple, c'est à ce niveau que *Socialisme et barbarie*, c'était pas la même chose que le situationnisme etc. C'était pas la même évaluation, c'était pas la même, euh, la même conception de ce que signifie être sujet... euh... c'était une époque riche en ce sens que ça fourmillait, oui c'était assez fourmillant tout ça. Bon, et bien c'est presque ça, alors, j'ai peut-être l'air de pas répondre à ta question, mais, pour moi, j'y réponds en disant: il n'y a pas lieu de confronter la pensée de Foucault avec d'une part le marxisme, d'autre part l'existentialisme. Il y a à voir toute une... à la lettre, le mot et commode, toute une micro-agitation qui se produit dans le marxisme, qui se produit dans l'existentialisme et la pensée de Foucault ne sera jamais indépendante ni séparable de tout ce qui s'est passé ainsi comme renouvellement ou réinterprétation du marxisme, développements de l'existentialisme, même si le contexte propre à Foucault est très différent de celui du marxisme et de celui de l'existentialisme.
Si bien que, lorsque je considère les structures théoriques, je peux dire Foucault est très loin du marxisme, très loin de l'existentialisme, mais si je considère les micro-structures, c'est-à-dire toute cette agitation qui renouvelait le marxisme du dedans ou qui développait l'existentialisme, je dirai, à ce moment-là: Foucault s'enracine dans toute cette agitation.[498] Et il en tirera de nouveaux effets à sa manière. Si bien que, après le changement de semestre, on retrouvera cela et, donc, je suis content d'avoir pu le préparer, parce que je demande à ceux... Il y en a parmi vous qui connaissent cela particulièrement bien je crois, ces courants de marxisme Italien, je sais qu'il y en a qui connaissent bien l'École de Francfort, peut-être est-ce qu'il y en a qui connaissent bien Lukács, on fera une ou deux séances autour de Foucault, mais centrées sur ces thèmes qui sont communs à toute cette époque et dans lesquels Foucault est pris.

Question: *[inaudible]*.
Deleuze: Oui, oui, il y a le manifeste[499], oh, ben Eric connaît ça mieux que moi... Et qu'est-ce que c'est les dates Eric? Les dates, les grands manifestes, les grandes organisations autour de... précédant l'autonomie... Le livre de Tronti, c'est quelle année, tu te rappelles?
Réponse: *[inaudible]*
Deleuze: Oh oui! Bien avant! C'est '66 Tronti, alors, *Operai* c'est quand?[500] Alors qu'est-ce qu'il y a avant '68?
Réponse: *[inaudible]*
Deleuze: C'est après '68 alors; et qu'est-ce que c'est les grandes dates après '68?

498 Per la ricostruzione del complesso rapporto con la tradizione marxista ed esistenzialista restano fondamentali le due lunghe interviste "italiane" di Fontana-Pasquino e Tombadori, *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192; *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 281.

499 Deleuze si riferisce al gruppo politico italiano "Il Manifesto", fondato da alcuni fuoriusciti o espulsi dal PCI, che diede vita nel 1969 a un periodico, e poi nel 1971 a un quotidiano, ambedue con lo stesso nome del gruppo.

500 Bisogna tenere presente che *Operai e capitale*, pubblicato nel 1966, comprende gli scritti pubblicati da Tronti su "Classe operaia", la rivista che fra il 1964 e il 1965 ha costituito un momento di grande elaborazione teorica e militante nell'operaismo italiano.

Réponse: *[inaudible]*
Deleuze: Et dans ces groupes... moi j'ai le sentiment qu'il y en avait déjà qui étaient très en rapport avec Sartre... il devait déjà y avoir des sartriens. D'ailleurs Tronti il doit connaître Sartre, hein?
Réponse: *[inaudible]*
Deleuze: Oui, chez les situationnistes, puisque, quand ils ont pris, par un coup étonnant, quand ils ont conquis la mutuelle de Strasbourg, les situationnistes, il y avait des italiens. Il y avait le courant italien, comme on disait, oui, oui.
Question: Est-ce que la pensée politique de Foucault et principalement l'idée de la politique comme l'"art du cynisme" et non pas comme l'art du mensonge, non pas comme l'idéologie, la phrase qu'il a dit n'est pas très liée à une situation conjoncturelle de l'Europe, c'est-à-dire l'engagement de la classe ouvrière avec l'impérialisme, parce qu'à partir de ça, euh, on devient cynique, c'est-à-dire on n'a plus de raison de lutter? La question de la lutte des classes est supérée mais c'est une superation qui n'a pas seulement au niveau intellectuel, mais c'est supéré par la conjoncture, la classe ouvrière elle-même engagée dans l'impérialisme et, à partir de cela, on a une conception de la politique comme l'art du cynisme: on voit tout ce qu'on peut voir, mais on ne fait rien parce qu'on n'a pas l'intérêt de changer...
Deleuze: Cette position, ça n'a jamais été celle de Foucault. Je veux dire, ce que tu dis là, à la fois sur cynisme et aucune raison d'agir, n'a jamais été la position de Foucault[501].
Interlocuteur: Non, mais l'idée qu'il fait de la politique toujours comme... les politiciens ne sont pas des mensongers, ils ne mentent pas, ils disent la vérité...
Deleuze: Oui.
Interlocuteur: C'est vrai mais on ne peut pas expliquer ça à partir de l'engagement de la classe ouvrière avec l'impérialisme parce que, dans un pays comme le Brésil par exemple, où les politiciens ne disent pas tout ce qu'ils disent ici par exemple, je ne pense pas qu'on doit comprendre la politique de la même manière. Je pense que dans des pays comme le Brésil, les foyers de résistance ils sont beaucoup plus évidents. On ne voit pas tout ce qu'on peut voir, c'est-à-dire les notions d'idéologie, elles ont quelque chance d'exister tandis qu'en France, en Europe, des notions comme celle de l'idéologie parce que on ne voit l'interêt de changer.
Deleuze: J'ai peur que cette formule qui n'est pas une formule littérale de Foucault, que cette formule que je proposais pour rendre les choses plus claire «à une époque on voit toujours ce qu'on peut voir et on dit toujours tout ce qu'on peut dire» n'entraîne, là, des malentendus très graves, parce que, en tout cas dans mon esprit, et à coup sûr dans la pensée de Foucault, euh..., c'est valable toujours et partout.

Je veux dire: il n'y a pas deux sortes de politique, une où on dirait pas et une où on ne dirait pas. Si je prends des exemples récents, je peux les prendre aussi bien en France que dans n'importe quel autre pays d'un autre continent. Je dis: prenez la plateforme électorale de... aujourd'hui... qui a paru intégralement, on peut la lire et bien je vous assure que Chirac et Lecanuet disent tout... ils disent tout. On ne peut pas dire: c'est des menteurs et des hypocrites qui font des promesses qu'ils ne tiendront pas. Ils font des promesses et les tiendront. Il n'y a qu'à lire le texte: ils disent tout. On ne

501 La discussione fra Deleuze e l'interlocutore che interviene sembra essere viziata da alcuni malintesi. In primo luogo, Deleuze ha ragione nel dire che non è reperibile, nel *corpus* dei testi foucaultiano, un'affermazione sulla politica come cinismo contrapposta alla politica come menzogna; in VS, p. 125, Foucault usa l'espressione «cynisme local du pouvoir» come effetto di «celle de tactiques souvent fort explicites au niveau limité où elles s'inscrivent, qui s'enchaînant les unes aux autres, s'appelant et se propageant, trouvant ailleurs leur appui et leur condition, dessinent finalement des dispositifs d'en semble». Né questa affermazione sarebbe compatibile con il pensiero di Foucault, perché reintrodurrebbe un forte soggettivismo nell'analitica del potere. È possibile che l'interlocutore abbia un'eco distorta delle lezioni di Foucault sulla *parrhesia* e sullo stile di vita del filosofo cinico, cioè dei due corsi del 1982-1983 e 1983-1984 accomunati dal titolo *Le gouvernment de soi et des autres*: in questo caso, l'argomento corretto sarebbe la contrapposizione fra una politica della verità, cioè della *parrhesia*, contrapposta all'impossibilità dei governanti di "dire tutto senza nulla nascondere". Ignorando questi temi, che compaiono solo per accenni nelle interviste del periodo, Deleuze fraintenderebbe il suo impreciso interlocutore sul significato della parola "cynique".

pourra pas dire: ah, on s'est fait avoir. Quand ils parlent de libéralisme, ils expliquent très bien ce que c'est que le libéralisme, ils disent tout. Alors, est-ce que c'est le propre de pays cyniques? Mais il n'y a aucun cynisme à dire tout... Cette notion de cynisme, personnellement, je ne la comprends absolument pas, il n'y a pas de cynisme. On dit tout ce qu'on peut dire, mais il n'y a pas de cynisme.
Or je demande: en Afrique du Sud, est-ce qu'ils mentent?[502] Ils ne mentent pas du tout. Est-ce qu'ils trompent? Est-ce que l'apartheid consiste à dire..., à cacher? Mais ils ne cachent rien. C'est très simple: c'est pas par cynisme qu'on dit tout, c'est parce qu'on ne peut pas faire autrement. Mais qu'est ce que vous voulez qu'ils cachent... il n'y a rien à cacher.
Il n'y a jamais rien à cacher, il n'y a rien derrière un rideau, mais jamais rien. Ils le disent. Simplement, vous me direz: ils le disent à qui? Ça, ça commence à être le problème intéressant. Une fois dit qu'ils ne cachent rien, à qui le disent-ils? Je réponds: à ceux qui prennent la peine de lire. Alors c'est très rare, c'est là-dessus qu'ils jouent.
Je prends un autre exemple: le Chili[503]. Vous ne direz pas que Pinochet cache quoi que ce soit. Il n'a jamais rien caché. Jamais rien. Quand il dit: je défends la civilisation chrétienne, il ne cache pas si on lui demande «comment définissez-vous la civilisation chrétienne?». Et bien la définition qu'il donne, les définitions qu'il donne de la civilisation chrétienne sont parfaitement limpides. Elles font froid dans le dos, mais, bon, il cache rien.
Euh, alors c'est pas du tout un principe qui vaut pour la vieille Europe, c'est un principe absolument de politique universelle, ils ne cachent rien parce qu'ils ne peuvent rien cacher, ils n'ont aucune raison de cacher. Alors, encore une fois, si je pose la question: oui, mais, à qui le disent-ils? Je réponds: à ceux qui savent lire. Alors, là-dessus, dans une civilisation ça veut dire quelque chose, tout le monde ne sait pas lire. Alors, là, tu pourrais me dire: «ah ben oui, mais justement, dans les pays dits du tiers-monde, il y a beaucoup de gens où c'est à la lettre qu'ils ne savent pas lire, alors, évidemment, quelque chose leur est caché, ou bien ils n'écoutent pas le discours, ils ne peuvent pas l'écouter le discours, le discours dominant.»
C'est pourquoi, on a vu ce point, tout à fait au début de l'année, quand on s'est intéressé à ce que Foucault appelait un énoncé, on a vu que celui qui prononçait l'énoncé, c'est-à-dire le sujet... *[coupure]*

Et ceux à qui s'adressait l'énoncé étaient des variables de l'énoncé lui-même. Il va de soi que si je dis: «Je décrète la mobilisation générale», je suis fou. Je suis fou, parce que seul le président de la République a le pouvoir de dire «Je décrète la mobilisation générale». "Je décrète la mobilisation générale" est un énoncé qui a pour variable intérieure le président de la République qui est seul habilité, si bien que si moi je dis «Je décrète la mobilisation générale», c'est une proposition vide qui n'entraîne aucune conséquence, sauf celle de me faire enfermer si je me ballade sur les boulevards en hurlant «Je décrète la mobilisation générale». Donc, en ce sens, je dis que le fait que les énoncés où ce qui est dit ne soit dit qu'à certains destinataires n'est pas du tout une limitation de l'énoncé, ça renvoie à des variables intérieures à l'énoncé parfaitement déterminables. A qui ceci s'adresse-t-il? C'est une variable intérieure de l'énoncé selon Foucault. Bon. Alors, bien, on en finit avec cette longue parenthèse. Mais, encore une fois je voudrais que vous n'oubliez pas parce que ça se trouvera à la fin de... pour la fin de notre recherche on aura à revenir sur ces points quand on abordera la question «qu'est-ce que c'est qu'une nouvelle subjectivité?». Alors là-dessus...

Question Comtesse: Il y a au moins une chose que tous les partis politiques, sans aucune exception, tous les syndicats sans aucune exception cachent actuellement à tout le monde c'est que le chômage est un problème et que la technologie nouvelle va produire de nouveaux travailleurs et augmenter le

502Nel 1986 in Sud Africa era ancora in vigore l'*apartheid* (abrogato nel 1991), il capo del governo era Pieter W. Botha, convinto sostenitore della segregazione razziale, e Nelson Mandela era ancora carcerato.

503Nel 1986 il Cile era governato da una giunta militare con a capo Augusto Pinochet, insediatasi con il *golpe* dell'11 settembre 1973 e l'assassinio del presidente Salvador Allende.

nombre de travailleurs. C'est la chose la plus masquée par tous les syndicats et tous les partis politiques actuellement.
Deleuze: J'ai peur Comtesse que tu ne fasses le coup de «Je décrète la mobilisation générale» *[rire]*. Peut-être, je veux bien.
Comtesse: Ce qu'on ne dit pas c'est que presque tous les travailleurs vont être complètement éliminés dans les années prochaines et en l'an 2000 il ne restera que à peu près 10% de travailleurs qui travailleront encore avec l'informatique et la bureautique et en général la technologie nouvelle. Ce que personne ne dit actuellement c'est ce que deviendront justement tous les gens qui ne travailleront plus...
Deleuze: Ça, parce qu'ils ne savent pas... Quand tu dis: personne ne le dis, écoute, tu exagères, hein,
Comtesse: Edmond Maire a déclaré que les technologies allaient produire *[inaudible]* ...baratin absolu.
Deleuze: Ben tu vois, tu le dis. Alors, écoute, moi je vais te dire, je vais te répéter un discours que tout le monde entend, par exemple, dans la bouche de Raymond Barre[504]. Le discours de Raymond Barre depuis le temps où il était, déjà à la fin de son moment de premier ministre, mais à plus forte raison, maintenant, le discours a pris de plus en plus d'ampleur. Ça consiste à nous dire: vous savez, l'idée d'un statut, d'une garantie statutaire du travail est une chose qui renvoyait à un certain moment du capitalisme et Barre rajoute: «Moi qui ne fais pas de démagogie, je vous dis: le statut, la garantie statutaire du travail est une chose appelée de plus en plus à être remaniée et mise en question et il faudra concevoir de donner de plus en plus d'importance: au travail premièrement partiel, deuxièmement intérimaire, troisièmement à toutes les formes de travail sans statut et il y aura une flexibilité de l'emploi qui fera que la notion même de statut qui garantit, sera une notion pour certains privilégiés et ces privilégiés auront intérêt à fermer leur gueule parce qu'ils seront de moins en moins nombreux». Accordes-moi Comtesse que c'est le discours de Raymond Barre, que je n'ajoute rien.
On ne peut pas demander à quelqu'un de mieux dire tout. Alors, quand tu fais cette découverte importante, moi je crois que tu n'es pas le seul. On peut juste dire que Raymond Barre prend les devants, c'est-à-dire qu'il nous prépare, oui, ah ben tout le monde comprend très bien ce qu'il veut dire. Il veut dire: les syndicats... hein, les syndicats, arrêtez de faire chier parce que vous militez pour un travail garanti par un statut or vous êtes déjà démodés, vous êtes déjà démodés dans le capitalisme actuel.
Et là je rejoins mes thèmes: s'il y a eu une réinterprétation importante du marxisme en Italie, c'est pourquoi? C'est parce que, de tous les pays européens, avant '68 même, l'Italie était précurseur. Elle était précurseur avec et parce qu'un très vaste secteur de marché noir était intégré à son économie bien avant la crise actuelle. La crise italienne... ce qui a fait que l'Italie a été très importante dans toute cette histoire que j'essaie de retracer, c'est que un très vaste secteur... était vraiment, faisait partie de son économie et que, déjà, les formes de travail partiel, de travail intérimaire s'affirmaient en Italie bien avant qu'elles n'apparaissent dans les pays européens et ça a été, je crois, c'est ce secteur, ce secteur très curieux dans l'économie italienne, dont l'économie italienne avait besoin pour des raisons propres à l'Italie avant que ça ne passe dans les autres pays d'Europe. Euh, c'est ça qui a fait que, en Italie, il y avait tous les ferments pour une espèce d'agitation ou d'autonomie, vous comprenez, pour la découverte d'un nouveau secteur d'autonomie. Bon. Enfin on retrouvera tout ça. Et bien nous revenons à notre problème...

Oh la la, on revient à notre problème et, notre problème, c'est quoi? Si vous vous rappelez... Alors revenez à notre problème, c'est donc: on a défini ces rapports de pouvoir selon Foucault et notre

504Ex capo del governo (1976-1981), politico di orientamento centrista e gaullista, Barre nel 1986 si presentava come alternativo, nel campo del centro-destra, alla leadership di François Chirac, e contrario alla cosiddetta "coabitazione" fra il presidente socialista Mitterand e il governo gaullista di Chirac. Nel 1988, presentatosi alle elezioni presidenziali, fu superato da Chirac al primo turno, e non riuscì ad accedere al ballottaggio.

question c'était: bon, ils sont fluents, ils sont ponctuels, multi-ponctuels, ils sont diffus etc. etc. et bien: comment vont-ils se fixer? Comment vont-ils se fixer ces rapports de pouvoir extraordinairement mobiles, extraordinairement diffus? Comment vont-ils se fixer, se globaliser? Ce qui revient à dire: eux qui n'ont pas de forme, comment vont-ils prendre forme? En effet le pouvoir va d'un point à un point, il va de tout point à tout point, mais en lui-même il est informel, le rapport de pouvoir est informel. Et bien, comment va-t-il prendre forme, c'est-à-dire comment va-t-il se fixer et se stabiliser? Ou bien: il est stratégique, mais comment va-t-il se stratifier? Ou bien comment va-t-il s'actualiser, puisque les rapports de pouvoir en eux-mêmes émergent, s'évanouissent?
Donc, à la limite, ce sont des virtuels. Comment vont-ils s'actualiser? Cela revient au même. Comment vont-ils prendre forme? Comment vont-ils se stratifier? Comment vont-ils s'actualiser? C'est donc le passage, on en était là, la dernière fois, c'est le passage du moléculaire au molaire.
Et la première réponse de Foucault c'est: et bien oui, les rapports de pouvoir sont informels, mais ils s'intègrent dans des formes. Les formes, les grandes formes sociales sont des intégrations des rapports de pouvoir multiples. En d'autres termes, la première réponse de Foucault – et j'insiste là-dessus: ce n'est que la première réponse, on verra pourquoi – la première réponse de Foucault consiste à nous dire: l'actualisation c'est une intégration. C'est une intégration. Les rapports de pouvoir sont des rapports, si l'on peut dire, moléculaires, de micro-rapports, qui s'intègrent dans des formes globales, intégration globale. Et ces formes sociales d'intégration, c'est ça qu'on appelle des institutions. D'où le renversement opéré par Foucault ce n'est pas l'institution qui explique le pouvoir, c'est le pouvoir qui explique l'institution dans la mesure où les rapports de pouvoir s'intègrent dans des institutions. Dès lors, quel est le rôle de l'institution? Ce n'est pas du tout de produire du pouvoir, c'est de donner au pouvoir le moyen de se reproduire. Dans l'institution le pouvoir se reproduit, c'est-à-dire il se stratifie, il devient stable et fixe. C'est donc un passage du micro au macro, d'après ce qu'on a vu, ou du moléculaire au molaire[505].

Et j'invoquais, parce que ça me semblait particulièrement intéressant et surtout très beau dans le texte de Foucault, j'invoquais la fin de *La volonté de savoir* où Foucault invoque ce qu'il appelle une sexualité sans sexe. Une sexualité sans sexe, je disais, eh ben c'est ça, une sexualité moléculaire. Si j'essaie de définir la sexualité comme ensemble de rapports de pouvoir, comme ensemble de rapports de forces, au pluriel, je dirais: c'est la sexualité moléculaire. Et on en était là et je me prenais les pieds, la dernière fois, parce que, euh... alors je ne me retrouvais plus dans ma combinatoire. Je disais: ben oui, on va s'aider, pour essayer de comprendre, hein, on va prendre des risques qu'est-ce que ça veut dire une sexualité sans sexe, une sexualité moléculaire, les amours moléculaires. Alors nous avons des amours moléculaires? Oui, sûrement on a des amours moléculaires, mais qu'est-ce que c'est? Ce qu'on voit, c'est des amours globales, mais, les amours

505In *Foucault*, p. 83, Deleuze richiama questo passo di *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1056: «L'exercice du pouvoir consiste à "conduire des conduites" et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du "gouvernement". Il faut laisser à ce mot la signification très large qu'il avait au XVIe siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des États; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes: gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas simplement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus. Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments): mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement», e commenta: «Si l'on cherche dès lors à définir le caractère le plus général de l'institution, État ou altre, il semble qu'il consiste à organiser les rapports supposés de pouvoir-gouvernement, qui sont des rapports moléculaires ou "micro-physiques", autour d'une instance molaire: "le" Souverain, ou "la" Loi, pour l'État, le Père pour la famille, l'Argent, l'Or ou le Dollar pour le marché, le Dieu pour la religion, "le" Sexe pour l'institution sexuelle».

moléculaires, elles sont peut-être nécessairement inconscientes. Comme je vois en gros qui j'aime, mais ce que j'aime dans qui j'aime, ça c'est déjà plus obscur, c'est du moléculaire «ce que j'aime dans qui j'aime». Qui j'aime: ça c'est du molaire. C'est une personne et une personne c'est une instance molaire. Mais qu'est-ce que j'aime en elle? Ce geste minuscule? Ce geste minuscule? Ah bon, c'est ça que j'aime, tiens! Peut-être, peut-être que c'est autre chose, mais vous voyez que ce n'est pas le même domaine. Des micro-amours. Dans nos amours molaires, il y a toujours du moléculaire. Une petite mèche, hein, cette petite mèche! En d'autres termes, c'est toujours des traits, c'est pas des formes. Les formes ça fait partie de l'amour molaire: ah, elle est belle! Comme elle est belle! Elle a le nez grec! Bon, ça c'est des formes. Mais les traits dynamiques... ah, oh, quand elle... quand elle euh... *[rires]* ah je ne suis pas en forme... quand elle rejette ses cheveux en arrière c'est formidable, ça c'est pas une forme, ça c'est moléculaire. Ou bien: oh, quelle manière elle a de hausser les épaules! Ah bon, tiens... Et l'autre il voit rien, il dit: ah bon, elle hausse les épaules? Ça, ce sont nos amours moléculaires.

Et je disais: bon, ben aidons-nous de tout ce que nous pouvons pour comprendre cette sexualité sans sexe. Et je disais: il me paraît évident que – il ne le dit pas, mais tant pis – c'est évident qu'il pense à Proust, car Proust est vraiment celui qui a fait un tableau des amours moléculaires et que, sinon on ne peut pas comprendre Proust, alors c'est parfait comme ça on risque de comprendre et Proust et Foucault: c'est plus qu'on en demande. Et je disais: voyez ce qu'il fait, Proust, et c'est avant tout dans *Sodome et Gomorrhe*. Et je partais avec mes... voilà... Ma combinatoire, pour arriver au seuil... si on s'enfonce dans les amours moléculaires, là, ça va être terrible. Mais si on s'en tient au seuil, hein, au seuil moléculaire *[inaudible]*.

Si je prends des instances molaires, j'ai: homme et femme. Mais, enfin, pour me réserver le droit, ou plutôt pour réserver un droit à toutes les anomalies, je dois dédoubler puisque le rapport amoureux peut être: homme-homme, femme-femme autant que homme-femme. Donc j'ai deux hommes: H1 et H2, j'ai deux femmes, F1 et F2. Et puis, le seuil moléculaire, c'est tout simple, c'est que, là, si je dis: j'en reste à une macro-sexualité, ça revient à dire: et bien oui, il y a centralisation sous la forme de tel ou tel sexe, homme-homme, femme-femme. Comment je passe au seuil moléculaire? Je supprime la centralisation. Vous voyez, en même temps que vous me suivez, il faut que vous vous disiez que ce qui nous intéresse au niveau du problème où on est actuellement, c'est le chemin inverse: comment la centralisation naît? Moi je suis forcé de prendre dans l'autre sens. Et bien chacun a les deux sexes à la fois. Vous direz: «alors, c'est encore des sexes?» – non, appelons ça des pôles. Chacun a les deux pôles. En effet il n'a qu'un seul sexe, mais il a deux pôles.

Pôle homme et pôle femme. H1, l'homme, a deux pôles, petit h et petit f. H2 a deux pôles, petit h et petit f. – Foucault a deux pôles, petit f, petit h. J'obtiens le sexe global de quelqu'un en vertu du pôle prévalent. Et encore, il faut d'autres opérations, mais peu importe, il ne faut pas trop compliquer. Alors la dernière fois je cherchais les combinaisons possibles et, je ne sais pas ce qu'il me prenait, j'en voulais sept, je ne sais pas pourquoi. C'est évidemment pas sept. D'ailleurs j'ai oublié la règle. Ce n'est pas difficile: avec quatre termes dont chacun est divisé en deux, euh, je ne me souviens plus de la règle, toute simple euh... si bien que j'ai dû refaire empiriquement. Or c'est bien évident que, si je pars d'un terme, j'aurai quatre rapports, si je prends le second j'en aurai trois, si je prends le troisième j'aurai deux rapports et si je prends le dernier je n'aurai plus qu'un rapport puisque les autres sont couverts. Euh. C'est bien que j'ai dix rapports possibles qui vont être les rapports de force ou les rapports de pouvoir dans la micro-sexualité, alors j'ai bien fait ma liste, cette fois-ci.

Je donne... parce que je ne vais pas recommencer, ça nous prendrait une demi-heure. Euh... je pars de H1h, j'aurai: H1h en rapport avec H2h (un). En rapport avec H2f (deux). En rapport avec F1f. Et en rapport avec F1h. Voilà mes quatre rapports. Il n'y a pas lieu de dire F2f et F2h puisque c'est la même chose du point de vue de H1h. D'accord, quatre rapports. Hein? Avec H2h, H2f, F1f F1h. Bon, quatre rapports. Quatre micro-rapports. Je passe à Foucault, F1f. Cette fois j'ai trois rapports, forcément puisqu'il y en aurait quatre en droit, mais il y en a un qui est pris par ma série précédente. Donc je ne peux en avoir que trois. Donc F1f sera en rapport avec H1f, F2f, F2h. Quant au rapport

F1f-H1H, il est pris dans la série précédente. Donc je n'en ai que trois. Ça m'en fait sept: 4+3=7. Si je prends maintenant H1f, pour la même raison j'en aurai plus que deux puisque, en droit il y aura quatre rapports, mais l'un sera pris dans la série H1h, et l'autre sera pris dans la série F1f. Donc pour H1f j'aurais: H2f et F1h. C'est des exercices pratiques, c'est un cours de sexologie. Je ne vois pas quel usage vous pouvez en faire, mais... on ne sait pas *[rires]*. Et enfin, si je prends F1h, je n'ai plus qu'un seul rapport avec F2h. Donc j'ai dix rapports, dix rapports moléculaires.
C'est ça qui définit la série des amours moléculaires. D'où les textes extraordinaires de Proust dans *Sodome et Gomorrhe* où il dit: mais vous savez "homosexualité" ça veut pas dire grand-chose, parce qu'un homme peut trouver avec une femme les plaisirs qu'il attend d'un autre homme[506]. En effet prenez la combinaison H1h en rapport avec F1h. Et ben oui. A ce niveau il y a une sexualité moléculaire qui n'est plus ni homosexuelle ni hétérosexuelle. Il y a une multiplicité de rapports. Il y a une multiplicité de rapports. C'est une micro-sexualité. Bien.
Je demande, si vous m'accordez ça, cette micro-sexualité, je demande... et vous voyez notre jonction avec le problème de Foucault, comment s'intègre-t-elle, cette micro-sexualité ? Elle s'intègre de deux façons. De deux façons. Je dirais: il y a une intégration... mettons, comme ça... elle s'intègre d'abord verticalement en deux séries homosexuelles. Série homosexuelle... Il y a un appareil qui va éclater hein? Il bourdonne... c'est pas normal... je ne sais pas lequel c'est... ça va sauter.... Euh. C'est la série HH, la série HH est globalement homosexuelle mâle. Et puis vous avez une autre série homosexuelle FF. Or, parmi mes dix combinaisons, ces deux séries s'appuient sur six combinaisons. Six sur les dix. En effet trois pour HH, trois pour FF. Et puis j'ai une autre intégration, une intégration que je dirais cette fois-ci horizontale. Cette fois-ci c'est les quatre séries subsistantes, les séries qui s'intègrent dans les amours hétérosexuelles. C'est-à-dire dans la série H F. Bien.

En quoi ça concerne Proust? Ça concerne Proust parce que je vous disais: si vous prenez le schéma des amours dans *Sodome et Gomorrhe*, peut-être est-ce que vous comprendrez dès lors le cheminement de Proust. Il y a quelques homosexuels notoires dans *A La Recherche du temps perdu* et puis il y a des amours hétérosexuelles, par exemple: le narrateur et Albertine, le narrateur et Gilberte. Il part, c'est ça qui fait toute la conception, il part d'une espèce d'ensemble, ensemble constitué par les amours hétérosexuelles. Et puis, de ces amours hétérosexuelles, il dégage avec angoisse et horreur deux séries homosexuelles. Le narrateur aime Gilberte et puis il aime Albertine. Il va s'apercevoir que, sûrement, sûrement, sûrement, Albertine est coupable, elle a aimé et elle aimera d'autres femmes. Il extrait d'un amour hétérosexuel une série homosexuelle. Et de l'autre côté, c'est la même extraction. Charlus, série homosexuelle. Comme Albertine renvoie en secret à d'autres femmes, Charlus renvoie en secret à d'autres hommes. Et vous vous rappelez que l'idée que Charlus est homosexuel, si évidente qu'elle soit, n'est que découverte peu à peu par le narrateur de la Recherche, il ne se le donne pas: Charlus est bizarre, il a l'air d'un fou, et c'est bien plus tard que le narrateur comprend: ah, le secret de Charlus, c'était cela. Quitte à s'apercevoir que le secret de Charlus n'est pas cette homosexualité... enfin peu importe.
Donc, il extrait de l'ensemble des amours hétérosexuelles deux séries homosexuelles, et, là, *[inaudible]* de Proust sur la faute, la culpabilité, culpabilité originelle des amours a priori coupables, coupables a priori. Coupables a priori, pourquoi? Parce qu'Albertine renvoie

506Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe I*: «Pour les uns, ceux qui ont eu l'enfance la plus timide sans doute, ils ne se préoccupent guère de la sorte matérielle de plaisir qu'ils reçoivent, pourvu qu'ils puissent le rapporter à un visage masculin. Tandis que d'autres, ayant des sens plus violents sans doute, donnent à leur plaisir matériel d'impérieuses localisations. Ceux-là choqueraient peut-être par leurs aveux la moyenne du monde. Ils vivent peut-être moins exclusivement sous le satellite de Saturne, car pour eux les femmes ne sont pas entièrement exclues comme pour les premiers, à l'égard desquels elles n'existeraient pas sans la conversation, la coquetterie, les amours de tête. Mais les seconds recherchent celles qui aiment les femmes, elles peuvent leur procurer un jeune homme, accroître le plaisir qu'ils ont à se trouver avec lui; bien plus, ils peuvent, de la même manière, prendre avec elles le même plaisir qu'avec un homme».

nécessairement à d'autres femmes. C'est l'abominable prophétie: chaque sexe mourra de son côté, les sexes sont séparés. Et je disais, simplement, c'est une faute du lecteur, une faute inexcusable, tout à fait inexcusable, de s'en tenir à ça. C'est notre goût du tragique, je le disais la dernière fois, il faut toujours que... alors que pour les grands auteurs, généralement, le tragique c'est toujours un mauvais moment à passer et il nous faut aborder à des rivages beaucoup plus joyeux.
On se dit: ah ben oui, ce que Proust appelle "la race maudite"[507] – en fait il y a deux races maudites, la race de Sodome et la race de Gomorrhe, la race de l'homosexualité masculine, la race de l'homosexualité féminine[508] – et, vous voyez, l'ensemble des amours hétérosexuelles se décompose suivant ces deux séries maudites. Mais, mais, mais... je vous disais: Proust, il n'en reste pas là. La culpabilité, encore une fois, il en fait son affaire. Il en fait son affaire, sous quelle forme? Il s'aperçoit que ces deux séries, c'est pas le dernier mot de la sexualité et que ces deux séries baignent dans une espèce d'ensemble, de multiplicité d'une tout autre nature que l'ensemble des amours hétérosexuelles dont on était parti, à savoir: dans une sorte de sexualité moléculaire où il n'y a plus de sexe à proprement parler mais où il y a des pôles, où il n'y a plus deux séries, mais dix rapports d'un pôle à un autre, c'est-à-dire d'un point à un autre. Dix rapports d'un point à un autre. Où, là, ce ne sont plus les deux formes homme et femme qui sont en rapport, soit pour s'unir, soit pour se séparer, mais où toutes sortes de rapports se tendent entre des points, le point h et le point f qui est aussi bien contenu dans la grande forme H que dans la grande forme F. Et que, là, vous avez dix rapports qui constituent la sexualité moléculaire. Bien. Alors, je dis... je passe à Foucault.
La sexualité sans sexe c'est cette sexualité polaire, c'est l'ensemble des dix rapports qu'on vient de voir, c'est ça la multiplicité moléculaire, l'ensemble des rapports de forces ou de pouvoir qui définissent une sexualité moléculaire. Là-dessus, question.., mais vous voyez: c'est comme un virtuel, avec chaque fois la question la plus simple, la question la plus simple de la sexualité moléculaire c'est, non pas, par exemple, un homme aime une femme, mais, un homme aimant une femme, quel pôle de lui-même est en rapport avec quel pôle de la femme? Est-ce mon pôle masculin qui est en rapport avec le pôle masculin de la femme? Ou bien avec le pôle féminin? Ou inversement mon pôle féminin qui est en rapport avec... C'est-à-dire quatre rapports. Quatre rapports rien que pour moi, quatre rapports pour l'autre. Ça se complique et je demande alors: cette sexualité moléculaire, qui est tellement virtuelle, diffuse, impossible à localiser, comment est-ce qu'elle s'actualise? Comment est-ce qu'elle produit quelque chose de stable? Un amour stable et fixe? Un amour institué, un amour institutionnel?
Et bien précisément, je dirais que les deux séries homosexuelles sont des intégrations, sont de premières intégrations de la sexualité moléculaire, mais que les amours hétérosexuelles sont comme une seconde intégration. Je dis ça parce que ça me sert, beaucoup, euh, en mathématiques, dans la théorie de l'intégrale, on distingue les intégrations dites locales et les intégrations globales. Je dirais: les deux séries homosexuelles sont les intégrations locales de la sexualité moléculaire et les amours hétérosexuelles sont l'intégration globale des amours moléculaires. La sexualité sans sexe s'intègre dans le sexe, soit sous la forme des deux sexes séparés, structure bisexuelle, soit sous la forme du sexe comme grand signifiant. Le sexe n'est pas la sexualité, c'est l'intégrant de la sexualité.
Voilà ce que voudrait dire: sexualité sans sexe. Ça doit vous rappeler quelque chose; quand on parlait des postulats, tout à fait au début de cette analyse de la notion de pouvoir, je disais: pour

507La pagina proustiana recita: «Race sur qui pèse une malédiction et qui doit vivre dans le mensonge et le parjure, puisqu'elle sait tenu pour punissable et honteux, pour inavouable, son désir, ce qui fait pour toute créature la plus grande douceur de vivre». L'espressione "race maudite" introduce, in *Proust et le signes*, l'analisi delle serie omosessuali (pp. 163-167), subito dopo l'esame del rapporto legge-colpa in Kafka: «A plus forte raison la coupabilité surgit dans les séries homosexuelles [...]. *Mais le lecteur a l'impression que cette coupabilité est plus apparente que réelle*. [...] La complexité de la théorie proustienne est grande parce qu'elle met en jeu plusieurs niveau. *A un premier niveau*, l'ensemble des amours inter-sexuelles dans leurs contrastes et leurs répétitions. *A un second niveau*, cette ensemble se divise lui-même en deux séries ou directions...» (pp. 163-164).

508Si tenga presente che la prima parte di *Sodome et Gomorrhe* è introdotta dall'esergo di Algred de Vigny: "La femme aura Gomorrhe et l'homme aura Sodome".

Foucault, vous comprenez, la loi c'est quoi? La loi, elle ne s'oppose pas à l'illégalité, la loi elle ne peut pas être pensée en dehors de sa corrélation avec les illégalismes, ce que Foucault appelle les "illégalismes"[509]. C'est exactement la même chose, je crois que c'est le même raisonnement qu'on retrouve là, à savoir: la loi c'est une intégration, la loi c'est une intégration de l'ensemble des illégalismes qui ont cours dans un champ social.

Si bien que, peut-être, prend un peu plus de consistance l'idée simple suivante: les rapports de forces ou de pouvoir s'actualisent par intégration, ils s'intègrent dans des institutions et c'est comme cela qu'ils prennent une stabilité et une fixité qu'ils n'ont pas par eux-mêmes. Si bien que, je reprends les institutions, famille, école... dans leur ordre presque chronologique, dans l'ordre chronologique de notre passage par elles, famille, école, armée, usine, prison, pour finir sa vie. Bon, si on suit cet ordre exemplaire, vous voyez: je dirais que chacune de ces institutions est une intégration d'un ensemble de rapports de forces. Ce sont, je dirais, des intégrations locales.
Et l'État c'est quoi? L'État, dans nos sociétés, sans doute dans la mesure où il tend lui-même à sommer un nombre plus ou moins grand d'intégrations locales, par exemple dans la mesure où il se charge de l'école, ou d'une grande partie de l'école, dans la mesure où il s'approprie les prisons, je dirais que l'État c'est le modèle même d'une intégration globale et continue. Si bien que pour toute institution je demanderai autour de quelle instance molaire l'intégration se fait. Quelle est l'instance molaire qui produit l'intégration des rapports moléculaires? Et je dirais, ben par exemple, pour la famille, l'instance molaire, ça a longtemps été le père. Pour la sexualité l'instance molaire c'est le sexe. Pour le droit l'instance molaire, pour la justice l'instance molaire, pour l'institution justice, l'instance molaire c'est la loi. Pour l'instance politique, l'instance molaire c'est le Souverain. Et on ne s'étonnera pas qu'entre toutes ces instances molaires il y ait des échos: le Souverain est-il un père? Le sexe est celui du père. Le souverain etc. enfin bon.... La loi... rapport du sexe et de la loi... Tout ça quoi... tout ça. Bien. D'où, peut-être est-ce que vous comprenez mieux, à ce moment-là, le texte suivant de *La volonté de savoir*. «Il faut supposer...», je lis lentement parce que, là, ça doit être limpide, maintenant: «Il faut supposer que les rapports de forces multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions [...] forment alors une ligne de force générale qui traverse les affrontements de forces et les relie»[510].
En d'autres termes l'intégration des rapports de pouvoir, dans des instances molaires va produire quoi? Un alignement des forces, une homogénéisation des forces, une mise en série des forces, c'est tout ça que va faire l'intégration. L'intégration des rapports de forces va produire un alignement, une homogénéisation, une sériation des forces.
D'où on peut comprendre, on peut revenir à quelque chose sur quoi on a passé tellement de temps si vous vous rappelez. Mon histoire de A, Z, E, R, T et de la courbe... Je reprends très vite: A, Z, E, R, T, qu'est-ce que c'est? C'est une émission de points, de singularités, A, Z, E, R, T. C'est cinq lettres. Les lettres ce sont les points de l'alphabet. Je dis: c'est cinq singularités. C'est cinq termes singuliers,

509Cfr. *Les mailles du pouvoir*, DEII n. 297, p. 1009: «Si nous prenons par exemple un point précis: l'importance de la contrebande dans toute l'Europe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, nous remarquons un flux économique très important, presque aussi important que l'autre, un flux qui échappait entièrement au pouvoir. Et il était, d'ailleurs, l'une des conditions d'existence des gens; s'il n'y avait pas eu de piraterie maritime, le commerce n'aurait pas pu fonctionner, et les gens n'auraient pas pu vivre. En d'autres termes, l'illégalisme était l'une des conditions de vie, mais il signifiait en même temps qu'il y avait certaines choses qui échappaient au pouvoir, et sur lesquelles le pouvoir n'avait pas de contrôle. Par conséquent, des processus économiques, des mécanismes divers qui d'une certaine façon restaient hors de contrôle exigeaient l'établissement d'un pouvoir continu, précis, d'une certaine façon atomique; passer d'un pouvoir lacunaire, global, à un pouvoir continu, atomique et individualisant: que chacun, que chaque individu en lui-même, dans son corps, dans ses gestes, puisse être contrôlé, à la place des contrôles globaux et de masse».

510VS, p. 124: «Il faut plutôt supposer que les rapports de force multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social. Ceux-ci forment alors une ligne de force générale qui traverse les affrontements locaux, et les relie»

cinq termes singuliers prélevés sur l'alphabet. Voilà, c'est ça A, Z, E, R, T, c'est une émission de singularités.
Ce que je peux dire, je pourrais les définir phonologiquement, vous voyez, bon, ce sont des hauteurs, des caractéristiques, d'après leur son phonétique... *[Il écrit au tableau]*. Bon, supposons, là: 1, 2, 3, 4, 5, voilà une combinaison de singularités quelconque. Entre ces points il n'y a jamais que des rapports de forces qui expriment des rapports de pouvoirs. Ça veut dire quoi au niveau des lettres? On l'a vu, c'est des rapports de fréquence de groupement, ça c'est des rapports de forces entre lettres. Même entre lettres, il y a des rapports de forces. Bien plus: non seulement entre les lettres, mais entre les lettres et les doigts. Alors, bon, c'est tout. Ça c'est le niveau moléculaire. J'énonce "A, Z, E, R, T". Énoncé. C'est un énoncé à partir du moment où j'énonce: l'ordre des lettres... *[coupure]*

En d'autres termes, je disais: dans la théorie des équations, dans la théorie des équations analytiques, vous trouvez la distinction de deux domaines.
Premier domaine: la répartition des termes, des points singuliers dans un champ de vecteurs, ça correspond à ma première opération, et deuxièmement la courbe intégrale, l'allure de la courbe intégrale, dite "intégrale", courbe d'intégration, qui passe au voisinage des singularités et les mathématiciens nous disent bien: l'un est inséparable de l'autre, mais les deux n'ont pas du tout la même réalité mathématique. C'est exactement ça. Voyez: je distingue toujours le micro-domaine "répartition de singularités", "rapports de forces d'une singularité à l'autre", "rapports de pouvoir", c'est la répartition des singularités dans un champ de vecteurs et, d'autre part, l'intégration, c'est-à-dire l'allure de la courbe qui passe au voisinage de ces singularités et qui va constituer, elle, un énoncé, et c'est ça, c'est ça le chemin de l'intégration.
Je reprends, donc, il devrait devenir clair en quoi les rapports de forces ou de pouvoir se stratifient dans la mesure où ils s'intègrent. Où ils s'intègrent et ils s'intègrent dans des formes. Les formes sociales sont les intégrants des rapports de pouvoir. Ils s'intègrent dans des formes sociales. Les formes sociales, ce sont les intégrations de la microphysique, c'est le passage de la microphysique aux institutions stables cad à une macro-physique du champ social. Si vous comprenez ça, on a presque résolu notre problème, à savoir: comment le pouvoir prend-il forme, comment le pouvoir se stratifie-t-il? Comment passe-t-on des rapports de pouvoir aux formations stratifiées?
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Ah, ça... vous me devancez. Moi je crois qu'on peut le dire, mais que c'est pas facile. On peut le dire. Alors: est-ce que Foucault le pensait? Là, ça me paraît très frappant, on verra les textes, avec ce qu'il y a d'ambigu, de difficile dans les textes de Foucault. Pendant longtemps Foucault non seulement ne l'a pas cru, mais ne le voulait pas, parce que, pour lui, il voulait de l'espace partout, c'était simplement deux types d'espaces. Peut-être que, à la fin, il aurait dit oui. Et donc votre question est très complexe.

D'où je reviens... comprenez qu'on n'a pas cessé de traiter "pouvoir-savoir"[511]: les formes stratifiées, c'est ça l'objet du savoir. Le savoir, c'est quoi? Toute forme stratifiée est savoir. La famille est un savoir, l'école est un savoir, l'usine est un savoir. L'usine c'est le savoir travailler. L'école c'est le

511Cfr. FDS, lezione del 14 gennaio 1976: «Le pouvoir, quand il s'exerce dans ses mécanismes fins, ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir ou, plutôt, d'appareils de savoir qui ne sont pas des accompagnements ou des édifices idéologiques». Tradotto in termini operativi per la ricerca che Foucault si accinge a fare: «plutôt que d'orienter la recherche sur le pouvoir du côté de l'édifice juridique de la souveraineté, du côté des appareils d'État, du côté des idéologies qui l'accompagnent, je crois qu'il faut orienter l'analyse du pouvoir du côté de la domination (et non pas de la souveraineté), du côté des opérateurs matériels, du côté des formes d'assujettissement, du côté des connexions et utilisations des systèmes locaux de cet assujettissement et du côté, enfin, des dispositifs de savoir». Questo significa «se débarrasser du modèle du Léviathan [:] il faut étudier le pouvoir hors du modèle du Léviathan, hors du champ délimité par la souveraineté juridique et l'institution de l'État; il s'agit de l'analyser à partir des techniques et tactiques de domination» (p. 30).

savoir apprendre. La famille c'est le savoir élever. C'est des catégories de savoir: élever, instruire, faire travailler... voilà des savoirs comme pratiques, des pratiques de savoir. Les rapports de pouvoir s'intègrent dans des formes stratifiées. C'est ces formes stratifiées et intégrantes qui constituent des savoirs. D'où: pas de pouvoir sans savoir et pas de savoir sans pouvoir, pourquoi? Pas de savoir sans pouvoir parce que le savoir est l'intégration d'autre chose que lui. Tout savoir intègre des rapports de forces ou de pouvoir. Donc pas de savoir sans pouvoir: il n'aurait rien à intégrer[512]. Or le savoir, c'est la forme d'intégration. Mais, inversement: pas de pouvoir sans savoir, pourquoi? Cette fois-ci, ça n'a pas le même sens, mais ça vaut autant. Pas de pouvoir sans savoir parce qu'indépendamment du savoir, c'est-à-dire des formes stratifiées qui l'intègrent, le pouvoir serait évanescent, fluent, en perpétuel déséquilibre, indéterminable, perpétuellement changeant, inassignable[513]. Et il faut les formes stratifiées du savoir pour les localiser, l'attribuer, le fixer, le transmettre etc.
Et dans un texte qui me paraît important, j'ai déjà dit que dans le livre intitulé *Michel Foucault* par Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, il y avait deux textes de Foucault, il y en a un qui nous intéresse particulièrement, un texte de Foucault qui nous intéresse particulièrement, où Foucault nous dit précisément, euh... voilà. Il distingue cinq aspects, de quoi?[514] On va voir, d'après le contexte, c'est évidemment cinq aspects de l'actualisation des rapports de forces.

Et je commence par le deuxième, vous me direz: pourquoi? Parce que je veux garder le premier pour la fin. Le deuxième il nous dit: voilà, il faut considérer le type d'objectif[515]. Le type d'objectif.

512Cfr. *La vérité et les formes juridiques*, DEI n. 139, pp. 1486-1488: «Si on analyse de près les raisons pour lesquelles toute l'existence des individus se trouve contrôlée par ces institutions, on voit qu'il s'agit au fond non seulement d'approprier, d'extraire la quantité maximale de temps, mais aussi de contrôler, de former, de valoriser, selon un système déterminé, le corps de l'individu. [...] Nous voyons ainsi apparaître clairement la seconde fonction de l'assujettissement. La première fonction était d'extraire le temps, en faisant que le temps des hommes, le temps de leur vie se transformât en temps de travail. Sa seconde fonction consiste à faire que le corps des hommes devienne force de travail. La fonction de transformation du corps en force de travail répond à la fonction de transformation de temps en temps de travail. [...] Finalement, il y a une quatrième caractéristique du pouvoir. Pouvoir qui, d'une certaine façon, traverse et anime ces autres pouvoirs. Il s'agit d'un pouvoir épistémologique: pouvoir d'extraire des individus un savoir et d'extraire un savoir sur ces individus soumis au regard et déjà contrôlés par ces différents pouvoirs. Cela se passe, donc, de deux manières. Dans une institution comme l'usine, par exemple, le travail ouvrier et le savoir de l'ouvrier sur son propre travail, les améliorations techniques, les petites inventions et découvertes, les micro-adaptations qu'il pourra faire au cours du travail, sont immédiatement notés et enregistrés, extraits donc de sa pratique, accumulés par le pouvoir qui s'exerce sur lui par l'intermédiaire de la surveillance. De cette façon, le travail de l'ouvrier est pris peu à peu dans un certain savoir de la productivité ou dans un certain savoir technique de la production qui vont permettre un renforcement du contrôle. L'on voit donc comment se forme un savoir extrait des individus eux-mêmes, à partir de leur propre comportement. Il y a, en outre, un second savoir qui se forme à partir de cette situation. Un savoir sur les individus qui naît de l'observation des individus, de leur classement, de l'enregistrement et de l'analyse de leurs comportements, de leur comparaison. [...] C'est ainsi que les individus sur lesquels s'exerce le pouvoir sont, ou bien ce à partir de quoi on va extraire le savoir qu'eux-mêmes ont formé et qui sera retranscrit et accumulé selon des nouvelles normes, ou bien des objets d'un savoir qui permettra aussi bien de nouvelles formes de contrôle».

513*Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, DEI n. 156, p. 1620: «J'ai l'impression qu'il existe, j'ai essayé de faire apparaître, une perpétuelle articulation du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir. Il ne faut pas se contenter de dire que le pouvoir a besoin de telle ou telle découverte, de telle ou telle forme de savoir, mais qu'exercer le pouvoir crée des objets de savoir, les fait émerger, accumule des informations, les utilise. On ne peut rien comprendre au savoir économique si l'on ne sait pas comment s'exerçait, dans sa quotidienneté, le pouvoir, et le pouvoir économique. L'exercice du pouvoir crée perpétuellement du savoir et inversement, le savoir entraîne des effets de pouvoir».

514*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, pp. 1058-1059. I cinque punti elencati da Foucault sono:
1. *Le système des différenciations qui permettent d'agir sur l'action des autres*;
2. *Le type d'objectifs poursuivis par ceux qui agissent sur l'action des autres*;
3. *Les modalités instrumentales*;
4. *Les former d'institutionnalisation*;
5. *Les degrés de rationalisation*.

515«Le type d'objectifs poursuivis par ceux qui agissent sur l'action des autres: maintien de privilèges, accumulation de profits, mise en oeuvre d'autorité statutaire, exercice d'une fonction ou d'un métier».

Type d'objectif poursuivi par ceux qui agissent sur l'action des autres. Vous vous rappelez ce que c'était que l'action sur l'action? L'action sur l'action, c'est le rapport de pouvoir, le rapport de la force avec la force. Le rapport de la force avec la force, c'est pas l'effet de l'action sur un objet, c'est le rapport d'une action avec une action. C'est l'action sur l'action, je ne reviens pas là-dessus. Et bien il faut considérer le type d'objectif poursuivi par ceux qui agissent sur l'action des autres. Et Foucault donne une liste: est-ce le maintien de privilèges, l'accumulation de profits, la mise en œuvre d'une autorité statutaire, l'exercice d'une fonction ou d'un métier? Donc, premier facteur: le type d'objectif. Deuxième facteur: la modalité instrumentale[516]. Donc, si vous voulez, premier facteur: le type d'objectif poursuivi par le pourvoir, deuxième facteur: la modalité instrumentale du pouvoir. Et Foucault donne la liste, une liste tout à fait ouverte: selon que le pouvoir est exercé par la menace des armes, par les effets de la parole, à travers des disparités économiques, par des mécanismes plus ou moins complexes de contrôle, ou bien même en faisant intervenir des techniques, des outils, on peut allonger la liste, donc modalité instrumentale, c'est le second caractère.
Troisième caractère: les formes d'institutionnalisation, ça, on l'a développé, je passe[517].
Quatrième caractère: les degrés de rationalisation[518]. Degrés de rationalisation. Type d'objectif, modalité instrumentale, forme d'institutionnalisation, degrés de rationalisation, qu'est-ce que c'est? C'est les facteurs de l'intégration. Ce qui veut dire quoi? Ce qui veut dire: les rapports de forces ou les rapports de pouvoir, vous vous rappelez, ils expriment des actions sur des actions, mais ils ne considèrent ni la finalité..., ni la finalité ni la substance même sur laquelle ils portent. En effet, vous vous rappelez que les rapports de pouvoir, tels qu'ils sont présentés par un diagramme, nous présentent des matières non formées et des fonctions non formalisées. Ça veut dire quoi? Là aussi il faut que vous vous rappeliez. Je ne dis pas quelle est la substance et je ne dis pas quelle est la finalité. Le rapport de pouvoir, c'est, on l'a vu, imposer une tâche quelconque à une multiplicité restreinte quelconque, voilà un pur rapport de pouvoir. Alors ça n'empêche pas de pouvoir varier, uniquement en fonction de coordonnées spatio-temporelles, à savoir: imposer une tâche quelconque à une multiplicité restreinte, ça peut être par rangement, sériation, mise en rang, mise en série des éléments de la multiplicité. Mise en rang, mise en série composition etc. etc. On a vu qu'il y avait une grande variété. Et vous voyez que j'indique des variables d'espace-temps, je n'indique aucune substance précise, multiplicité quelconque et je n'indique aucune finalité précise: imposer une tâche, mais pourquoi? Dans quel but? Imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque, voilà le rapport de forces, ce rapport de forces, même à ce niveau d'abstraction, je vous le rappelle se subdivise, puisque "imposer une tâche quelconque", encore une fois, ça veut dire: ranger, mais je ne dis pas ce que je range ni dans quel but. Ça veut dire mettre en série, sérier, je ne dis pas ce que je série. Voilà, bon.
Là-dessus: intégration de ce rapport de pouvoir ou de ces rapports de pouvoir, de ces rapports de

516«Les modalités instrumentales: selon que le pouvoir est exercé par la menace des armes, par les effets de la parole, à travers des disparités économiques, par des mécanismes plus ou moins complexes de contrôle, par des systèmes de surveillance, avec ou sans archives, selon des règles explicites ou non, permanentes ou modifiables, avec ou sans dispositifs matériels, etc.».

517«Les former d'institutionnalisation: celles-ci peuvent mêler des dispositions traditionnelles, des structures juridiques, des phénomènes d'habitude ou de mode (comme on le voit dans les relations de pouvoir qui traversent l'institution familiale); elles peuvent aussi prendre l'allure d'un dispositif fermé sur lui-même avec ses lieux spécifiques, ses règlements propres, ses structures hiérarchiques soigneusement dessinées, et une relative autonomie fonctionnelle (ainsi dans les institutions scolaires ou militaires); elles peuvent aussi former des systèmes très complexes dotés d'appareils multiples, comme dans le cas de l'État qui a pour fonction de constituer l'enveloppe générale, l'instance de contrôle global, le principe de régulation et, dans une certaine mesure aussi, de distribution de toutes les relations de pouvoir dans un ensemble social donné».

518«Les degrés de rationalisation: car la mise en jeu des relations de pouvoir comme action sur un champ de possibilité peut être plus ou moins élaborée en fonction de l'efficacité des instruments et de la certitude du résultat (raffinements technologiques plus ou moins grands dans l'exercice du pouvoir) ou encore en fonction du coût éventuel (qu'il s'agisse du "coût" économique des moyens mis en oeuvre, ou du coût "réactionnel" constitué par les résistances rencontrées). L'exercice du pouvoir n'est pas un fait brut, une donnée institutionnelle, ni une structure qui se maintient ou se brise: il s'élabore, se transforme, s'organise, se dote de procédures plus ou moins ajustées».

forces, et bien l'intégration va nous dire et seule l'intégration nous dira quelle est la substance, quelle est la finalité, quelle est la substance de l'action, quelle est la finalité de l'action, quels sont les moyens de l'action... tout ça, ça n'apparaît qu'avec l'intégration. Exemple: l'école est une institution, elle intègre des rapports de forces, dès lors je peux dire: il ne s'agit plus d'une multiplicité quelconque, il s'agit de la multiplicité des élèves, l'élève substance formée, matière formée. Et, la porte à côté, c'est plus une école, c'est une usine. Ah bon: une usine c'est une autre matière formée, c'est une autre substance formées. C'est plus l'élève, c'est le travailleur. Et la porte à côté, c'est la prison, autre substance formée, ça n'est plus un élève ni un travailleur, c'est un délinquant. Ce sont des matières formées. Tandis que, vous voyez le rapport de pouvoir considérait la matière non-formée, une multiplicité quelconque telle qu'on lui imposait une tâche. Donc c'est au niveau des intégrants que j'arrive à distinguer les matières formées. En effet le rapport de pouvoir ne pouvait pas les distinguer puisqu'il ne considère que la matière non-formée. Donc il ne pouvait faire ces distinctions qu'en fonction de l'espace et du temps et non pas en fonction de qualités. Et de même le rapport de pouvoir ne pouvait pas déterminer les fins que les forces allaient servir car les forces ne poursuivent de fin que par rapport aux grandes formes qui les intègrent et au niveau des grandes formes qui les intègrent. La fonction formalisée ou finalisée ce sera: non plus imposer une tâche que à une multiplicité quelconque, mais ce sera: instruire pour l'école, faire travailler pour l'usine, soigner pour l'hôpital et tout ça constituera des savoirs.

Or vous comprenez pourquoi, finalement, on ne peut pas finalement parler de pouvoir sans parler de savoir, ni parler de savoir sans parler du pouvoir[519]: c'est que l'intégration est un processus insensible et continu, qui est là depuis le début, c'est uniquement par abstraction qu'on peut distinguer les rapports de pouvoir et des relations de savoirs, simplement c'est une abstraction nécessaire, mais le concret me présente toujours des mixtes de pouvoir et de savoir. Le concret ne peut jamais me présenter que des rapports de pouvoir déjà engagés dans des formes stratifiées c'est-à-dire déjà pris dans des formes finalisées, dans des matières formées. Donc le pouvoir ne cesse pas de s'intégrer dans du savoir, les stratégies de forces ne cessent pas de s'intégrer dans des formes stratifiées. Vous comprenez? Bon, si vous avez compris ça, vous devez en même temps comme bondir, quoi. Vous devez bondir! En disant: mais, euh... ça ne va pas... ça ne va pas! Ou, du moins, il manque une moitié. Car, si vous vous rappelez le moins du monde ce qu'on a fait précédemment, bien sûr le savoir c'était une forme stratifiée, une formation stratifiée, mais notre problème c'était que c'était une forme stratifiée pas seulement – c'était deux formes stratifiées: le visible et l'énonçable, voir et parler.
S'il est vrai que les rapports de pouvoir expliquent les formes stratifiées en ce sens que les formes stratifiées sont l'intégration des rapports de pouvoir, comment expliquer que les formes stratifiées soient traversées par cette fissure qui sépare le visible et l'énonçable? C'est de ça que j'annonçais l'explication. Or autant vous pouvez m'accorder que j'ai bien expliqué que les rapports de pouvoir s'intégraient dans des formes stratifiées en général, autant vous devez me refuser d'avoir le moins du monde expliqué pourquoi ces formes stratifiées ont deux pôles: voir et parler, le visible et l'énonçable, pourquoi elles sont nécessairement traversées par cette disjonction, par cette fissure? Et comment les rapports de pouvoir peuvent rendre compte et de la fissure entre voir et parler et du fait que, malgré la fissure, voir et parler soient mis en rapport par les rapports de pouvoir? Il faut que les rapports de pouvoir expliquent pourquoi les formations stratifiées d'une part sont traversées par une fissure qui établit entre les deux parties un non-rapport et que, en même temps, il m'explique que,

519 Sempre in *Le sujet et le pouvoir*, analizzando le nuove forme di lotta antiautoritarie, Foucaul afferma: «Elles opposent une résistance aux effets de pouvoir qui sont liés au savoir, à la compétence et à la qualification. Elles luttent contre les privilèges du savoir. Mais elles s'opposent aussi au mystère, à la déformation et à tout ce qu'il peut y avoir de mystificateur dans les représentations qu'on impose aux gens. Il n'y a rien de "scientiste" dans tout cela (c'est-à-dire aucune croyance dogmatique en la valeur du savoir scientifique), mais il n'y a pas non plus de refus sceptique ou relativiste de toute vérité attestée. Ce qui est mis en question, c'est la manière dont le savoir circule et fonctionne, ses rapports au pouvoir. Bref, le régime du savoir», p. 1046.

malgré ce non-rapport entre les deux parties du savoir, voir et parler, que, malgré ce non-rapport, le rapport de pouvoir est capable d'expliquer que ces deux parties sans rapport soient quand même en rapport[520]. Vous voyez: si je n'ai pas expliqué ça, ben, ça rate. Vous comprenez?

En d'autres termes, j'en suis là: il faut que l'actualisation, il faut que, s'il est vrai que les rapports de forces s'actualisent dans les formations stratifiées, il faut que je trouve le moyen de montrer que l'intégration n'est qu'un aspect de l'actualisation, qu'il y a un autre aspect et que cet autre aspect de l'actualisation va rendre compte et de la fissure qui traverse les formations stratifiées et de la mise en rapport des deux parties malgré la fissure ou par-dessus la fissure. Il faut que le problème, là, il faut que ce soit lumineux. Est-ce lumineux? Si ce n'est pas lumineux je recommence parce que sinon ça n'a aucun sens pour la recherche suivante. Il me faut autre chose. Il me faut autre chose que l'intégration. Je dois dire: oui les rapports de pouvoir s'actualisent par intégration mais par autre chose aussi. Il faut qu'il y ait une autre opération que l'intégration. Et c'est cette autre opération, encore une fois, qui doit rendre compte des deux moitiés des formations stratifiées, c'est-à-dire qui doit rendre compte à la fois et de l'irréductibilité des deux formes de savoir et du fait que, malgré l'irréductibilité, il y a quand même rapport, que malgré l'irréductibilité formelle, il y a quand même rapport. Je suis prêt à recommencer s'il y a une difficulté, parce que c'est même plus drôle s'il y en a qui ne comprennent pas ce point, c'est comme si, ensuite, vous ne pouvez plus rien comprendre. Donc il faut que tout le monde comprenne bien cela. Ça y est? C'est bien? Il n'y a pas de problème? Euh. Mais vous comprenez comment ça marche? On s'est engagé à rendre compte de ceci, alors on va être forcé ou bien de dire: non il n'y a pas de réponse au problème que nous laisse Foucault ou bien il faut en trouver, une réponse. *[coupure]* C'est là que ça devient délicat. Aïe.

Comtesse: Il y a malgré tout un élément différentiel du rapport de force. Cet élément différentiel du rapport de force, il a un nom: c'est la volonté. Alors la question, elle est double à partir de là. Est-ce que le fait de dire l'élément différentiel du rapport de force qui porte sur des matières non formées ça soit la volonté, est-ce que c'est un nom arbitraire, est-ce qu'il y a un arbitraire de cette dénomination-là? Deuxièmement, est-ce que la volonté de savoir est la même volonté que cet élément différentiel?
Deleuze: Ouais. Moi je répondrai ceci: c'est que le rapport différentiel de la force avec la force peut s'appeler "volonté". Il peut s'appeler..., ça veut dire quoi? C'est une référence à Nietzsche qui réserve le mot "volonté" pour désigner cet élément différentiel par lequel la force se rapporte à la force. Est-ce que ça apparaît chez Foucault? A ma connaissance: non. Il n'emploie pas le mot "volonté" sauf, comme tu l'as dit très bien, "volonté de savoir"[521], ce qui est assez curieux parce que

520 Sul modo in cui il potere "fa vedere" e "fa parlare", cfr. *La vie des hommes infâmes*, DEII n. 198, p. 240: «Pour que quelque chose d'elles parvienne jusqu'à nous, il a fallu pourtant qu'un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer. Lumière qui vient d'ailleurs. Ce qui les arrache à la nuit où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la rencontre avec le pouvoir: sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet. Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies, qui a porté, ne serait-ce qu'un instant, attention à leurs plaintes et à leur petit vacarme et qui les a marquées d'un coup de griffe, c'est lui qui a suscité les quelques mots qui nous en restent; soit qu'on ait voulu s'adresser à lui pour dénoncer, se plaindre, solliciter, supplier, soit qu'il ait voulu intervenir et qu'il ait en quelques mots jugé et décidé. Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n'ont pu laisser de traces – brèves, incisives, énigmatiques souvent – qu'au point de leur contact instantané avec le pouvoir». In VS, Foucault mostra altresì come il dispositivo di sessualità, «en créant cet élément imaginaire qu'est "le sexe"», crea un «sexe qui parle» – meglio: che viene fatto parlare – e un «sexe lumière»: «Du sexe qu'on surprend, qu'on interroge et qui, contraint et volubile à la fois, répond intarissablement. Un certain méca nisme, assez féerique pour se rendre lui-même invisible, l'a un jour capturé. Il lui fait dire dans un jeu où le plaisir se mêle à l'involontaire, et le consentement à l'inquisition, la vérité de soi et des autres» (p. 101); «Il Tout est sexe, disait Kate, dans *Le Serpent à plumes* [D.H. Lawrence, *The Plumed Serpent*], tout est sexe. Comme le sexe peut être beau quand l'homme le garde puissant et sacré et qu'il emplit le monde. Il est comme le soleil qui vous inonde, vous pénètre de sa lumière» (p. 207): cfr. Deleuze, *Foucault*, p. 83 nota 11.

521 Nella prima lezione al Collège de France, Foucault pone la questione "d'ordre sémantique" del termine "volontà":

dans le livre intitulé la volonté de savoir, il s'agit de quoi en fait? Il ne s'agit plus du savoir dont Foucault s'est occupé dans les livres précédents, il s'agit du pouvoir[522].
Pourquoi est-ce qu'il appelle ça "volonté de savoir"? C'est assez paradoxal à mon avis, c'est parce que, on l'a vu, il étudie non seulement les caractères du pouvoir, rapport de la force avec la force, mais la manière dont les rapports de forces s'intègrent dans des formes de savoir. Alors, qu'il ait parlé de "volonté est de savoir" à cet égard c'est déjà très intéressant. Quant à la question: si l'on appelait "volonté" déjà le rapport différentiel de la force, c'est-à-dire l'élément différentiel par lequel la force se rapporte à la force, si on l'appelait "volonté" est-ce que c'est la même chose que la volonté de savoir, ce qui est ta question? Je dirais: non. Ou bien: c'est la même volonté, l'une prise dans l'ensemble des rapports diffus qu'elle trace entre les forces, l'autre prise déjà au niveau de sa propre actualisation. C'est-à-dire: il ne faudrait pas dire que c'est deux volontés, il faut dire que c'est deux états du pouvoir très différents. Enfin voilà comment je vois les choses.

Alors là-dessus, vous voyez, je résume ce problème parce que c'est là où il faut que vous soyez très vigilants. *[Il écrit au tableau]* Je fais un tout petit dessin... Dire: en gros nous en sommes là, ce qu'on a montré jusqu'à maintenant, c'est que les rapports de pouvoir s'actualisaient dans des formes stratifiées qui sont des formes de savoir. Ça, donnerait à la rigueur, si j'en reste là, le schéma suivant. La multiplicité diffuse des rapports de pouvoir avec ses singularités entre lesquelles il y a des rapports de forces, les singularités étant des affects, des affects de forces... Et puis, mon gros bloc stratifié qui pénètre déjà là-dedans... Vous voyez: tout ça est un processus continu. Et je dirais:

«Que faut-il entendre par volonté? Quelle différence faire entre cette volonté et ce qu'on entend par désir, dans des expressions comme désir de cnnaissance, ou désir de savoir? Quel rapport établir entre l'expression ici isolée "volonté de savoir" et l'expression plus familière "désir de connaître"? Ces questions sémantiques, comme dans la plupart des recherches de ce genre, ne pourront être résolues tout à fait, sans doute, qu'au terme du parcours» (LVS, pp. 4-5). In realtà, come nota il curatore della pubblicazione Daniel Defert (p. 20, nota 3), «le véritable terme du parcours pourrait bien été la leçon du 6 janvier 1982 [HS, pp. 18-20]», dove però la questione semantica non viene ripresa.
Nell'intervista giapponese del 1978 *La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, DEII n. 235, pp. 595-618, Foucault ritorna sul problema della volontà con una preliminare critica al modo in cui la filosofia occidentale ha pensato la volontà: «Après Nietzsche, la philosophie husserlienne, les philosophes existentialistes, Heidegger, tout ce monde, en particulier Heidegger, ont voulu éclaircir le problème de la volonté, mais ils ne sont pas parvenus à définir clairement la méthode qui aurait permis d'analyser le phénomène du point de vue de la volonté. Bref, la philosophie occidentale a toujours été incapable de penser la question de la volonté de manière pertinente». A questa critica segue la proposta di porre la questione della volontà in termini di lotta e di conflitto: «Il faut maintenant se demander sous quelle forme on peut penser le problème de la volonté. Je vous ai dit tout à l'heure que l'Occident, pour aborder les rapports entre les actions humaines et la volonté, ne possédait jusqu'ici que deux méthodes. Bref, en d'autres termes, d'un point de vue méthodologique aussi bien que conceptuel, le problème n'a été posé que sous des formes traditionnelles: nature-force ou loi-bien et mal. Mais curieusement, pour penser la volonté, on n'a pas emprunté de méthode à la stratégie militaire. Il me semble que la question de la volonté peut être posée en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent» (pp. 604-605). La comprensione della volontà in termini di forze e di lotte – di resistenze, come Foucault comincerà a dire in questi anni – lascia intravedere un retroterra spinoziano, sia sul piano ontologico – il *conatus* come *appetitus* (o *cupiditas*) «qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia» (*Eth.*, III, 9 sc.) –, sia sul piano politico, come Foucault afferma nel dibattito con Chomsky: «vous avez dit que si vous ne considériez pas que la guerre que vous faites à la police était juste, vous ne la feriez pas. Je vous répondrai dans les termes de Spinoza. Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante il considère que cette guerre est juste» (*De la nature humaine: justice contre pouvoi*r, DEI n. 132, p. 1371). Cfr. Spinoza, *loc. cit.*: «nihil nos conari, velle, apppetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propteres, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus». Vedi infine il breve ma denso riferimento a Spinoza in LVS, p. 6: «Sans doute, il n'y à guère de philosophie qui n'ait nommé quelque chose comme la volonté pu le désir de connaître, l'amour de verité, etc. Mais, à vrai dire, bien peu – sauf peut-être Spinoza et Schopenhauer – ont lui donné plus qu'un statut marginal».

522In VS la parola "*volonté*" compare sempre all'interno del sintagma "*volonté de savoir*" o, più di rado, "*volonté de verité*".

là, les rapports de pouvoir, en petit nuage en haut, s'actualisent dans le bloc stratifié du savoir. Voilà. Si j'en reste à l'analyse précédente, je ne peux pas dire autre chose. Mais, en fait, j'ai un tout autre problème. Et j'avais annoncé, depuis le début que, ce problème, on verrait ce qu'on verrait, il faudrait bien le résoudre. Mon problème, il vient de ceci, c'est qu'en fait je n'ai pas un bloc stratifié, j'en ai deux. Donc mon vrai schéma, il est cassé. Heureusement d'ailleurs, on le verra plus tard. Et s'il n'était pas cassé, ça irait très mal. Il est cassé, il est traversé par une grande fissure centrale. Vous me direz: fissure centrale... ben oui, c'est l'archéologie. Archéologie du savoir. Et, d'un côté, il y a la formation stratifiée du visible, de l'autre côté la formation stratifiée de l'énonçable. Il y a le bloc du voir et le bloc du parler. Donc il faut que dans l'actualisation, quand je dis «les rapports de forces s'actualisent», il ne suffit pas que je dise: ils s'intègrent dans le bloc stratifié du savoir, il faut... je suis condamné à devoir montrer que leur actualisation - aux rapports de forces - doit rendre compte, à la fois, premièrement de la fissure entre les deux blocs et du fait que, malgré la fissure, malgré le non-rapport des deux blocs l'un avec l'autre, il y a quand même un rapport de l'un à l'autre. Vous voyez? C'est ça cette tâche. D'accord? Alors, voilà, et ben là-dessus, on est, on est comme un peu perdu.

Heureusement Foucault nous donne une indication très précieuse. Je prends deux textes. Euh, *Volonté de savoir*, page 124, Foucault nous dit: «les relations de pouvoir sont les conditions internes de différenciation»[523]. Les relations de pouvoir sont les conditions internes de différenciation. Je reviens à mon texte in Dreyfus et Rabinow page 316: les cinq critères d'intégration, les cinq critères d'actualisation dont j'ai cité quatre... et j'avais laissé de côté le premier. Le premier est ainsi énoncé par Foucault: «Le système des différenciations qui permet d'agir sur l'action des autres: différences juridiques ou traditionnelles, différences économiques ou dans l'appropriation des richesses, différences de place dans les processus de production, différences linguistiques ou culturelles, différences dans le savoir-faire et les compétences etc. Toute relation de pouvoir met en œuvre des différenciations qui sont pour elle à la fois des conditions et des effets».
Toute relation de pouvoir... Je dis: s'il y a une solution, c'est dans cette voie-là. En un sens, je pourrais ajouter: je ne peux pas dire plus. Qu'est-ce que ce serait? L'idée c'est que l'actualisation n'opère pas seulement par intégration, elle opère par différenciation. Bon. Vous me direz: «mais dans les exemples, là, il n'est pas question de voir et de parler?». Non, il n'est pas question de voir et de parler, parce que Foucault est à ce moment-là engouffré dans un tout autre problème. Alors c'est à nous, lecteurs, c'est à vous, je le dis, de voir si ça vous convient, on est bien forcé de proposer une interprétation en se fondant... Je n'ai pour me fonder, encore une fois que deux choses: est-ce que le problème tel qu'on l'a défini vous paraît un vrai problème pour la pensée de Foucault? Je veux dire: est-ce qu'il y a bien une question de la dualité voir-parler ou pas? Ceux parmi vous qui pensent, à la lecture de Foucault, que j'ai posé un problème qui n'est pas essentiel pour Foucault, ceux-là ils ne peuvent même pas participer au problème. Peut-être qu'ils ont raison: à ce moment-là je me suis trompé. Bon. Ou j'ai durci la pensée de Foucault dans une direction qui n'était pas la sienne. Ceux, au contraire... et là, à mon avis, il n'y a pas de réponse, il n'y a pas quelqu'un qui a raison ou... c'est question de lecture.

Si vous m'accordez que la grande division voir-parler est fondamentale dans la pensée de Foucault, à ce moment-là le problème se pose. Est-ce qu'il est explicitement résolu par Foucault? Je dis: non. Parce que, quand Foucault arrive aux rapports de pouvoir, il ne s'occupe plus guère de la grande dualité voir-parler. Ce n'est pas son affaire. Il a tellement d'autres choses à faire! Nous, lecteurs, est-ce qu'on peut faire le raccord? Je dis: il y a un raccord à faire. Il semble qu'il nous donne tous les moyens lorsqu'il nous dit: attention l'actualisation ne procède pas seulement par intégration, elle implique aussi une différenciation. Qu'est-ce que ça veut dire? C'est que, en effet, la ferme

523«[Les relations de pouvoir] sont les effets immédiats des partages, inégalités et déséquilibres qui s'y produisent, et elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations».

distinction – par ferme j'entends "stable", "reproductible" – la ferme distinction, les fermes distinctions commencent au niveau de l'actualisation. Les rapports de forces, ils sont transitoires, mobiles, diffus, évanescents, réversibles etc. C'est en s'actualisant qu'ils prennent une fixité, une orientation, une irréversibilité.
En d'autres termes, les grandes différenciations gouvernant-gouverné, bien plus homme-femme – c'est-à-dire: il y en aura plein – n'apparaissent qu'avec l'intégration. La sexualité sans sexe ignore les formes. Les rapports de pouvoir, les rapports de forces ignorent les formes. La différenciation des formes ne peut naître qu'avec les formes elles-mêmes, c'est-à-dire avec l'actualisation. Donc la sexualité sans sexe ignore la différence formelle homme-femme. Elle ne connaît que les différences polaires, que les pôles. Elle ne connaît ni personne ni chose, elle ne connaît que des forces. Donc la ferme distinction gouvernant-gouverné, homme-femme et bien d'autres encore n'apparaît qu'avec les processus d'intégration. En d'autres termes, les processus d'intégration ont comme envers des processus de différenciation. Pourquoi? La réponse est simple. Je vous le disais dès le début, ce qui est important dans le mot virtuel c'est que c'est pas la même chose que le mot possible. Du possible on peut dire qu'il des réalise, quand il se réalise. Le virtuel ne se réalise pas, lui, parce qu'il est déjà réel, mais le virtuel s'actualise. Ce dont le virtuel manque ce n'est pas de réalité, c'est d'actualité.

Donc je dis: «le réel s'actualise». Mais qu'est-ce que veut dire "s'actualiser" pour un virtuel?[524] Là j'invoque beaucoup, au besoin, d'autres philosophes. Tous les philosophes qui ont attaché de l'importance à l'idée de virtualité en l'opposant au possible, en disant: le virtuel, c'est pas un possible, c'est autre chose. Nous ont dit: le virtuel c'est ce qui s'actualise et faites attention "s'actualiser" ça veut dire "se différencier". "S'actualiser" ça veut dire non seulement "se différencier"... Pourquoi? Parce que s'actualiser pour un virtuel c'est nécessairement s'actualiser en créant des voies divergentes. Les voies d'actualisation sont des différenciations. Pourquoi?
Parce que l'idée d'actualisation d'un virtuel, elle a une origine biologique. Un potentiel qui s'actualise, c'est quoi? L'actualisation d'un potentiel ou d'un virtuel biologique? C'est une différenciation. Comment s'actualise l'œuf? Par différenciation, par différenciation du potentiel, c'est lorsque des zones différenciées... Et ce sera ça les divisions de l'œuf, un œuf fécondé entre dans un mécanisme qu'on appelle un mécanisme de division. Un œuf a deux pôle... vous savez, là, il faudrait tout reprendre au niveau de l'embryologie, enfin je dis le minimum. Il y a un pôle animal et un pôle végétal. Ça, ce serait le potentiel de l'œuf, le virtuel de l'œuf, rapport de forces entre les deux pôles. Et lorsque l'œuf fécondé se développe c'est-à-dire s'actualise, il va s'actualiser dans un embryon. Quelles sont les premières démarches de l'œuf fécondé? Des processus de division, processus de division qui vont organiser la différenciation. S'actualiser pour un virtuel c'est toujours se différencier en, au minimum, deux voies. Différencier ça veut dire, en effet, tracer deux chemins. Et puis, chacun des deux chemins, vous aurez une mécanique de division... *[il écrit au tableau]* Mécanisme de différenciation, chaque branche se divise à son tour, chaque branche etc. Vous voyez? C'est clair, là, ce dessin? Je l'encadre. Bon. Voilà. C'est se différencier. Là, je ne dépasse pas la lettre du texte de Foucault. L'actualisation implique une différenciation. Là-dessus, bon.

524Il rapporto fra il virtuale e il suo attualizzarsi è uno dei concetti fondamentali nel pensiero di Gilles Deleuze, in particolare negli anni Ottanta, quando i corsi e i libri sul cinema gli forniscono l'occasione per ritornare su Bergson. Nei *Dialogues* con Claire Parnet, Deleuze afferma che «Les images virtuelles ne sont pas plus séparables de l'objet actuel que celui-ci de celles-là. Les images virtuelles réagissent donc sur l'actuel. De ce point de vue elles mesurent, sur l'ensemble des cercles ou sur chaque cercle, un continuum, un spatium déterminé dans chaque cas par un maximum de temps pensable [...]. Le virtuel n'est jamais indépendant des singularités qui le découpent et le divisent sur le plan d'immanence. Comme l'a montré Leibniz, la force est un virtuel en cours d'actualisation, autant que l'espace dans lequel elle se déplace» (pp. 179-180). E in chiusura di *L'immanence: une vie*, il suo ultimo scritto ("Philosophie" n. 47, 1995, pp. 3-7, poi in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 359-363): «Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularités. Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de réalité, mais qui s'engage dans un processus d'actualisation en suivant le plan qui lui donne sa réalité propre. L'événement immanent s'actualise dans un état de choses et dans un état vécu qui font qu'il arrive» (p. 363).

Différenciations: elles sont multiples. J'ai pris deux cas: les rapports de forces dans un champ social ne s'actualisent pas sans se différencier suivant deux voies divergentes gouvernant-gouvernés, suivant deux autres voies divergentes homme-femme et puis bien d'autres voies divergentes encore. Bien. Et bien supposons qu'il y ait une différenciation particulièrement importante. Ce serait la différenciation voir-parler. À ce moment-là, j'ai ma solution. Pour le moment elle est complètement arbitraire. Mais j'aurai ma solution. Je dirai: de même et à plus forte raison que la virtualité des rapports de forces s'actualisent en créant les différenciations gouvernant-gouverné, homme-femme, elle s'actualise en créant la différenciation fondamentale, principale, voir-parler. Ce serait la première grande différenciation qui conditionnerait toutes les autres. Alors ça irait à ce moment-là. Vous voyez: pourquoi ça irait? Parce que du coup je répondrais à mes deux questions. Pourquoi y a-t-il une division au niveau de la formation stratifiée entre voir et parler? La réponse ce serait: ben évidemment, il y a une division, puisque les rapports de forces ne peuvent s'actualiser qu'en la créant cette division. Et d'autre part, malgré la division des deux formes stratifiées, forme du voir et forme du parler, il y a évidemment un rapport malgré leur non-rapport, puisqu'en effet les rapports de forces s'actualisent des deux côtés. Donc ça irait très bien. Ça n'empêche pas que tout ce que je viens de dire semble complètement arbitraire. Pourquoi est-ce qu'il y aurait une différenciation principale passant par voir et parler? Je comprends à la rigueur quand on me dit: les rapports de forces ne s'actualisent que par voie de différenciation, c'est-à-dire en créant les voies divergentes le long desquelles le virtuel s'intègre, s'actualise, si bien qu'il y aura deux intégrations. Intégration du côté du voir, intégration du côté du parler.
Si je dis: oui toute actualisation est une différenciation – il suffit par exemple de penser à un auteur comme Bergson: l'élan vital c'est un potentiel, l'élan vital c'est un potentiel, il s'actualise en créant des chemins divergents[525]. Qu'est-ce que nous disait Bergson? Une chose très belle, très très simple. Il nous disait... Je fais un nouveau schéma pour que vous compreniez. Voilà: vous avez le potentiel, élan vital. Il n'a jamais dit que ça existait comme ça, c'est un pur virtuel. Bien. Comment définir ce potentiel biologique, ce potentiel de la vie? Vous allez voir: il le définit absolument comme un rapport de forces, Bergson. Il dit: ce potentiel, on va le définir comme ceci... Ou cette virtualité on va la définir comme ceci: deux choses à la fois, qui sont des rapports de forces; emmagasiner de l'énergie, ah... emmagasiner de l'énergie, faire détonner un explosif. C'est des rapports de forces ça. Emmagasiner de l'énergie, faire détonner un explosif. Pour Bergson, c'est ça la vie, un point c'est tout. C'est le potentiel biologique[526]. C'est une pure virtualité.
L'élan vital s'actualise: ça veut dire quoi? Ça veut dire qu'il va s'incarner dans des formes vivantes, l'élan vital est sans forme, lui, c'est un élan, c'est-à-dire une force, si vous voulez. Donc ça marche très bien. C'est un élan, c'est une force. Euh. Qu'est-ce que je disais? Oui, mais c'est même... bon. Deux rapports de forces qui définissent la virtualité. Là-dessus, quand cette virtualité s'actualise, elle s'actualise en créant une grande différenciation, une grande divergence. S'actualiser, c'est se différencier. Et qu'est-ce que ça va donner? Tout se passe comme si le virtuel était trop riche. Donc il ne peut pas s'actualiser en un bloc.

Je veux dire: ce qui est trop riche pour se ramener à l'un. Alors, ça, c'est forcé de se diviser et, mon élan vital, ma virtualité biologique, quand elle s'actualise dans des formes – la forme étant une forme d'actualisation toujours – quand elle s'actualise dans une forme, en fait elle doit s'actualiser

525Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), PUF, Paris 1991, p. 88: «Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution».

526Ibidem, p. 116: «Tout se passera donc comme si l'effort visait simplement à utiliser de son mieux une énergie préexistante, qu'il trouve à sa disposition. Il n'a qu'un moyen d'y réussir: c'est d'obtenir de la matière une telle accumulation d'énergie potentielle qu'il puisse, à un moment donné, en faisant jouer un déclic, obtenir le travail dont il a besoin pour agir. Lui-même ne possède que ce pouvoir de déclencher».

dans deux. Il faudra une direction divergente qui intègre le premier rapport de forces – emmagasiner l'explosif – mais ça ne pourra pas être la même forme qui actualise l'autre rapport de forces: le faire détonner. Il faudra qu'une forme actualise le premier rapport – emmagasiner l'explosif – il faudra qu'une autre forme actualise le second rapport – faire détonner l'explosion. L'actualisation elle ne peut pas faire les deux à la fois. Ça donne quoi au niveau de la vie? Ben ça donne les deux grandes formes principielles de la vie: le végétal et l'animal. Non plus comme force mais comme forme. La forme végétale emmagasine l'explosif, c'est même le rôle de ce qu'on appelle la fonction chlorophyllienne. La forme animale fait détonner l'explosif, elle ne l'emmagasine pas. Qu'est-ce que c'est faire détonner l'explosif? C'est se mouvoir, c'est bouger. La forme animale n'est pensable qu'en mouvement, la forme végétale n'est possible qu'immobile. Ah... est-ce qu'il n'y aurait pas des plantes qui bougent et des animaux immobiles? Ça, c'est un autre problème... c'est un autre problème, à savoir les croisements... Qu'est-ce qui subsiste de l'autre forme dans la première.
En gros je peux dire: le végétal est avant tout immobile, l'animal est avant tout mobile. Se mouvoir, c'est faire détonner un explosif, en effet c'est utiliser de l'énergie. Mais emmagasiner de l'énergie, ça c'est l'affaire du végétal. Mais alors, qu'est-ce qui peut faire... comment est-ce qu'il peut faire détonner de l'énergie s'il ne l'a pas emmagasinée, le vivant? Ben oui, c'est pas par hasard que le vivant, il mange du végétal. En mangeant du végétal, il se procure l'énergie qu'il n'a pas su emmagasiner de lui-même, sa propriété étant faire détonner et le vivant, il est condamné ou bien à manger un autre vivant, qui lui-même aura finalement – il y aura bien une fin – aura mangé du végétal. Les carnivores vivent sur les herbivores, les herbivores mangent le végétal, c'est-à-dire absorbent de l'énergie, mais le vivant, qu'il soit le... non pas le vivant, l'animal, qu'il soit herbivore ou carnivore, c'est celui qui fait détonner l'explosif, qui fait détonner l'énergie. Il transforme l'énergie en mouvement, c'est cela faire détonner. Qu'est-ce que ça veut dire "tirer du canon"? Et ben, c'est ça détonner. C'est, grâce à une énergie, produire un mouvement de translation. C'est ça l'animal. Alors que le végétal, avec les racines là, vous voyez, *[inaudible]* de l'énergie. Mais la vie ne pouvait pas réunir dans une seule et même forme les deux rapports de forces. Elle ne pouvait pas actualiser... il fallait que l'un s'actualise d'un côté, l'autre de l'autre côté.
Bon, cet exemple lumineux *[rire]* doit nous faire dire... Bien, peut-être que notre réponse paraît un petit peu moins arbitraire. Ça empêche pas qu'une part d'arbitraire reste... voir-parler, et pourquoi est-ce que la grande différenciation suivant laquelle s'actualisent les rapports de forces, pourquoi ce serait voir-parler? C'était convaincant dans le cas de Bergson, végétal-animal, mais, là, dans le cas de Foucault, voir-parler: pourquoi est-ce que la différenciation passerait par là? Une fois dit que les rapports de forces, eux, ils ne voient pas et ils ne parlent pas. On ne voit et on ne parle qu'au niveau des formations stratifiées. Et bien, si. Il suffit de revenir en arrière, alors, je crois, on a une solution.
C'est ceci: vous vous rappelez que les forces sont inséparables d'une multiplicité. Multiplicité de forces. Multiplicité de forces ça veut dire: la force est en rapport avec d'autres forces, soit qu'elle affecte d'autres forces, soit qu'elle soit affectée par d'autres forces. En d'autres termes, la force est inséparable d'un double pouvoir: pouvoir d'affecter, pouvoir d'être affecté. Toute force affecte et est affectée par d'autre. Dualisme, encore: pouvoir d'affecter, pouvoir d'être affecté. Ce dualisme est au service de la multiplicité, en effet il est complètement subordonné à la multiplicité des forces. Que toute force ait un pouvoir d'affecter et un pouvoir d'être affecté dépend étroitement du fait que les forces sont plusieurs, c'est-à-dire que toute force est en rapport avec d'autres forces. Le dualisme n'est qu'un moment du multiple ou un aspect du multiple. Ce serait ça la grande différence entre deux conceptions du dualisme: il y a les philosophes pour qui le dualisme, c'est le produit d'une division de l'un et il y a ceux pour qui le dualisme n'est qu'un stade transitoire du multiple. Bon, voilà. Donc la force a deux pouvoirs. Ça c'est inscrit dans la force et dans la virtualité. Pouvoir d'affecter, pouvoir d'être affecté. Bien.
Je dis: lorsque que les rapports de forces s'actualisent, il faut nécessairement que les formes dans lesquelles ils s'actualisent correspondent au double pouvoir des forces. Il faut que les formes dans lesquelles ils s'actualisent reprennent à leur manière le double pouvoir des forces qui s'actualisent:

pouvoir d'affecter et pouvoir d'être affecté. Et pourtant ce ne sera pas la même chose. En d'autres termes, le pouvoir d'affecter de la force c'est ce qu'on appellera "spontanéité de la force". Le pouvoir d'être affecté de la force, c'est ce qu'on appellera "réceptivité de la force". Je dis: lorsque les rapports de forces s'actualisent, ils doivent s'actualiser selon deux voies divergentes, l'une qui constitue une forme de réceptivité, l'autre qui constitue une forme de spontanéité. Les forces n'avaient pas de forme. Elles avaient une spontanéité et une réceptivité, mais non-formelles. Quand elles s'actualisent, elles doivent s'actualiser suivant une forme de réceptivité qui correspond à leur propre réceptivité et suivant une forme de spontanéité qui correspond à leur propre pouvoir de spontanéité. Bien, cherchons.
Alors, là, la lumière se fait, on a fini. Parce que ce sont des acquis précédents; ce serait très long si on était parti de ça, mais c'est tout notre premier trimestre qui... Le visible a pour condition formelle la lumière, non pas la lumière comme lieu physique, mais la lumière indivisible à la manière de Goethe. Et, on l'a vu, la lumière définit la forme de réceptivité. L'énoncé a pour condition le langage, le il y a du langage qui se tient face à face avec le il y a de la lumière. Et le langage définit, on l'a vu, une forme de spontanéité. Le on parle, tout ça c'est des acquis, il n'y a plus lieu de revenir là-dessus. Bon, ben on a notre solution. C'est-à-dire: on a répondu à la question, à savoir: les rapports de force, voilà, ça tient en trois propositions.
Je reprends. En quoi on peut dire – à tort ou à raison, je ne sais pas, moi – si notre problème était bien fondé concernant la philosophie de Foucault, on a au moins répondu au problème qui semblait se poser dans cette philosophie.
Première proposition, et bien ce sont les rapports de pouvoir qui rendent compte des relations de savoir. En quel sens? En un sens tout simple: les rapports de forces s'actualisent dans les formations stratifiées qui sont l'objet du savoir. Voilà, ça c'est le premier point.
Deuxième point: mais les formations stratifiées sont doubles, deux faces, elles ont deux faces irréductibles, elles sont traversées par une fissure, voir et parler, lumière et langage, visible et énonçable. Est-ce que les rapports de forces peuvent rendre compte de cette différenciation des deux formes stratifiées? Réponse: oui, aisément car les rapports de forces ne s'actualisent qu'en créant précisément les deux voies divergentes, c'est-à-dire qu'en se différenciant. Pourquoi – toujours dans cette deuxième question – et pourquoi est-ce que la grande différenciation c'est voir et parler? Parce que voir constitue une forme de réceptivité et parler une forme de spontanéité et que c'est d'après la réceptivité et la spontanéité que les rapports de forces opèrent la différenciation qui les actualise.
Et troisième question: est-ce qu'il en sort, pour les deux formes stratifiées, irréductibles l'une à l'autre, est-ce qu'il en sort un rapport indirect? Oui, il en sort un rapport indirect puisque c'est la même multiplicité de forces qui s'actualise en se différenciant suivant l'une et l'autre direction. Donc tout va bien. Hein, vous réfléchirez... vous réfléchirez, vous verrez, enfin, moi, c'est comme ça que je vois les choses. Vous avez tout droit d'avoir une autre lecture de Foucault.

Alors, il nous resterait un dernier problème sur lequel je voudrais terminer, là, aujourd'hui, très vite. C'est quoi? J'ai, dès lors, comme deux niveaux. Niveau du pouvoir pur et niveau du savoir en tant qu'il actualise les rapports de forces ou de pouvoir. Bien, concrètement je n'ai jamais que des rapports de forces actualisés, c'est une distinction de raison, c'est-à-dire de distinction par abstraction qui me permet de distinguer le pouvoir et le savoir. Le concret, encore une fois, ne me présente que des mixtes de pouvoir-savoir. Ça n'empêche pas que je peux distinguer le pur diagramme, on l'a fait, et les formations stratifiées et dire: oui, les formations stratifiées actualisent, intègrent et différencient, les trois à la fois, les rapports de forces qui nous étaient présentés par le diagramme. Les rapports de forces présentés par le diagramme c'est des émissions pures de singularités tandis que, les formations stratifiées, c'est les courbes qui passent au voisinage. Les rapports de forces exposés par le diagramme, c'est matière non formée et fonctions non formalisées et les formations stratifiées c'est matière formée, substance et fonctions formalisées, finalisées. Tout ça, donc ça tient. Mais, vous voyez, j'ai là, à nouveau, comme deux pôles. Suivant que, un mixte

concret m'étant donné, je peux le faire tendre vers un pôle ou vers l'autre. Ça donne quoi, tout à fait en bas, si j'en reste aux formations stratifiées, je dirais: oh, comme les choses sont bien séparées! Plus je tends vers les formations stratifiées, plus les choses se distinguent, se séparent. C'est quoi? Les institutions. Les formations stratifiées – je peux leur donner leur nom maintenant, d'après Foucault – je crois que c'est cela les formations concrètes stratifiées, les formations concrètes c'est ce que Foucault appelle "les dispositifs".
Je dirai: l'école est un dispositif, la prison est un dispositif, la sexualité – la sexualité intégrée – est un dispositif: ce sont des dispositifs concrets. Or plus je tends vers les dispositifs concrets, plus je peux dire: ils sont bien séparés. En effet on commence par la séparation, notre vie est une succession de séparations, il y a bien longtemps qu'on a remarqué que l'acte de naissance était une séparation, nous nous séparons de la mère, beaucoup d'entre nous n'en reviennent pas. Une première coupure. Ensuite nous sommes petits-enfants, c'est le dispositif familial, bien et, le père furieux, qu'est-ce qu'il dira au gosse quand le gosse est pas sage? Il lui dira tu n'es plus dans ta maman. Il y a peu de père qui le disent, mais il y en a beaucoup qui le pensent. Car ensuite ça apparaît plus nettement: l'enfant va à l'école: qu'est-ce que la maîtresse lui dit? Tu n'es plus chez toi, tu n'es plus en famille, tu te crois où ici? Ce n'est pas chez toi. Nouvelle séparation. Ensuite: ça ne s'arrange pas, nous allons à l'armée; qu'est-ce qu'on nous dit à l'armée, tu n'es plus à l'école. Où tu te crois? Tu n'es plus au lycée ici, tu vas voir! On se dit: bon, on croyait être au bout des peines, mais... Et puis: l'usine. «Où tu te crois?» – à chaque fois on nous dit «Où tu te crois?». Et, pour finir, la prison: «Où tu te crois? Tu te crois chez maman? Tu vas voir. Tu te crois à l'école? Ici c'est pas l'école. Tu te crois à l'armée? Ah ah, l'armée c'est rien du tout! tu vas voir: on va te dresser».
Bon, à la lettre il faut dire que les dispositifs concrets sont pris à chaque fois..., forment des segments, des segments divisés, différenciés. A la lettre c'est ce qu'on peut appeler une "segmentarité dure"[527]. Une segmentarité dure. Si vous voulez faire l'expérience d'une segmentarité dure, cherchez un bureau dans un organisme, par exemple à la sécurité sociale. C'est pas une critique, c'est terrible, la bureaucratie est l'exemple d'une segmentarité dure, toutes les bureaucraties. Euh vous pouvez téléphoner pour demander un renseignement, quel que soit le renseignement que vous demandez on vous dit: quelle est la première lettre de votre nom; alors on dit: alors c'est pas le bureau. Alors on dit: mais le renseignement que je veux c'est pas dépendant de la première lettre... – Non non non! D'ailleurs ils ont peut-être raison, c'est des mystères très profonds... ah non, alors je dis: bon, c'est D. on me dit: ah ben non, ici c'est le bureau des F. – bon, c'est vraiment de la segmentarité dure. C'est terrible, on est absolument comme vous savez: la segmentarité des vers de terre, vous pouvez couper, il y a un bout qui bouge toujours. On est segmentarisé comme ça quoi: famille, école, armée, usine, prison. Et tout ça, c'est très très cloisonné, segmentarité cloisonnée.
Si vous tendez vers l'autre pôle, non plus les dispositifs concrets de savoir-pouvoir, mais le diagramme de pouvoir, c'est complètement différent et pourtant vous passez insensiblement de l'un à l'autre: là tout est souple, pourquoi? C'est les mêmes rapports de forces, cette fois-ci, vous ne considérez plus des formes cloisonnées, vous considérez des matières non-formées: imposer une tâche à une multiplicité étroite, à une multiplicité restreinte, et ça, ça vaut aussi bien pour l'école, l'usine, la prison. Le diagramme ne spécifie pas les matières. Lui il est complètement diffus, c'est une segmentarité au contraire complètement souple, diffuse. Et, au niveau du diagramme, je ne

527Deleuze utiliza qui il concetto di "*segmentarité*", creato assieme a Félix Guattari in *Mille plateaux*, a partire da un concetto etnologico: «La notion de segmentarité a été construite par les ethnologues pour rendre compte des sociétés dites primitives, sans appareil d'Etat central fixe, sans pouvoir global ni institutions politiques spécialisées. Les segments sociaux ont alors une certaine souplesse suivant les tâches et les situations, entre les deux pôles extrêmes de la fusion et de la scission [...]. La segmentarité primitive est à la fois celle d'un code polyvoque, fondé sur les lignages, leurs situations et rela tions variables, et celle d'une territorialité itinérante) fondée sur des divisions locales enchevêtrées. Les codes et territoires, les lignages claniques et les territorialités tribales organisent un tissu de segmentarité relativement souple. [...] Il nous paraît pourtant difficile de dire que les sociétés à Etat, ou même nos Etats modernes, sont moins segmentaires. L'opposition classique entre le segmentaire et le centralisé ne semble guère pertinente [...] Plutôt que d'opposer le segmentaire et le centralisé, il faudrait donc distinguer deux types de segmentarité, l'une "primitive" et souple, l'autre "moderne" et dure» (pp. 254-256).

peux pas dire que l'un soit plus vrai que l'autre parce que les deux sont évidents, simplement ils font appel à deux expériences, à deux niveaux d'expérience car au niveau du diagramme vous serez frappés de ceci: à quel point les écoles ressemblent déjà à des prisons. Quant aux usines, je veux dire, c'est moins vrai maintenant, c'est moins vrai, il y a eu des progrès, tout ça, mais, vous savez il n'y a pas bien longtemps encore, il fallait être malin pour distinguer une prison, une école... Si vous voulez, si vous voulez une expérience de prison, allez voir l'entrée des ouvriers chez Renault. L'entrée des ouvriers chez Renault au petit matin, c'est pas de la prison puisqu'il y entre. Si on peut concevoir une prison de jour, il y a bien des hôpitaux de jours, des hôpitaux psychiatriques de jour, il y a des hôpitaux "général" de jour, ça veut dire que, les malades, ils y arrivent le matin, hôpital de jour quoi, et puis ils vont coucher chez eux. Et ben, Renault, c'est une prison de jour, les gens ils y vont le matin, ils y vont... bon, revenons au cinéma.
Qu'est-ce qu'il y a de sublime dans le *Rome 51* de Fellini?[528] Pour ceux qui l'ont vu et qui se rappellent. La bourgeoise qui fait la révélation tour à tour des bidonvilles et puis de l'usine; elle a jamais regardé l'usine et, une fois, elle regarde une usine. Et c'est une usine de femmes, elle voit les femmes entrer à l'usine le matin. Elle est comme ça, la bouche ouverte, elle regarde, elle n'en croit pas ses yeux et elle a la grande phrase: j'ai cru voir des condamnées. J'ai cru voir des condamnées. Elle, elle a saisi quelque chose sur l'identité structurale de l'école, de l'usine, de la prison.

Alors, là c'est: plus vous vous approchez du diagramme de forces, plus vous vous dites: mais c'est pareil tout ça, les différences sont plus souples, plus diffuses. Plus vous descendez dans les dispositifs concrets, vous avez des bureaux séparés. Mais les deux ne se contredisent pas du tout, vous ne cessez d'osciller d'une segmentarité souple à une segmentarité dure. Vous ne cessez d'aller des strates au diagramme et du diagramme aux strates. Vous ne cessez d'aller d'une stratégie diffuse dans tout le corps social à une stratification au contraire compacte à travers le corps social et inversement. Et si vous ne gardez pas les deux points de vue quand vous faites de la sociologie, vous ratez. Vous ratez les clivages fondamentaux. Si bien que, d'une certaine manière, voilà quelle serait la méthode de Foucault pour l'exploration du champ social.
Vous prenez un dispositif concret, un dispositif concret quelconque dans un champ social, et vous vous dites: «quel est son degré d'affinité avec le diagramme général?», puisqu'il y a un diagramme général qui est l'état des forces dans le champ social. Il est plus ou moins proche, c'est-à-dire il effectue le diagramme ou une région du diagramme avec plus ou moins de, disons de puissance ou d'efficacité. Il effectue plus ou moins complètement le diagramme. Alors, s'il l'effectue pas très bien, il a un bas coefficient d'effectuation, il sera donc très séparé des autres dispositifs. S'il effectue le diagramme a un haut niveau d'efficacité, il aura un haut niveau, un haut coefficient et il sera très proche du diagramme.

Et bien la méthode de Foucault me paraît très intéressante, parce que, voilà... prenez, alors, à un moment, un dispositif concret: la prison, dans une formation sociale, notre formation disciplinaire, et bien il se peut qu'un même dispositif change dans l'évolution d'un champ social, d'un même champ social, dans les transformations, dans les petites transformations d'un même champ social, il se peut très bien qu'un même dispositif concret change de coefficient. La prison, si l'on reprend les analyses de Foucault dans *Surveiller et punir*, traverse trois coefficients d'effectuation du diagramme disciplinaire.
Premier état: elle n'est pas prise... la prison comme dispositif n'est pas un terme de référence pour l'évolution du droit pénal. L'évolution du droit pénal se fait tout à fait indépendante du régime pénitentiaire. Bon, c'est-à-dire que la prison est comme en marge, c'est dire qu'elle n'effectue pas bien le diagramme. Elle n'effectue pas bien le diagramme de justice, elle est en marge.
Deuxième état du même champ social: elle est prise dans le droit pénal. A ce moment-là elle monte, elle effectue le diagramme à un plus fort coefficient.

528Lapsus di Deleuze: si tratta di *Europa 51* di Roberto Rossellini, non di *Roma* di Federico Fellini.

Troisième état: le droit se pose la question: est-ce que je ne pourrais pas assurer mes châtiments à moi, droit, par des moyens plus sûrs que la prison. Critique de la prison: peut-être que le châtiment devrait se passer de prison. La prison qui avait franchi des seuils de coefficients, qui avait monté dans l'échelle des coefficients, au début elle effectuait très peu le diagramme et puis elle monte, elle est prise dans le droit pénal, elle effectue le diagramme de mieux en mieux et puis elle chute et on se demande de plus en plus... une critique de la prison apparaît de plus en plus, pas simplement chez les révolutionnaires...
Si vous voulez comprendre par exemple l'évolution de la peine de mort, si elle est prise à un moment dans le champ "justice" et puis comment la critique se fait... toute la critique de la peine de mort a déjà été faite en plein 18ème siècle. Mais la critique des prisons aussi a complètement été faite... c'est ça qui est terrible: on n'avance pas beaucoup, parce que si vous voulez une critique radicale des prisons. Il n'y a pas besoin de chercher des textes récents, vous la trouvez dans Victor Hugo, tout comme la critique de la peine de mort.
Euh, donc vous avez un même dispositif qui va changer de coefficient. Vous comprenez? Bon, si bien que, perpétuellement, alors je pourrais dire maintenant: alors les formations stratifiées et les diagrammes sont comme deux pôles et finalement les formes concrètes ne cessent pas de monter vers l'un, de descendre vers l'autre, de s'approcher de l'un, de l'autre, de monter, descendre etc. dans cette espèce de transformation ou d'évolution internes. Et enfin dernière remarque, mais là on n'en peut plus donc tout va bien, euh: il faudrait aussi tenir compte de ceci, c'est que, quand on parle de technique, il faut s'entendre: la technique au sens étroit du mot c'est les outils, les machines, voilà. Il y a une remarque que tout Foucault impose et que, lui, fait page 226 de *Surveiller et punir*, où il dit: quand je parle de la prison, de la voiture cellulaire, tout ça, on me dira, c'est pas des inventions bien fameuses, c'est même des inventions honteuses à côté des hauts fourneaux, de l'électricité, des inventions proprement technologiques[529]. Et il a une page qui est tout à fait dans son style où il termine en disant: je dirai que la petite invention de la voiture cellulaire, c'est peut-être beaucoup moins, mais aussi c'est peut-être beaucoup plus que la plupart des grandes inventions techniques[530].
Qu'est-ce qu'il veut dire? Je crois qu'il veut dire que la technologie reste incompréhensible par elle-même, c'est-à-dire que l'histoire des outils et des machines n'existe pas par elle-même. Pourquoi? Parce que, tout comme je le disais: toute époque voit tout ce qu'elle peut voir et dit tout ce qu'elle peut dire, suivant ses moyens, et bien chaque époque a tous les outils et toutes les machines que ses dispositifs et son diagramme – les dispositifs n'étant que les actualisations du diagramme – et bien toute époque a exactement les outils et les machines que ses dispositifs et son diagramme exigent et supportent. Ça voudrait dire quoi? Ça veut dire que toute technique matérielle présuppose une technique sociale. C'était une idée, déjà, que Marcel Mauss, le grand sociologue de l'école française..., c'est une idée que Mauss avait très bien développée[531].

J'insiste donc sur cette dernière conséquence: comment Foucault s'insère et renouvelle ce thème? Il n'y a pas de technique matérielle qui ne suppose une technologie sociale. Ça veut dire quoi? Je prends... là, j'ai recueilli juste des exemples pour vous montrer que sur ce point Foucault est très en accord avec mes analyses d'historiens, de spécialistes, je cite les cas suivants: une série technologique a été particulièrement étudiée par des spécialistes de l'Asie, à propos d'une culture du

529«L'extension des méthodes disciplinaires s'inscrit dans un processus historique large: le développement à peu près à la même époque de bien d'autres technologies – agronomiques, industrielles, économiques. Mais il faut le reconnaître: à côté des industries minières, de la chimie naissante, des méthodes de la comptabilité nationale, à côté des hauts fourneaux ou de la machine à vapeur, le panoptisme a été peu célébré. On ne reconnaît guère en lui qu'une bizarre petite utopie, le rêve d'une méchanceté – un peu comme si Bentham avait été le Fourier d'une société policière, dont le Phalanstère aurait eu la forme du Panopticon. Et pourtant, on avait là la formule abstraite d'une technologie bien réelle, celle des individus».

530SP, p. 175. Cfr. la lezione del 5 novembre 1985, pagina 47 nota 1.

531Marcel Mauss, *Les techniques du corps*", "Journal de psychologie" n. 32, 1936 (poi in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950, pp. 363-386); *Les techniques et la technologie* (1941), "Journal de psychologie" n. 41, 1948 (poi in *Œuvres*, vol. III, Minuit, Paris 1969, pp. 250-256).

riz, c'est la succession du bâton, de la houe et de la charrue, lignée technologique où l'on saisit dans un même territoire, la succession: le bâton fouisseur, la houe, la charrue. Vous y trouverez, vous trouverez une référence – je termine pour ceux qui ça intéresse, par des renvois – une référence à cela dans Braudel: *Civilisation matérielle et capitalisme* ou l'inverse, Le tome I, euh, tiens je ne sais plus la page... je croyais l'avoir marquée, euh... oui: 128[532]. Ce qui amène Braudel à dire: «l'outil est conséquence et non plus cause», c'est une très belle idée.
L'outil est conséquence et non plus cause, qu'est-ce qu'il veut dire? C'est qu'on ne passe pas du bâton à la houe et de la houe à la charrue par perfectionnement technique, pour aller d'un stade à l'autre, il faut quoi? Il faut des variations considérables. Ce qui change, le facteur décisif, c'est la densité de population et le temps de jachère. Ça veut dire quoi ça? C'est-à-dire que la houe n'apparaît qu'au moment d'une certaine densité de population, lorsque le *[inaudible]*. Ça veut dire que l'outil, l'outil ne peut apparaitre que dans la mesure où il est exigé et sélectionné par un dispositif collectif.
Deuxième exemple, cette fois-ci, j'essaie de l'emprunter à des cas très très différents. Il y a une grande révolution dans les armements, les espèces d'outils, dans les armes. Au moment de la cité grecque c'est ce qu'on appelle la réforme hoplitique. Un très bon historien de la Grèce antique, Detienne, a étudié de près les armes hoplitiques[533]. Il arrive à la conclusion que tout ce qu'il y a de nouveau dans les armes hoplitiques sont inséparables d'un nouveau dispositif social qui s'oppose au précédent chez les grecs, si bien que les armes hoplitiques ne pouvaient pas apparaître avant ce nouveau dispositif social, ce dispositif social étant quoi? Le soldat paysan. Le soldat paysan qui s'oppose à la forme archaïque de l'armée grecque à savoir une caste de guerrier qui se fait entretenir par le paysan. Mais il faut... le nouveau dispositif du soldat citoyen paysan, ça c'est un dispositif collectif. Le citoyen, le paysan sera soldat pour que les armes hoplitiques soient possibles. Exemple: une des plus originales des armes hoplitiques c'est un pur outil: le bouclier à deux poignées. Le bouclier à deux poignées, c'est une arme qui peut faire frémir, parce que vous voyez tout de suite ce que ça veut dire. Ça veut dire que si je fuis, je condamne mon copain à mort. Le bouclier à deux poignées c'est la meilleure manière de souder les soldats les uns aux autres. Inutile de dire qu'une telle arme implique quoi? Elle implique que: finie la caste des guerriers et que, ce qui se profile, c'est le soldat paysan. Dans une caste de guerriers, le bouclier à deux poignées est inintelligible, impossible! Il s'agit de souder les rangs de fantassins alors que les castes de guerriers sont à cheval ou sur char et cette soudure matérielle du paysan avec le paysan indique précisément la fin des grands guerriers archaïques et la montée du soldat citoyen. Mais, là, vous voyez c'est bien le dispositif social... au point que Détienne a une très belle formule, qui dit exactement ce que vient de dire Braudel quand il disait «l'outil est conséquences et non plus cause», Détienne il dit – ah, oui, c'est très bien – «la technique est en quelque sorte intérieure au social et au mental».
Autre exemple: la charrue[534]. La charrue, là, les technologues ont fait de grandes recherches sur la

532Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, 3 voll., vol 1: *Les structures du quotidien*, Armand Colis, paris 1979. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 496: «Le primat très général de l'agencement machinique et collectif sur l'élément technique vaut partout, pour les outils comme pour les armes. Les armes et les outils sont des conséquences, rien que des conséquences. On a souvent remarqué qu'une arme n'était rien indépendamment de l'organisation de combat dans laquelle elle est prise. [...] Or la situation est exactement la même pour l'outil: là aussi, tout dépend d'une organisation de travail, et d'agence ments variables entre homme, animal et chose» (alla p. 497 nota, la citazione di Braudel).

533Marcel Detienne, *La phalange: problèmes et controverses* (I ed. Mouton & Company, 1968), in Jean-Pierre Vernant (sous la direction de), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris. La Haye, 1968, pp. 119-142 (p. 134). Cfr. Deleuze, Guattari, *Milla plateaux*, cit., p. 497: «Détienne a montré comment la phalange grecque était inséparable de tout un renversement de valeurs, et d'une mutation passionnelle qui bouleverse les rapports du désir avec la machine de guerre. C'est un des cas où l'homme descend de cheval, et où le rapport homme-animal cède la place à un rapport entre hommes dans un agencement d'infanterie qui prépare l'avè nement du soldat-paysan, du soldat citoyen: tout l'Eros de guerre change, un Eros homosexuel de groupe tend à remplacer l'Eros zoosexué du cavalier».

534Deleuze fa riferimento a Lynn White, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, 1962, cap. II: "The Agricultural Revolution of the Middle-Age", pp. 39-78.

charrue aux moyen-âge, apparition de la charrue, qu'est-ce qui se passe? Elle remplace une espèce de pré-charrue qui était beaucoup moins efficace et qu'on appelle l'araire, qui est un bout de bois avec un soc, avec un couteau, un bout de bois avec un couteau. Alors on se dit: est-ce que c'est un perfectionnement technique qui fait passer de l'araire à la charrue? Toutes les recherches des historiens, qui sont très très intéressantes de ce point de vue, elles confirmeraient cet aspect d'une technologie... euh... la nécessité d'une technologie un peu plus philosophique que celle qu'on fait d'habitude. Il se passe ceci. On remarque que l'araire prend surtout son effet et son extension dans un régime de terre sèche et de champs carrés. C'est bizarre ça: terre sèche et champs carrés. Je pourrais vous en raconter là-dessus, c'est que ça marche bien dans le midi notamment, pourquoi? Parce que ce bout de bois avec un couteau traîné par une vache, c'est l'araire, c'est... ça a un inconvénient c'est que forcément ça rejette la terre que ça rejette occupe... l'intersillon est forcément très grand contrairement à ce qui se passera avec une charrue. Entre deux sillons il y a un grand espace; dès lors vous voyez la nécessité de quadriller: il faut traîner l'araire à la fois en long et en large, sinon il y aurait trop d'espace, il faut recouper les intersillons, ce qui implique en effet la forme idéale du champ correspondant à l'araire c'est un champ carré. Et puis une terre sèche puisque l'intersillon est moins conséquent si la terre est sèche, si elle est lourde c'est la catastrophe. Or il y a très longtemps que les technologues ont remarqué que la charrue, elle émerge dans des pays à champs allongés et à terre lourde.

Vous voyez: quand je dis «l'outil» vous ne pouvez pas le penser indépendamment d'un dispositif collectif. Oui, déjà au niveau le plus évident, l'araire n'est pas séparable d'une structure territoriale "champ carré-terre sèche". La charrue au contraire va prendre dans "champ allongé-terre lourde". Et puis ce n'est pas tout: la charrue, elle va renvoyer – là je vais vite parce qu'il y en a marre – la charrue, elle va renvoyer au cheval. Encore faut-il qu'il y ait la découverte du cheval comme animal de trait. Le cheval comme animal de trait ce n'est pas rien parce que ça a été.., ce qui implique d'ailleurs d'autres découvertes techniques, c'est-à-dire le collier de cheval qui porte sur l'épaule, et le fer à cheval. Complexe tout ça. Et puis la charrue, ça implique une économie communale ; bon je résume énormément, c'est des recherches très longues tout ça, très fines, très belles. Je dis : la charrue renvoie à un dispositif collectif dont je peux marquer alors, je dirais presque, les singularités: champ allongé, cheval comme bête de trait, collier à épaule, collier portant sur l'épaule, sur les épaules de la bête, fer à cheval, économie communale... vous voyez c'est un dispositif à cinq ou six singularités. Là encore, l'outil technique est incompréhensible et est inséparable d'un dispositif collectif.

Autre exemple, pour en finir: l'étrier, très intéressant l'étrier parce que ça prend un certain moment, ça prend guère dans les armées européennes, l'étrier ça prend vers le IX siècle, et c'est très curieux parce que la généralisation de l'étrier dans les armées coïncident avec les réformes qui sont les réformes profondes de Charles Martel, réformes d'armée de Charles Martel[535]. Et la réforme de Charles Martel elle implique quoi? Confiscation des terres d'Eglise, vous me direz: c'est beaucoup de choses pour un étrier, ça; Ben oui. C'est beaucoup de choses pourquoi? Parce que: qu'est-ce que c'est un étrier? Un étrier, si vous le définissez alors comme rapport de forces – c'est tout ça qui est intéressant: quel rapport de forces c'est? C'est étonnant, c'est: appui latéral du cavalier, c'est-à-dire le cavalier a un équilibre latéral, un appui latéral et non plus simplement un appui devant et derrière par la selle. Ça veut dire quoi? Ça veut dire qu'il risque beaucoup moins d'être désarçonné. Ça veut dire quoi qu'il risque beaucoup moins d'être désarçonné? Ça veut dire qu'il peut changer la manière dont il manie sa lance. Pourquoi? Parce que vous êtes entrés avec l'animal dans un nouveau dispositif. Ce qui a changé c'est le dispositif homme-cheval. Vous calez votre lance sous le bras et vous la laissez tranquille. Vous allez de plus en plus vite. La question c'est que le cheval soit rapide car le coup ne sera plus donné à la force du bras, il sera donné à la force... à la force d'ensemble

535Lynn White, *Medieval Technology and Social Change*, cit., cap. I: "Stirrup, Munted Shock Combat, Feudalism and Chivalry", pp. 2-28; cfr. D.H. Gordon, *Swords, Rapiers and Horse-riders*, in "Antiquity" n. 106, June 1953, pp 67-78.

homme-animal. Il sera donné à la force du cheval. Comme un cheval c'est beaucoup plus fort, à ce moment-là, la lance, oui, elle prend un sacré rôle; bien et les cavaliers, avant, qu'est-ce qu'ils faisaient quand ils n'avaient pas d'étriers, qu'est-ce que peut être le plus grotesque...? Mais ils ne le savaient pas, ils ne pouvaient pas le savoir, je recommence: ils voyaient tout ce qu'ils pouvaient voir, ils disaient tout ce qu'ils pouvaient dire. Ils allaient à cheval sur le champ de bataille et puis ils descendaient et ils se battaient à pied. Le cheval était traité comme bête de trait et pas comme bête de combat. Le roi d'Angleterre a perdu une fameuse bataille parce que ses cavaliers descendaient encore de cheval tandis que les autres restaient à cheval. Là il a dû trouver que ce n'était pas de jeu parce que... évidemment, à ce moment-là, ces cavaliers à pied, à terre, qu'est-ce que vous voulez qu'ils fassent? C'est la bataille de Hastings[536]. Vous vous rappelez toujours quand vous voyez un anglais *[rire]*.

Alors, bon, ça veut dire quoi, ça? Bien. Mais pour centrer l'armée sur des cavaliers à cheval et non plus sur des combattants à pied, qu'est-ce qu'il faut? Il faut ou bien les payer – mercenaires – ou bien leur donner les moyens de payer leur armement et leur cheval, ça coûte cher; pour ça il faut leur donner des terres. Pour un cheval il faut du fourrage etc. C'est en même temps que l'étrier apparaît et va jouer un rôle déterminant dans les batailles de la féodalité, mais il apparaît sous quelle forme? Vous voyez qu'il est sélectionné par un dispositif collectif qui implique: les terres distribuées aux seigneurs – moyennant quoi les seigneurs entretiennent des chevaux et paient leur armement – changement de la stratégie des batailles, etc.
Je dirai: les outils ne sont jamais que des pointes de dispositifs collectifs. Alors c'est tout à fait en ce sens que Foucault peut dire: oui, un dispositif collectif, en un sens, c'est une petite invention par rapport aux grandes inventions technologiques, mais, en un autre sens, c'est une beaucoup plus grande invention, car les outils et les machines sont sélectionnés, sont comme présélectionnés par les dispositifs collectifs qui, à la lettre, les appellent[537]. C'est sur ce point que je voulais juste conclure, ce que j'estime qu'on a fait c'est donc à vous de réfléchir la prochaine fois vous me poserez toutes les questions que vous voulez, surtout que, après, il y a des vacances... euh... Sur ce thème, moi, j'en ai fini à peu près sur les rapports pouvoir-savoir.

536Non è del tutto corretto parlare di inglesi e francesi: ad Hastings, nel 1066, si scontrarono le truppe sassoni guidate da re Aroldo II, e quelle normanne capeggiate da Guglielmo II di Normandia.

537Un esempio ulteriore è fornito dallo stesso Foucault (e citato da Deleuze in *Foucault*, cit., p. 47) in SP, p. 165, dove viene descritto come, durante l'età classica, negli eserciti «L'unité – régiment, bataillon, section, plus tard "division" – devient une sorte de machine aux pièces multiples qui se déplacent les unes par rapport aux autres, pour arriver à une configuration et obtenir un résultat spécifique». La ragione principale è, sostiene Foucault, «l'invention du fusil: plus précis, plus rapide que le mousquet, il valorisait l'habileté du soldat; mieux capable d'atteindre une cible déterminée, il permettait d'exploiter la puissance de feu au niveau individuel; et inversement il faisait de tout soldat une cible possible, appelant du même coup une plus grande mobilité». La necessità di «un art qui distribuait les unités et les hommes le long de lignes étendues, relativement souples et mobiles» porta a «toute une pratique calculée des emplacements individuels et collectifs, des déplacements de groupes ou d'éléments isolés, des changements de position, de passage d'une disposition à une autre; bref d'inventer une machinerie dont le principe n'est plus la masse mobile ou immobile, mais une géométrie de segments divisibles dont l'unité de base est le soldat mobile avec son fusil»: in questo modo, l'utensile-fucile è preso in un concatenamento macchinico che lo sovradetermina. Notevole il parallelo che Foucault traccia subito dopo fra macchina militare e organizzazione della giornata lavorativa nella fabbrica: «Mêmes problèmes lorsqu'il s'agit de constituer une force productive dont l'effet doit être supérieur à la somme des forces élémentaires qui la composent».

Capitolo 13. Cours du 25/02/1986[538]

[coupure] ... Il y a un bien longtemps. Si bien que est nécessaire une récapitulation sur les rapports pouvoir – savoir selon Foucault, rapports, vous vous rappelez, qui s'organisent comme deux axes: l'axe du savoir, l'axe du pouvoir.

Bien, comment est-ce que nous pouvons récapituler les rapports pouvoir-savoir? Il est bien entendu que, dans l'expérience, nous nous trouvons toujours devant des mixtes pouvoir-savoir. Et ça n'empêche en rien que l'analyse philosophique a tout droit de dégager deux axes hétérogènes: un axe du savoir et un axe du pouvoir, étant dit que l'expérience concrète nous présente toujours des mixtes. C'est exactement comme si je mettais le pouvoir en ordonnée et le savoir en abscisse. Et bien... et tout ce qu'on a vu dans ce qui précédait c'était: comment Foucault avait commencé par étudier les formes du savoir sur l'axe correspondant et c'est facile, dans la liste de ses livres, d'assigner: jusqu'à *Surveiller et punir*. Non pas que le pouvoir soit ignoré, mais il est simplement posé implicitement, supposé. On a vu qu'il a déjà besoin implicitement d'une certaine conception des foyers de pouvoir, que, dès la théorie de l'énoncé, il ne peut pas former les corpus d'énoncés sans référence à des foyers de pouvoir. Tout ça on l'a vu, mais reste que l'axe de pouvoir, jusqu'à *Surveiller et punir*, n'est pas traité pour lui-même ni considéré explicitement. C'est *Surveiller et punir* qui marque la première coupure dans l'œuvre de Foucault et qui va passer de l'axe du savoir à l'axe de pouvoir.

Ceci dit, donc, dans notre récapitulation qui doit conclure cette étude sur l'axe de pouvoir... Nous avions commencé au premier trimestre par l'étude de l'axe du savoir, donc on avait suivi le chemin chronologique de l'œuvre de Foucault et puis, donc, on avait abordé l'axe de pouvoir. Dans la récapitulation nécessaire je crois qu'il faut d'abord poser qu'entre le pouvoir et le savoir, entre les deux axes, il y a différence de nature. Il y a différence de nature. Je rappelle quels sont les grands points, comment s'organise cette différence de nature.

Eh bien, premier aspect: le pouvoir mobilise essentiellement des points ou des affects. Points de domination ou, si vous préférez, ça revient au même, les affects étant ponctuels, affects qui renvoient aux deux aspects du pouvoir: pouvoir d'affecter, pouvoir d'être affecté. On a vu, en effet, que, le pouvoir, c'était les rapports de forces et que la force se présentait à la fois comme pouvoir d'affecter d'autres forces et comme pouvoir d'être affecté par d'autres forces. Donc ces affects sont des points singuliers. Le pouvoir, dès lors, se présente comme une répartition, comme une distribution de points singuliers qui sont des points de domination. Je ne reviens pas là-dessus puisqu'il s'agit d'une récapitulation, c'est vous qui me direz si c'est nécessaire de revenir sur certains aspects. Tandis que le savoir mobilise non pas des points et des répartitions de points, il mobilise des formes et il organise des formes. Le pouvoir est informel, le savoir est organisation de formes, le savoir est fondamentalement formel et formalisateur. Il y a des formes du savoir tandis qu'il n'y a que des points de pouvoir, ce que Foucault dit très bien dans *La volonté de savoir*: le pouvoir va d'un point à un autre.

Deuxième aspect: le pouvoir consiste en rapports de forces (au pluriel) et on a vu que la force n'existait qu'au pluriel, la force se dit au pluriel. Pourquoi? Parce que la force est inséparable de son rapport avec d'autres forces. La force est le nom générique, le nom abstrait d'une multiplicité. Tandis que – et vous vous rappelez que, lorsque je dis «le pouvoir est rapport de forces» cela veut dire que la force dominée n'appartient pas moins au pouvoir que la force dominante ou, si vous préférez, le pouvoir d'être affecté n'est pas moins constitutif du pouvoir que le pouvoir d'affecter – tandis que le savoir est relation de formes, on ne confondra pas un rapport de forces et une relation

538Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=453
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=454
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=455
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=456
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=457

de forme. On a vu quelles étaient ces formes, les grandes formes du savoir, les deux formes fondamentales du savoir: voir et parler, le visible et l'énonçable. Il y a une forme de l'énonçable, il y a une forme du visible. La forme de l'énonçable c'est le langage tel que le conçoit Foucault, la forme du visible c'est la lumière telle que Foucault la conçoit.

Troisième aspect: le pouvoir, je vous rappelle toujours que lorsque l'on distingue pouvoir et savoir il s'agit d'une abstraction puisque, encore une fois, le concret ne me présente que des mixtes ; et bien, du point de vue de l'abstraction, je suis en droit de dire en troisième lieu que le pouvoir concerne des matières non formées et des fonctions non-formalisées, tandis que le savoir porte et implique des matières formées et des fonctions formalisées et finalisées. C'est ça, sans doute, le point le plus important. C'est par là que vous pouvez distinguer ce que je vous proposais d'appeler des catégories de pouvoir dans leur différence avec des catégories de savoir. Je vous rappelle: qu'est-ce que c'est pour Foucault des catégories de pouvoir? Il nous le dit très bien, par exemple, dans les sociétés dites de souveraineté, catégories de pouvoir ce sera: prélever sur une activité quelconque – c'est le "quelconque" qui est essentiel – l'opération du souverain c'est prélever sur une activité quelconque et décider de la mort. Le Souverain décide de la mort en général[539]. Que ce soit la mort à la guerre, que ce soit la mort du condamné, que ce soit une mort quelconque, un prélèvement quelconque. C'est lorsque vous pouvez élever une catégorie au coefficient du quelconque que vous tenez une catégorie de pouvoir. Dans les sociétés disciplinaires, c'est-à-dire dans les sociétés modernes, je vous rappelle, qu'est-ce que c'est une catégorie de pouvoir?[540] Et bien il nous dit: imposer une tâche quelconque à une multiplicité restreinte quelconque. Imposer une tâche quelconque, c'est ça la discipline. La discipline comme pouvoir, il y a discipline comme pouvoir dès que vous imposez une tâche quelconque à une multiplicité peu nombreuse. Voilà une première catégorie de pouvoir dans les sociétés disciplinaires. Et enfin, lorsque le pouvoir gère la vie. Vous voyez que les sociétés disciplinaires se distinguent des sociétés de souveraineté puisque, au lieu de prélever sur une activité quelconque, vous imposez une tâche à une multiplicité peu nombreuse et puisque, au lieu de décider de la mort, vous gérez, le pouvoir gère la vie dans une multiplicité nombreuse. Vous ne dites pas: c'est une catégorie de pouvoir, précisément parce que vous n'avez pas à dire de qui il s'agit ni de quoi, quelle activité *[inaudible]*; imposer une tâche à une multiplicité peu nombreuse quelconque, à une multiplicité quelconque à condition qu'elle soit peu nombreuse. Gérer la vie relativement à une multiplicité quelconque à condition qu'elle soit nombreuse. C'est les deux aspects du pouvoir disciplinaire[541]. Je dis donc: le pouvoir concerne et brasse des matières non-

539FDS, lezione del 17 marzo 1976: «Il me semble qu'un des phénomènes fondamentaux du XIXe siècle a été, est ce qu'on pourrait appeler la prise en compte de la vie par le pouvoir: si vous voulez, une prise de pouvoir sur l'homme en tant qu'être vivant, une sorte d'étatisation du biologique, ou du moins une certaine pente qui conduit à ce qu'on pourrait appeler l'étatisation du biologique. [...] Dans la théorie classique de la souveraineté, vous savez que le droit de vie et de mort était un de ses attributs fondamentaux. Or, le droit de vie et de mort est un droit qui est étrange, étrange déjà au niveau théorique; en effet, qu'est-ce que c'est qu'avoir droit de vie et de mort? En un sens, dire que le souverain a droit de vie et de mort signifie, au fond, qu'il peut faire mourir et laisser vivre; en tout cas, que la vie et la mort ne sont pas de ces phénomènes naturels, immédiats, en quelque sorte originaires ou radicaux, qui tomberaient hors du champ du pouvoir politique. [...] Le droit de vie et de mort ne s'exerce que d'une façon déséquilibrée, et toujours du côté de la mort. L'effet du pouvoir souverain sur la vie ne s'exerce qu'à partir du moment où le souverain peut tuer. C'est finalement le droit de tuer qui détient effectivement en lui l'essence même de ce droit de vie et de mort: [...] ce nest pas non plus le droit de laisser vivre et de laisser mourir. C'est le droit de faire mourir ou de laisser vivre. Ce qui, bien entendu, introduit une dissymétrie éclatante» (pp. 212-214).

540Ibidem: «Une des plus massives transformations du droit politique au XIXe siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer, mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse: pouvoir de "faire" vivre et de "laisser" mourir. Le droit de souveraineté, c'est donc celui de faire mourir ou de laisser vivre. Et puis, c'est ce nouveau droit qui s'installe: le droit de faire vivre et de laisser mourir» (p. 214).

541Ibidem: «Dans cette nouvelle technologie du pouvoir, dans cette biopolitique, dans ce bio-pouvoir qui est en train de s'installer [...] il s'agit d'un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population, etc. Ce sont ces processus-là de natalité, de mortalité, de longévité qui, justement dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, en liaison avec tout un tas de problèmes économiques et

formées – multiplicités quelconques – et des fonctions non-formalisées – imposer une tâche quelconque.

Qu'est-ce que ce seront les catégories de savoir, au contraire? Les catégories de savoir concernent, je dis, des matières formées et des fonctions formalisées. Ce sera par exemple: éduquer, un savoir éduquer, punir, un savoir punir, faire travailler, un savoir faire travailler. Ce sera toutes les manières formalisées d'imposer des tâches précises, des tâches qualifiées à une multiplicité déterminée. Ce qui sera châtié, ce seront les prisonniers; ce qui sera éduqué, ce sera les enfants, et tout ça sans doute est subsumé par la catégorie de pouvoir "imposer une tâche quelconque à une multiplicité restreinte quelconque", mais, au niveau des catégories de savoir, éduquer, châtier, faire travailler etc., ne sont évidemment pas la même chose. Donc je peux dire, là on comprend peut-être mieux pourquoi le concret ne me présente par définition que des mixtes de pouvoir et de savoir car jamais l'expérience ne me livre une chose aussi étrange que "imposer une tâche quelconque à une multiplicité restreinte quelconque". Dans l'expérience toutes les multiplicités sont qualifiées, c'est ceci ou cela, c'est des écoliers, des prisonniers, des ouvriers, des soldats, c'est ceci ou cela. C'est-à-dire c'est toujours du qualifié et la tâche elle-même, la tâche imposée est toujours déterminée, à savoir: il s'agit d'éduquer, il s'agit de châtier, il s'agit de faire travailler etc. C'est pour cela que Foucault nous dit, par exemple les catégories de pouvoir sont du type «inciter, susciter euh... etc.», c'est-à-dire elles ne disent pas la qualité de ce à quoi elles s'appliquent et elles ne disent pas la forme dans laquelle elles entrent, puisque, dès qu'elles entrent dans une forme, elles constituent des savoirs.
Je crois que c'est ce point qui est le plus important pour évaluer la différence entre euh..., entre le pouvoir et le savoir. Je dirai encore autre aspect: et tous ces aspects s'enchaînent. Le pouvoir est constitutif d'une microphysique, le savoir est constitutif d'une macrophysique. C'est même pour ça que le pouvoir n'a pas de forme, que le pouvoir, par définition, va d'un point à un autre. C'est un ensemble de rapports infinitésimaux, un ensemble de rapports fluents, évanescents. C'est le savoir qui leur donne une stabilité. Et enfin le pouvoir est l'objet d'une stratégie, le savoir et l'objet d'une stratification. Le savoir est l'objet d'une stratification étant dit que la stratégie c'est le maniement ou la distribution d'une matière non-stratifiée. Evidemment, tout ça, ça suppose tout ce qu'on a fait précédemment, mais je suis prêt à revenir, si vous l'estimez nécessaire, sur tel ou tel point. Au point que, si j'essaie de donner une approximation très générale, je dirai: oui, le savoir est affaire d'archives, l'archive étant audiovisuelle, c'est-à-dire archive du voir et archive de l'énoncé, archive du visible à chaque époque, archive de l'énonçable à chaque époque. Le savoir est affaire d'archive, le pouvoir n'est pas affaire d'archive. Le pouvoir est affaire d'une cartographie, d'une cartographie mouvante, une carte stratégique, toujours remaniable, toujours fluente. Si bien que les deux mots de Foucault pourraient être ceux-ci, au point où nous en sommes: jusqu'à *Surveiller et punir* je suis un archiviste, avec *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, je suis un cartographe[542]. La carte stratégique elle est millimétrique. La carte millimétrique du pouvoir est d'une autre nature que les archives du savoir. Et aux archives, il faut superposer aux archives de strates; aux archives de formations stratifiées, il faut superposer les cartes stratégiques, les cartes millimétriques qui énoncent les rapports de forces ou rapports de pouvoir à une époque, les rapports de forces ou de pouvoir qui correspondent à telle ou telle formation stratifiée. Il y a des rapports de forces qui correspondent à chaque formation stratifiée, mais les deux diffèrent en nature comme le pouvoir et

politiques [...], ont constitué, je crois, les premiers objets de savoir et les premières cibles de contrôle de cette biopolitique. C'est à ce moment-là, en tout cas, que l'on met en œuvre la mesure statistique de ces phénomènes avec les premières démographies. C'est l'observation des procédés, plus ou moins spontanés, ou plus ou moins concertés, qui étaient mis effectivement en œuvre dans la population quant à la natalité; bref, si vous voulez, le repérage des phénomènes de contrôle des naissances tels qu'ils étaient pratiqués au XVIIIe siècle. Cela a été aussi l'esquisse d'une politique nataliste ou, en tout cas, de schémas d'intervention dans ces phénomènes globaux de la natalité» (pp. 216-217).

542Deleuze si riferisce alle sue due recensioni di AS e SP, *Un nouvel archiviste*; *Ecrivain non: un nouveau cartographe*.

le savoir diffèrent en nature. Ça diffère en nature, ça n'empêche pas que l'expérience concrète ne me donne jamais que des mixtes de l'un et de l'autre.
Voilà donc le premier aspect: il y a différence de nature entre le pouvoir et le savoir, il faudrait que ce soit très très clair ce point.
Mais deuxième, deuxième aspect: qu'il y ait différence de nature n'empêche pas qu'il y ait nécessairement présupposition réciproque entre les deux. Il y a présupposition réciproque, c'est-à-dire l'un suppose l'autre et l'autre suppose l'un, mais évidemment de deux manières différentes. Première manière: le savoir est fondamentalement formel, c'est-à-dire qu'il est organisation de formes, et de deux formes, forme du voir, forme du parler, variables au niveau de chaque formation, c'est-à-dire au niveau de chaque époque historique. Reste que, sans les rapports de pouvoirs, sans les rapports de forces, le savoir n'aurait rien à actualiser, ses formes seraient des formes vides. C'est en ce sens qu'il présuppose le pouvoir. Mais inversement: sans les formes du savoir, le pouvoir resterait ponctuel, fluent, évanouissant, instable et ne pourrait ni se conserver ni se reproduire.
Troisième et dernier aspect: non seulement il y a différence de nature entre pouvoir et savoir, non seulement il y a présupposition réciproque entre les deux, mais il y a primat du pouvoir sur le savoir[543]. En quel sens y a-t-il primat? C'est, ou plutôt ce sont les rapports de forces ou de pouvoir – je vous rappelle qu'il faut écrire toujours "rapport de forces" "forces" au pluriel, ou "rapport de pouvoir" au singulier – le rapport de pouvoir c'est le rapport des forces. Et bien c'est le pouvoir, ce sont les rapports de forces ou de pouvoir qui sont cause. Cause quoi? Je dirai: cause immanente, c'est eux qui sont cause immanente de quoi? Des formes, des formations historiques, des formations historiques qui constituent les savoirs. Si bien que je peux dire: le pouvoir implique nécessairement le savoir, mais le savoir suppose nécessairement le pouvoir.

Question d'un étudiant: Le pouvoir implique ou explique le savoir?
Deleuze: Les deux. Les deux, je veux dire impliquer et expliquer ne se sont jamais opposés[544]. Impliquer, à la lettre, c'est envelopper; expliquer, c'est développer. Il va de soi que ce qui enveloppe développe. On peut dire, en effet, que le savoir enveloppe les rapports de forces ou de pouvoir et, aussi bien qu'il les développe. Je veux dire: ne pensez pas que impliquer et expliquer soient dans des rapports de contrariété. C'est des rapports de complémentarité. Si je dis: B implique A, je veux dire aussi que B explique A. Le contraire de impliquer et expliquer... impliquer et expliquer sont un ensemble, hein, et le terme qui serait contraire à impliquer et expliquer ce serait compliquer. Alors je peux dire en effet: le rapport de forces complique le savoir. C'est-à-dire: il le comprend. Ce qui s'oppose à impliquer et expliquer c'est comprendre, c'est-à-dire compliquer.
D'où je peux répondre au moins, à l'issue de cette récapitulation, je peux répondre à deux questions que deux d'entre vous m'ont posées. La première c'était ceci: en admettant que le pouvoir soit d'une certaine manière cause du savoir, ou, si vous préférez, que les rapports de forces ou de pouvoirs soient cause immanente des formes du savoir, est-ce que ce n'est pas restaurer une espèce d'unité?[545]
On a vu précédemment en quel sens Foucault, à mon avis, faisait une théorie des multiplicités où l'unité disparaissait au profit d'un nouveau statut du multiple. Un statut des multiplicités qui pouvait être pensé sans référence à quelque chose fonctionnant comme une unité. Comment penser le multiple à l'état pur? Alors, de ce point de vue, si vous m'avez suivi dans..., précédemment, ce serait

543Cfr. VS, pp. 129-130: «Ne pas considérer qu'il y a un certain domaine de la sexualité qui relève en droit d'une connais sance scientifique, désintéressée et libre, mais sur lequel les exigences économiques ou idéo logiques du pouvoir ont fait jouer des mécanismes de prohibition. Si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible».

544La coppia concettuale "*impliquer-expliquer*" è frequente in Deleuze, che la assume a partire da Giordano Bruno e Nicola da Cusa. La triade i*mpliquer-expliquer-compliquer* è già presente in *Proust et le signes*, cap. II: "Les boîtes et les vases" (cfr. pp. 140-141). In *Le pli. Leibniz et le baroque* (Minuit, Paris 1988), il doppio movimento di *implicatio* ed *explicatio* si identifica col movimento del *plier-deplier*: «Expliquer-impliquer-compliquer forment la triade du pli, suivant les variations du rapport Un-multiple» (p. 33). Ma apparirà chiaro nelle lezioni finali di questo corso che il concetto di "*pli*" è elaborato da Deleze a partire da Foucault.

545Le domande cui si riferisce Deleuze, fatte all'inizio della lezione, non sono state registrate.

très important que l'idée d'une cause immanente ne restaure pas une espèce d'unité. Je pense que nous avons la réponse à cette question: est-ce qu'il y a restauration d'une unité à partir du moment où ce qui joue le rôle de cause immanente n'existe que dans un état de dispersion radicale c'est-à-dire sous forme des rapports de forces, la force étant irréductible à une unité quelconque, puisque la force n'existe que dans la multiplicité qui rapporte la force à la force sous la forme d'un pouvoir d'affecter d'autres forces ou d'un pouvoir d'être affecté par d'autres forces. La force présente une irréductible multiplicité et ne peut être pensée qu'au multiple donc il n'y a aucune, aucune restauration d'unité.

La deuxième question qui m'était posée c'était: s'il y a différence de nature entre pouvoir et savoir, est-ce qu'on ne va pas être renvoyé à l'infini? La question voulait dire ceci. Il faudrait que vous vous rappeliez nos acquis quand on avait analysé le domaine du savoir. On avait rencontré le fait même d'une différence de nature entre les deux formes de savoir: le voir et l'énoncé, le visible et l'énonçable. Et on était tombé sur le problème suivant: comment peut-il y avoir mise en accord du visible et de l'énonçable alors qu'ils sont hétérogènes et diffèrent en nature au point qu'on ne voit jamais ce qu'on dit et qu'on ne dit jamais ce qu'on voit? Donc c'est la différence de nature entre les deux formes du savoir qui nous forçait à sortir du savoir pour trouver une raison ou une cause d'après laquelle, malgré la différence de nature entre les deux formes du savoir, ces deux formes étaient co-adaptables. Et on la trouvait au niveau des rapports de pouvoir. C'est les rapports de pouvoir qui expliquent que les deux formes du savoir sont co-adaptables. Pourquoi? Parce que les rapports de pouvoir sont informels et ne sont pas soumis aux conditions des deux formes du savoir. Donc ils peuvent rendre compte de la coadaptation d'une forme à une autre.

Mais alors, la question était celle-ci: s'il y a une différence de nature entre pouvoir et savoir, est-ce que nous ne sommes pas à nouveau renvoyés à une troisième, à une nouvelle cause qui rendrait compte de la coadaptation? Non. On n'est pas renvoyés à une nouvelle cause, à une cause de la cause, à condition de comprendre comment la cause immanente agit, c'est-à-dire en quel sens les rapports de pouvoir ou les rapports de forces sont bien cause immanente des formes du savoir. Et bien, en quel sens? Si j'essaie de prendre une formule très générale, je dirai que les formes du savoir actualisent les rapports de forces ou de pouvoir. En d'autres termes l'effet actualise sa cause et même l'effet c'est ce qui actualise. En quel sens? En effet on l'a vu les rapports de forces par eux-mêmes d'après l'analyse de Foucault resteraient complètement fluents, instables, évanouissants, s'ils ne s'actualisaient dans leurs effets, leurs effets étant une forme stable.

Donc je dirai: l'effet actualise la cause immanente[546] et, en effet, une cause immanente c'est une cause inséparable de son effet, c'est-à-dire c'est une cause qui reste entièrement virtuelle si on la sépare de son effet – en premier lieu: mais alors en quoi consiste l'actualisation? Je vous rappelle, c'est des choses, là, qu'on a vues plus récemment: l'actualisation selon Foucault c'est pas facile, mais à bien regarder les textes il me semblait que l'actualisation des rapports de forces ou de pouvoir consiste en deux opérations, deux opérations simultanées. D'une part l'effet actualise en tant qu'il intègre. L'actualisation est une intégration. Je dirais: le savoir intègre les rapports de forces, les formes intègrent les rapports de forces.

C'est ce que Foucault nous dit, il me semble, dans *Volonté de savoir*, pages 122-124, lorsqu'il dit que, dans les formes, les rapports de forces constituent alors une ligne de force générale qui traverse les affrontements locaux et les relie, ils procèdent sur eux... en retour les formes vont procéder à des redistributions, à des alignements à des homogénéisations, à des aménagements, à des mises en

546Il concetto di "causa immanente" è derivato da Spinoza; cfr. *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968, p. 58: «Avec Spinoza, l'univocité devient l'objet d'affirmation pure. La même chose, *formaliter*, constitue l'essence de la substance et contient les essences de mode. C'est donc l'idée de cause immanente qui, chez Spinoza, prend le relais de l'univocité, libérant celle-ci de l'indifférence et de la neutralité où la maintenait la théorie d'une création divine. Et c'est dans l'immanence que l'univocité trouvera sa formule proprement spinoziste: Dieu est dit cause de toutes choses *au sens même* (*eo sensu*) où il est dit cause de soi». Si ricorderà che per Spinoza, e dunque *anche* per Deleuze, l'*essentia* è sempre *actuosa*, e si identifica con la *potentia* (cfr. *Ethica*, III, pr. 7; pr. 54 dem.: «Mentis conatus, sive potentia est ipsa ipsius Mentis essentia»).

convergences. En d'autres termes les formes alignent, homogénéisent, intègrent les rapports de forces ou de pouvoir. Je vous rappelle que, concrètement, on a suivi une analyse très précise, on a essayé de dégager une analyse très précise où on pouvait invoquer les mathématiques pour dire: ben oui, c'est très simple, vous voyez en mathématiques – et même s'il n'y a pas besoin d'en savoir... de savoir... il suffit de comprendre, c'est pas difficile – en mathématiques, dans la théorie des fonctions, on distingue deux éléments comme différant en nature. On distingue la répartition des singularités, des points singuliers, les points singuliers... ce que vous voulez: des points d'inversion, des points de rebroussement, des nœuds, des foyers... vous distinguez une répartition des singularités, ça c'est une chose, et vous en distinguez l'allure de la courbe qui est précisément dite "courbe intégrale", courbe intégrale, courbe d'intégration, la courbe intégrale qui passe au voisinage des singularités.
Or la répartition des singularités dans un champ de vecteurs, ça c'est ce qu'on appellera – non plus en mathématiques, chez Foucault – c'est ce qu'on appellera l'émission des singularités correspondant à des rapports de forces, répartition de singularités dans un champ de vecteurs; mais en est tout à fait différent ou plutôt est d'une autre nature mathématique, l'allure de la courbe intégrale qui passe au voisinage des points singuliers et qui opère une intégration. Alors là on voit très bien ce qui *[inaudible]* en quoi l'effet intègre la cause immanente, les rapports de forces, c'est une répartition des singularités, mais l'effet intègre, c'est-à-dire les formes du savoir vont tracer les courbes qui passent au voisinage des singularités de pouvoir. C'est très clair ça.

Deuxième aspect dans l'autre texte de Foucault: l'intégration. Vous voyez, l'intégration, on pourra la définir de beaucoup de façons. Je dis: intégrer c'est aligner, homogénéiser, etc. Je dis aussi bien: intégrer c'est tracer la courbe qui passe au voisinage des singularités. Les singularités étant les points de pouvoir. La courbe qui passe au voisinage constituant les formes de savoir. Je dirai aussi, avec Foucault, intégrer c'est institutionnaliser. Les institutions sont inséparables des formes de savoir, c'est institutionnaliser, finaliser, vous vous rappelez en effet que, on vient de le rappeler, les rapports de forces ou de pouvoir ne considèrent que des fonctions non-formalisées et non-finalisées, lorsque vous assignez une finalité, vous êtes déjà dans le domaine du savoir. Imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque, c'est une catégorie de pouvoir, mais, éduquer, ça c'est une fonction formalisée et finalisée. Faire travailler aussi. Châtier aussi. Donc intégrer c'est institutionnaliser, c'est finaliser, c'est technologiser, dit Foucault, et c'est rationaliser.
En effet ce sont les quatre grandes espèces, il me semble, sous lesquelles les fonctions reçoivent une forme et une finalité. En même temps je voudrais presque, ça me paraît nécessaire de faire cette récapitulation et ça me paraît très abstrait, mais enfin, il faudrait que vous vous rappeliez un peu ce qu'on a fait avant, enfin on verra... Voilà, c'est ça l'aspect intégration.
Je dirais: l'effet intègre la cause, c'est-à-dire les grandes formes de savoir intègrent les rapports de forces et de pouvoir, les rapports informels de forces ou de pouvoir, il leur donne une forme. Mais, mais, mais, mais... ça ne me suffit pas. Il faut bien, aussi et encore, qu'actualiser ne soit pas seulement intégrer. Il faut aussi que actualiser soit différencier. L'effet n'intègre pas la cause immanente c'est-à-dire les rapports fluctuants, les rapports de forces fluctuants pour le stabiliser, l'effet n'intègre pas les rapports de forces fluctuants qui constituent la cause immanente sans, en même temps, introduire une différenciation. S'actualiser c'est toujours s'actualiser suivant des voies divergentes, comme si l'ensemble de la cause ne pouvait pas être actualisé d'un coup, il doit être actualisé au moins dans deux directions divergentes et je vous disais: l'idée même que s'actualiser c'est se différencier, par exemple, c'est une idée qui a été fondamentalement et très... si bien développée par Bergson, que l'actualisation implique forcément un processus de différenciation – je ne reviens pas là-dessus. Euh... mais il faudrait que vous gardiez en souvenir les exemples concrets. Et, en effet, chez Foucault, vous voyez de l'actualisation des rapports de forces implique toujours de grandes différenciations; c'est au niveau de l'actualisation des rapports de forces, c'est-à-dire la manière dont les rapports de forces s'incarnent dans les grandes formes, dans les grandes formations stratifiées, c'est à ce niveau qu'apparaissent les grandes différenciations, différenciations des sexes...

Vous vous rappelez le thème de Foucault, sinon, au niveau des rapports... au niveau des rapports ponctuels, la sexualité est sans sexe. La différence des sexes, la différenciation de sexes, elle apparaît au niveau de l'intégration de la sexualité. Euh... différenciation sexuelle, différenciation politique, différenciation sociale des classes etc. Tout ça apparaît au niveau des formations stratifiées. C'est que les rapports de forces ne peuvent pas s'actualiser sans suivre des voies d'actualisation divergentes. S'actualiser c'est créer la différenciation des voies d'après lesquelles l'actualisation se fait. Or, pour nous c'est essentiel car il n'y a que ça qui nous permette de répondre, encore une fois, à la question sur laquelle on était resté au niveau du savoir. Vous avez, encore une fois, une forme du visible et une forme de l'énonçable et il y a béance entre les deux. Je ne dis pas ce que je vois, je ne vois pas ce que je dis. Toute l'analyse de Foucault arrivait à ce résultat. Il n'y a pas un accord du voir et du parler, il y a bataille entre les deux et tout le thème d'une bataille entre ce que je vois et ce que je dis était développé par Foucault d'une manière magistrale. Bien, mais même... on en était là quand on étudiait le savoir: comment même peut-on parler, peut-il parler de bataille? Puisque "bataille" entre voir et parler implique au moins qu'il y ait un minimum de rapport, mais au point où nous avait conduit son analyse, il n'y a pas de rapport. D'une part je vois, d'autre part je dis. Mais je ne vois pas ce que je dis et je ne dis pas ce que je vois. Bon, alors il semblerait qu'on se trouve devant, comme Blanchot disait, un non-rapport du voir et du parler et on avait terminé notre analyse du savoir en disant: bon, comment expliquer qu'il y ait coadaptation entre voir et parler? Puisque toute l'analyse du savoir conclut à un non-rapport entre les deux? Et c'est maintenant qu'on est en mesure de répondre.

Voir et parler constituent deux lignes fondamentales de différenciation. C'est en ce sens qu'ils sont en non-rapport. Voir et parler divergent. Pourquoi, au sein de leur non-rapport, sont-ils quand même en rapport? Comment expliquer qu'un rapport surgisse du non-rapport, au point qu'une bataille entre les deux soit possible? Vous voyez la réponse, c'est que la différenciation, la divergence des deux formes est, en fait, l'actualisation du même élément informel, les rapports de forces ou de pouvoir. C'est justement parce que les rapports de forces ou de pouvoir sont informels qu'ils peuvent s'actualiser dans deux formes divergentes qui, pour leur compte et par elles-mêmes, sont en non-rapport, mais qui entrent nécessairement dans un rapport indirect l'une avec l'autre en vertu de ce qu'elles actualisent.
Du coup, dernière question: mais pourquoi la différenciation fondamentale voir-parler convient-elle à l'actualisation des rapports de forces? La réponse serait celle-ci: c'est que la force est toujours en rapport avec d'autres forces.
En d'autres termes, la force est multiple, mais chaque force comme élément d'une multiplicité a déjà deux aspects: elle a un pouvoir d'être affectée par d'autres forces et elle a un pouvoir d'affecter d'autres forces. Le pouvoir d'une force d'affecter d'autres forces on l'appellera spontanéité de la force, c'est pas des mots de Foucault mais peu importe puisque c'est pour rendre les choses plus claires... Le pouvoir de la force d'être...
La variation du rapport d'une force avec d'autres forces. Tantôt elle est affectée par les autres, tantôt elle affecte les autres. Mais, si vous vous rappelez nos acquis du premier trimestre, quand on analysait le savoir, le visible nous avait paru la forme de réceptivité. Cette fois-ci la forme, hein, non plus le pouvoir. Le visible était forme de réceptivité sous la condition de la lumière. L'énoncé était la forme de spontanéité sous la condition du langage. Dès lors on comprend que les deux pouvoirs de la force, pouvoir de spontanéité, pouvoir de réceptivité, s'actualisent dans deux formes différenciées dont il faut bien que l'une soit une forme de réceptivité, l'autre une forme de spontanéité. Donc ce n'est pas par hasard que les rapports de pouvoir s'actualisent dans le voir et dans le parler. Non pas que le pouvoir, qui consiste en rapports informels, voie lui-même et parle lui-même, mais, comme dit si bien Foucault, le pouvoir fait voir et fait parler. Lui-même, qu'est-ce qu'il est, le pouvoir?

Lui-même, la conception que Foucault se fait du pouvoir, c'est très analogue à une espèce de conception kafkaïenne du terrier. Le pouvoir, c'est un terrier, c'est une galerie, c'est une galerie qui va d'une point à un autre. Le pouvoir, c'est la taupe. La galerie, le terrier, la taupe alors d'un point à un autre. A la limite le pouvoir est aveugle et muet. Mais il fait voir et il fait parler. Comme dit Foucault dans des textes très émouvants, dans *La vie des hommes infâmes*: «il nous tire à la lumière de brefs instants et il nous force à parler par moment»[547]. Une plainte est déposée contre moi. C'est très kafkaïen, pensez au *Procès*, voilà que, dans mon existence obscure, à la lettre, dans mon existence infâme, c'est-à-dire sans réputation, je suis tiré à la lumière, comme on dit: je suis pris sous un projecteur. Je fais mon petit tour et puis je m'en vais, quoi, hein. C'est ça le pouvoir, il nous tire, il nous flanque sous un projecteur et puis, bon, allez, t'as fait ton temps. C'est ça les rapports de forces, hein. Il me force à parler. Il me force à parler. «Tu parleras le mardi de 9h, de 10h...», et puis, après, je suis rendu à mon existence muette. Quelqu'un qui est assoiffé de pouvoir, c'est quelqu'un qui voudrait tout le temps être sous le projecteur, tout le temps amené à parler. Alors on a prévu ça: les colloques... euh... ou bien la vie nocturne, le néon, vous êtes tirés là, bon...
Alors, bien. Le pouvoir il fait parler, il fait voir, il montre, il ne voit pas lui-même, il montre, il ne parle pas lui-même, il force à parler. Donc ce qui m'intéresse, c'est que... Qu'est-ce que c'est la question que je vous pose?... À savoir: est-ce que nous avons bien répondu à notre question, si je regroupe tout ce qu'on a fait depuis le début? Est-ce que nous donnons une réponse au problème que nous avions, à savoir, quels sont les rapports entre voir et parler si, par eux-mêmes, ils sont dans un non-rapport? Il fallait dépasser l'axe du savoir, s'installer dans l'axe du pouvoir, découvrir le contenu de l'axe du pouvoir pour comprendre comment les rapports de pouvoir en s'actualisant dans les formations stratifiées créent nécessairement deux formes divergentes, le voir et le parler, et comment ces formes, dès lors, étaient dans un rapport indirect, bien que directement il n'y ait pas de rapport.

Si bien que je dirai: lorsque je parlais d'une espèce de kantisme de Foucault, oui, oui, si je vous rappelle que, chez Kant, il n'y avait pas du tout le même problème, mais un problème analogue. Kant avait déterminé une forme de réceptivité: l'espace, peu importe, peu importe que, chez Foucault, ce soit la lumière et pas l'espace. Et il avait déterminé une forme de spontanéité: le concept, spontanéité de la force. Peu importe que, chez Foucault, ce soit l'énoncé et pas le concept. Ce qui m'importe c'est que, chez Kant, la forme de spontanéité "concept" et la forme de réceptivité "espace-temps" différaient en nature. Et Kant se heurtait à la question: puisque l'espace-temps d'une part et, d'autre part, le concept diffèrent en nature, comment expliquer que les concepts s'appliquent à l'espace et au temps? Comment expliquer que, malgré la différence de nature, il y ait coadaptation entre la forme de spontanéité, concept, et la forme de réceptivité, l'espace-temps? Et Kant disait: c'est un grand mystère. Que les concepts puissent s'appliquer à l'espace-temps alors qu'il y a différence de nature entre les concepts et l'espace-temps, c'est vraiment mystérieux[548]. Il disait: ça

547Deleuze parafrasa questo passo di *La vie des hommes infâmes*, DEII n. 198, p. 240: «Pour que quelque chose d'elles parvienne jusqu'à nous, il a fallu pourtant qu'un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer. Lumière qui vient d'ailleurs. Ce qui les arrache à la nuit où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la rencontre avec le pouvoir: sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet».

548Cfr. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris 1963, p. 34: «Pour expliquer comment la sensibilité passive s'accorde avec l'entendement actif, Kant invoque la synthèse et le schématisme de l'imagination qui s'applique *a priori* aux formes de la sensibilité conformément aux concepts. Mais ainsi le problème n'est que déplacé: car l'imagination et l'entendement diffèrent eux-mêmes en nature, et l'accord entre ces deux facultés actives n'est pas moins "mystérieux" (De même l'accord entendement-raison)». Il termine "mistero" è usato da Kant in un passo dell'Introduzione alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, al termine della quarta sezione, omesso nella seconda edizione: «Qui dunque si cela un certo mistero, il cui scioglimento soltanto può render sicuro e fidato il progresso nel campo sconfinato della conoscenza pura dell'intelletto: occorre cioè scoprire, con la dovuta universalità, il fondamento della possibilità di giudizi sintetici a priori, vedere le condizioni che ne rendono possibile ogni singola specie, e non descrivere con un giro fugace, ma determinare compiutamente, e a sufficienza per ogni

n'est possible que parce qu'il y a une troisième instance.
Mais, vous le comprenez tout de suite, cette troisième instance ne peut pas être une forme. Et il disait: cette troisième instance, il l'appelait le schème de l'imagination[549]. Le schème de l'imagination dont il disait: c'est dans notre âme, la faculté la plus mystérieuse, car le schème de l'imagination, il est d'une part homogène à l'espace et au temps, d'autre part homogène au concept. Ce qui donnait: l'espace-temps et le concept sont hétérogènes, mais il y a une instance, ce sont deux formes hétérogènes, mais il y a une instance non-formelle qui est homogène à chacune des deux: vous voyez, c'était très curieux.
En effet le schème, c'est très curieux. Qu'est-ce qu'on appelle un schème?[550] C'est pas la même chose qu'une image, c'est une détermination spatio-temporelle, c'est un dynamisme spatio-temporel conforme à un concept. Vous pouvez faire l'expérience, pour avoir des schèmes de l'imagination, c'est très amusant. Euh. Il y avait une école de psychologie, euh, il n'y a pas très très longtemps, qui se réclamait de Husserl et qui faisait tout le temps ce qu'ils appelaient des expériences de pensée, comme ça, ça consistait en gros et ils employaient le même terme, souvent, de schème[551]. On se donnait un concept et puis vous essayiez d'avoir non pas une image correspondant au concept, mais un schème du concept.
C'est rigolo, ça; vous ferez ça chez vous, hein? Par exemple: concept de lion[552]. Concept de lion, c'est la définition, par exemple, du lion dans une classification d'histoire naturelle. Mammifère à crinière à longues dents, etc. vous voyez? Ça, c'est un concept. Une image de lion, vous voyez aussi ce que c'est. Mais un schème de lion, c'est quoi? Quel dynamisme spatio-temporel mettez-vous sous le mot "lion"? Ça peut varier d'après.... Je sais pas, d'ailleurs, dans quelle mesure ça peut varier, c'est très, très amusant, enfin si l'on peut dire. Ahh. Et, pour que vous compreniez mieux, il faudrait faire du schématisme différentiel, car le schématisme... bien, une que j'ai découragée... euh... Car le schématisme, il est différentiel.

---

possibile uso, tutta questa conoscenza (che costituisce un genere a sé) in un sistema, secondo le sue fonti originarie, le partizioni, l'ambito e i limiti» (Immanuel Kant*, Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2010, p. 41 nota 2).

549Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, cit., p. 29: «Le schème de l'imagination est la condition sous laquelle l'entendement législateur fait des jugements avec ses concepts, jugements qui serviront de principes à toute connaissance du divers. Il ne répond pas à la question: comment les phénomènes sont-ils soumis à l'entendement? mais à cette autre question: comment l'entendement s'applique-t-il aux phénomènes qui lui sont soumis? Que des relations spatio-temporelles puissent être adéquates à des relations conceptuelles (malgré leur différence de nature), il y a là, dit Kant, un profond mystère et un art caché».

550Si veda, nel corso di Deleuze del 1978 su Kant, la lezione del 28 marzo (http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=60&groupe=Kant&langue=1): «Comment expliquer que des déterminations conceptuelles et des déterminations spatio-temporelles se correspondent alors qu'elles ne sont pas du tout de la même nature? Qu'est-ce que c'est qu'une détermination spatio-temporelle? On va voir qu'il y en a peut-être de plusieurs sortes. Kant pose la question concernant le rapport des deux types de déterminations à deux niveaux très différents. L'un de ces niveaux, on l'appellera celui de la synthèse; l'autre de ces niveaux, il l'appellera celui du schème – et ce serait ruineux pour un lecteur de Kant de confondre la synthèse et le schème. Je dis que schème, que la synthèse, c'est une opération qui met en rapport, d'une certaine manière, détermination conceptuelle et détermination spatio-temporelle. Et voilà que la synthèse va être comme crevée, percée, va être débordée par une aventure stupéfiante qui est l'expérience du sublime».

551Deleuze si riferisce alla *Gestaltpsychologie*.

552L'esempio del leone, che Deleuze ripropone almeno quattro volte nei suoi testi, proviene dal *Nachlass* di Kant: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XVI – *Logik*, W. de Gruyter, Berlin und Leipzig 1924, p. 656. In realtà l'autore dell'esempio non è Kant, ma il curatore del *Nachlas* Erich Adickes; Kant scrive infatti: «In einem categorischen Urtheil wird das Ding, [was als ein] dessen Vorstellung als ein Theil von der *sphaera* einer andern [Vorstellung die] subordinirten Vorstellung betrachtet wird, als enthalten unter dieses seinem obern Begriffe betrachtet; also wird hier subordination der *sphaerum* der Theil vom Theile mit dem Ganzen verglichen» (rr. 7-11). Annota Adickes: «Liest man *dieser ihrem* statt *dieses seinem*, so ist bei dieser Annahme alles klar: *das Ding* sei der Löwe; die gemäss der Major des kategorischen Schlusses *einer andern* (sc. dem Begriff des Raubthiers) *subordinirte Vorstellung, als Theil von* deren *sphaera* der Löwe in der Minor *betrachtet wird*, sei das Katzengeschlecht; dann wird in der Conclusio *das Ding* (Löwe) *als enthalten unter dieser* (Katzengeschlecht) *irhem obern Begriffe* (Raubthier) *betrachtet*, und *in der subordination der sphaerum* (d. i. im kategorischen Schluss als Ganzem) *wird der Theil* (Löwe) *vom Theile* (Katzengeschlecht) *mitt dem Ganzen* (Raubthier) *verglichen*» (rr. 17-25).

Comparez le schème du pou et le schème du lion. Le pou, lui-même a un concept car il n'y a pas d'objet si petit soit-il dans la nature et si nocif soit-il qui n'ait son concept. Mais le schème, quel est le dynamisme spatio-temporel du pou? Quelle est sa manière d'être à l'espace et au temps? Ça ne fait pas partie de son concept, ça. Vous aurez beau retourner dans tous les sens le concept de lion, vous ne vous y verrez pas sa manière d'être à l'espace et au temps, à savoir... et encore j'en dis trop, c'est trop de l'image ce que je vais dire. Vous commencez par vous dire: le lion dort toute la journée, hein... bon. Puis il se réveille quand le soir vient, cinq heures du soir, le lion ouvre l'œil, il hume l'air et il voit s'il y a de l'antilope hein, et c'est la lionne qui chasse. Bon, tout ça. Bien. Essayez de supprimer ce qui reste d'images là-dedans, vous ne gardez que de purs dynamismes, des dynamismes spatiotemporels. Bon, le schème. Vous approchez du schème, des pures directions, des pures directions dans l'espace-temps. C'est ça, vous n'évoquez pas un lion particulier mais vous n'évoquez pas non plus des caractères conceptuels, vous évoquez de pures orientations ou directions, des dynamismes. Il y a un dynamisme du lion qui est le plus beau portrait du lion[553].
Ou bien, euh, vous évoquez le poulpe et l'aigle. Hein. Le poulpe et l'aigle. Vous voyez, vous pouvez les penser comme concepts, vous pouvez vous donner une image. Un poulpe qui vous est familier par exemple, que vous aimez particulièrement. Et puis un aigle. C'est ni image ni concept, le schème. Euh, le schème, le dynamisme spatio-temporel, ça va être à la fois: la manière dont l'aigle vole, qui n'est pas la même chose que la manière dont une buse vole ou dont un épervier vole. La manière dont l'aigle tombe, car ce qui compte c'est toujours la descente, ce n'est jamais la montée chez les oiseaux de proie, c'est évident. C'est ou bien la manière dont ils planent ou bien la manière dont ils fondent: voilà un schème. Vous imaginez un aigle, vous retenez le pur dynamisme spatio-temporel: c'est ça un schème. Euh tandis que, le poulpe, c'est pas ça du tout hein. Vous ne pouvez pas confondre un dynamisme d'aigle et un dynamisme de poulpe. Le poulpe, c'est pas le geste rapace. Si vous pensez un geste rapace à l'état pur, sans savoir là vous aurez un schème d'oiseau de proie. Un geste rapace qui vient d'en haut. Je dirai: ça c'est le schème de l'oiseau de proie. Un truc, là. Si vous pensez à un mouvement à lanières multiples, mais lanières c'est déjà trop une image... à chemins multiples, avec des trucs qui collent, avec un "quelque chose" qui colle, vous supprimez au

553Nella già citata lezione del 28 marzo 1978 Deleuze formula così l'esempio del leone: «On était partis de formes de l'espace et du temps en général, c'est la forme de l'intuition, puis l'acte de l'imagination détermine un espace, tel espace et tel temps par les deux aspects de la synthèse. Cette fois-ci, c'est une forme. Non pas la forme de l'espace et du temps, mais une forme spatio-temporelle – par exemple la forme d'une maison ou la forme d'un lion – ; or il faut encore une autre forme pour qu'il y ait perception. Il faut que cet espace et ce temps, ou que ce contiennent cet espace et ce temps déterminés, il faut que je les rapporte à la forme d'un objet. A ce moment-là, ça devient difficile à comprendre. Qu'est-ce que ça veut dire, il faut que je le rapporte à la forme d'un objet? On pourrait imaginer un nombre de sensations où les données sensibles, le divers, la diversité sensible ne soient pas rapportés à une forme d'objet. C'est ma perception qui est constituée de telle manière que la diversité sensible, je la rapporte à la forme d'un objet. En d'autres termes, je ne perçois pas un objet, c'est ma perception qui présuppose la forme d'objet comme une de ses conditions, ce n'est pas quelque chose, c'est une forme vide. La forme d'objet, c'est exactement l'indice par lequel les qualités sensibles, telles que je les éprouve, sont censées renvoyer à un quelque chose. Un quelque chose quoi? Justement, un quelque chose = rien. Kant inventera la formule splendide: un quelque chose = x. Vous me direz que ce n'est pas un quelque chose = x quand je dis que c'est une table ou que c'est un lion – ce n'est pas rien – mais l'objet quelconque, l'objet = x, il ne reçoit une détermination lion, table ou briquet que par la diversité que je lui rapporte. Quand je rapporte à l'objet = x une diversité faite de ceci: de longs poils dans le vent, un rugissement dans l'air, une course lourde, une fuite d'antilope, bon je dis que c'est un lion. Et puis je dis: tiens une souris! Ce que je voudrais que vous compreniez c'est que de toute manière il y a un objet quelconque, l'objet = x qui est une pure forme de la perception. Je ne perçois pas des objets, et c'est ma perception qui présuppose la forme d'objet. Alors l'objet, je le spécifie, je le qualifie d'après telle diversité, tel espace et tel temps que je lui rapporte. Quand je rapporte telle diversité spatio-temporelle, quand je rapporte telle forme spatio-temporelle à l'objet = x, l'objet = x n'est plus x, je peux dire que c'est un lion ou une maison. Mais inversement, jamais je ne dirai que c'est un lion ou une maison si je ne disposais de la forme vide de l'objet = x, de l'objet quelconque, car ce n'est pas la diversité sensible et ce n'est rien dans la diversité sensible qui rend compte dans l'opération par laquelle la diversité sensible se dépasse vers quelque chose que je nomme un objet. Donc, outre la forme de l'espace et du temps (forme de l'intuition), outre la forme spatio-temporelle déterminée (synthèse de l'imagination), il me faut encore une troisième forme: la forme de l'objet quelconque tel que je rapporte à cette forme la forme spatio-temporelle, en disant: c'est ceci».

maximum les images pour extraire le schème pur c'est-à-dire une manière d'être à l'espace-temps, et ça vous tenez un schème. Vous comprenez?
Et qui a fait ça pour le poulpe et l'aigle? Qui a toujours défini les animaux par des schèmes dynamiques? Lautréamont[554]. Lautréamont ne décrit jamais un animal, il énonce le geste dynamique: c'est jamais agréable puisqu'il en sort toujours des catastrophes, mais c'est ça un schème.

Or je ne dis pas que... Lorsque Kant.... Tout ceci c'est pas, c'est pas du Kant que je vous raconte. C'est pour vous faire comprendre ce que Kant entend par schème, lorsqu'il nous dit un schème de l'imagination n'est ni une image, ni un concept: ce n'est ni une image, ni un concept, c'est autre chose, c'est un ensemble de déterminations spatiotemporelles qui correspondent au concept. Je dirai que le schème est homogène à l'espace est au temps puisqu'il consiste lui-même en dynamismes spatiotemporels, mais il est d'autre part homogène au concept puisqu'il correspond au concept lui-même. Si bien que je peux dire: le concept d'une part et l'espace-temps d'autre part diffèrent en nature, sont hétérogènes l'un avec l'autre et, pourtant, le schème de l'imagination est homogène, d'une part, à l'espace-temps, d'autre part, au concept. C'est ça l'admirable théorie du schématisme chez Kant.
Or je dis juste que, chez Foucault, vous avez quelque chose de semblable. Le visible et l'énonçable sont hétérogènes. Ils sont dans un non-rapport. Ce sont deux formes en non-rapport. Mais il y a un élément informel qui va agir comme cause de leur mise en rapport. Simplement, chez Foucault, ce ne sera pas le schème de l'imagination, ce sera les rapports de forces ou de pouvoir et le rapport de forces sera à la fois homogène à la forme du voir et homogène à la forme de l'énoncer, bien que les deux formes soient difformes, c'est-à-dire ne soient pas homogènes, soient hétérogènes.
C'est en ce sens que le problème auquel nous nous heurtions à la fin de notre étude sur le savoir chez Foucault trouve ici sa solution: a savoir, ce sont les rapports de pouvoir qui expliquent la coadaptation des deux formes de savoir. Voilà la récapitulation de... que je voulais faire... Et là, je vous lance un appel solennel, bien solennel: est-ce que c'est clair? Est-ce qu'il y a lieu de revenir? Parce que, pratiquement, on a fini – pratiquement je dis car en fait on va en avoir encore pour un certain temps, vous allez comprendre pourquoi – on a pratiquement fini notre analyse du pouvoir chez Foucault.
Donc: est-ce qu'il y a encore des points obscurs? Est-ce qu'il y a encore des choses qui... Il faudrait que notre récapitulation, là, maintenant, ait été lumineuse, ce dont je ne suis pas sûr. C'est à vous de dire, hein, s'il y a lieu de revenir ou si je peux avancer. Essentiel parce qu'on ne reviendra pas sur tout ça, maintenant. C'est le moment où jamais.

Question: *[inaudible]*
Deleuze: Au sens général du mot, c'est-à-dire heu... je veux dire... en un sens où tout, où toute personne employant le terme "cause immanente" doit être d'accord sur ce point, là, qui ne fait pas de discussion. C'est: une cause est immanente lorsqu'elle n'a pas besoin de sortir de soi pour produire son effet et que l'effet reste en elle. Vous voyez, on distingue... oui, alors, ça m'amène à des... On distingue en gros, il y a une liste des causes infinie ça fait partie des belles choses de la philosophie. Mais on retient en général trois grands types de cause. En fait on en retient beaucoup plus, mais on va s'en tenir à trois: cause efficiente, cause émanative, cause immanente. Car la philosophie, c'est comme les mathématiques, vous n'en ferez pas si vous n'apprenez pas et si vous n'avez pas appris... je veux dire: on ne peut pas dire n'importe quoi, donc c'est très... c'est aussi précis que des définitions mathématiques, et il faut distinguer en philosophie ce qui est susceptible de discussion – en quel sens discussion – et ce qui est indiscutable. Là c'est du domaine..., ça se discute pas, c'est comme ça.
La cause efficiente se définit ainsi: c'est une cause qui a besoin de sortir de soi pour produire son

554Isidore Lucien Ducasse, alias Conte di Lautréamont, autore di *Les Chants de Maldoror*.

effet. Elle sort de soi pour produire son effet et son effet lui est extérieur, c'est-à-dire en est réellement distinct. Exemple: Dieu est cause du monde. Dieu sort de soi pour produire le monde et le monde est extérieur à dieu. Je dirai: Dieu est cause efficiente du monde[555].
Cause émanative:[556] c'est une cause dont l'effet est extérieur, mais qui n'a pas besoin de sortir de soi pour le produire. C'est une cause qui reste en soi pour produire son effet, mais l'effet est extérieur à la cause. On dira que l'effet émane de la cause.... Transitive c'est efficiente. Oui: cause efficiente ou transitive. Euh, cause immanente, vous voyez: ça fait une échelle, c'est une échelle de progression. Cause immanente:[557] la cause reste en soi pour produire et l'effet qu'elle produit lui est intérieur, reste dans la cause.
Entre ces trois types de causes, vous avez toutes les transitions possibles, c'est ça qui fait que ça peut se multiplier à l'infini, les types de causes. Par exemple, Dieu et le monde. Dieu et le monde, et bien, à votre goût: est-ce que Dieu est cause efficiente? Est-ce qu'il est... euh... Tiens, par exemple, cas d'une cause émanative: je dirai, c'est pas sûr d'ailleurs – mais à première vue, je dirai: non plus Dieu est le monde, qui, du point de vue du christianisme, c'est une cause efficiente ou transitive. Dieu crée le monde. Cas d'une cause émanative: l'araignée et la soie – mais comme disait le grand philosophe Hume, qu'est-ce qui me prouve que Dieu n'est pas une araignée?[558] C'est une question importante, si Dieu était une araignée... Parce que si Dieu était une araignée, à ce moment-là, le monde ne serait pas l'objet d'une cause efficiente mais l'objet d'une cause émanative. La soie émane de l'araignée: nn effet, l'araignée reste en soi pour produire, l'araignée reste en elle-même pour produire, hein? Elle reste en elle-même pour produire la soie, mais la soie, elle, elle reste pas dans l'araignée, elle forme la toile. Je dirai: l'araignée est cause émanative de la toile.
La cause immanente, vous voyez, c'est que nous seulement que la cause reste en soi pour produire, mais l'effet reste dans la cause. Spinoza est le plus grand philosophe qui a développé l'idée qu'entre Dieu et le monde il y avait un rapport d'immanence, c'est-à-dire Dieu reste en soi pour produire le monde et le monde reste en Dieu. Plotin, philosophe dit "de l'émanation", dirait en simplifiant beaucoup que Dieu est cause émanative, c'est-à-dire que le monde émane de Dieu, ça veut dire que le monde ne reste pas dans la cause[559]. Le Christianisme nous dit au contraire que Dieu est cause

555Poiché la risposta alla domanda porta Deleuze a schizzare un confronto fra Descartes, Hume e Spinoza, sarà utile ricordare il concetto di causa efficiente secondo Descartes: «Descartes précise sa thèse dans les termes suivants: Dieu est cause de soi, mais *en un autre sens* qu'une cause efficiente est cause de son effet; il est cause de soi au sens où son essence est cause formelle; et son essence est dite cause formelle, non pas directemnt, mais par analogie, dans la mesure où elle joue par rapport à l'existence un rôle analogue à celui d'une cause efficiente par rapport à son effet», in G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, cit. p. 147.

556Ibidem, p. 156: «La cause émanative produit d'après ce qu'elle donne, mais elle est au-delà de ce qu'elle donne: si bien que l'effet sort de la cause, n'existe qu'en sortant de la cause, et ne délermine son existence qu'en se retournant vers la cause dont il est sorti. C'est pourquoi la détermination de l'existence de l'effet n'est pas séparable d'une conversion, où la cause apparaît comme Bien dans une perspective de finalité trauscendante».

557Ivi: «Une cause est immanente, au contraire, quand l'effet lui-même est "immané" dans la cause au lieu d'en émaner. Ce qui définit la cause immanente, c'est que l'effet est en elle, sans doute comme dans autre chose, mais est et reste en elle. L'effet ne reste pas moins dans la cause que la cause ne reste en elle même».

558David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale* (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779), Laterza, Bari 1963, parte settima: «I Brahamini affermano che il mondo è nato da un ragno infinito che ha tessuto tutta questa massa complicata dipanandola dal suo ventre e che l'ha poi annientata tutta o in parte assorbendola di nuovo e risolvendola nella sua propria essenza. Ecco una specie di cosmogonia che ci pare ridicola perché il ragno è un piccolo animale disprezzabile le cui operazioni non siamo mai disposti a prendere come modello dell'intero universo. Ma ecco anche una nuova specie di analogia anche per il nostro globo. E se ci fosse un pianeta completamente popolato di ragni (il che è senz'altro possibile), quest'inferenza apparirebbe tanto naturale ed irrefutabile in quel pianeta quanto l'inferenza che nel nostro pianeta assegna l'origine di tutte le cose alla provvidenza e all'intelligenza» (pp. 90-91).

559Per Deleuze, «la cause émanative tendit de plus en plus à devenir une cause immanente» (*Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 15); tuttavia, «chez Plotin et ses successeurs, cette cause immanente reste subordonnée à la cause émanative. Il est vrai que l'être ou l'intelligence "s'expliquent"; mais seul s'explique ce qui est déjà multiple, et qui n'est pas premier principe. "L'intelligence s'explique. C'est qu'elle veut posséder tous les êtres; mais il eût été meilleur pour elle de ne pas le vouloir, car ainsi elle devient second principe". L'être immanent, la pensée immanente ne peuvent former un absolu mais supposent un premier principe, cause émanative et fin transcendante

efficiente, c'est-à-dire que Dieu ne reste pas en soi pour produire le monde et que le monde ne reste pas en Dieu. C'est ce qu'on appellera un point de vue créationniste. Ceci c'est pour dire ce qu'on appelle en général "cause immanente". Et la cause immanente, chaque fois que vous employez ce mot, vérifiez qu'il est bien conforme à cette définition, car, sinon, le mot "immanent" ne convient pas.
Au sens de Foucault, mais en même temps je retire ce que je dis puisque Foucault n'emploie pas le mot "immanence"[560], il nous dit juste que pouvoir et savoir sont l'un dans l'autre. Traduire ça en termes d'immanence ne me paraît pas exagéré. Pouvoir et savoir sont l'un dans l'autre, je dirais, bon... et j'ai donné les raisons pour lesquelles je pensais qu'on pouvait dire que les rapports de forces ou de pouvoir étaient cause immanente des formes de savoir. Et, en effet, cela veut dire que les rapports de forces, c'est-à-dire la cause... ça veut dire un peu plus que ma définition générale, ça obéit au caractère de la définition générale, j'ajoute que, dans ce cas précis, il faut comprendre que la cause resterait virtuelle sans son effet, c'est-à-dire la cause immanente serait une cause dont l'effet l'actualise, c'est-à-dire l'intègre et la différencie à la fois.
Donc je dirai: il faut tenir compte, à ce moment-là, de la qualité générale, du caractère général que vient de déterminer [la] cause immanente et, en plus, y ajouter un caractère plus original qui est cette idée d'une cause en voie d'actualisation dans son effet. Ça répond à votre question?

Interlocuteur: La question que j'ai posée, elle continue, c'est la même question, mais je ne suis pas d'accord que tu dises que le pouvoir inclut le savoir. Si tu dis cela, ou il y a immanence, ou il y a une dialectique avec l'autonomie du savoir.
Deleuze: Pardon je ne comprends pas, tu recommences hein? Où tu vois une difficulté? Tu me dis: je ne suis pas d'accord, avec quoi tu n'es pas d'accord?
Interlocuteur: *[inaudible]*
Deleuze: *[il reprend la question]* Si je dis que pouvoir et savoir sont en présupposition tous les deux.... Oui, si je dis ça?
Interlocuteur: Non, c'est pas ça. Si tu dis que le pouvoir implique le savoir, tu dis que le pouvoir implique et explique le savoir. Si tu fais ça, c'est ça que je ne comprends pas
Deleuze: Écoute, tu me prends un mot, tu le changes tout seul, t'es assez grand, c'est uniquement verbal. J'ai dit "implique" par commodité, j'ai pas pris *[inaudible]*, ça n'a pas d'importance ça.
Interlocuteur: C'est pas pour disputer sur un mot. C'est pour comprendre s'il y a un rapport causal du type "le pouvoir explique le savoir" ou s'il y a une double causalité, du type, à la Gramsci...
Deleuze: Je te dirai: d'accord, mais les deux... pour moi, à la fois, il y a autonomie des deux axes, savoir pouvoir, il y a autonomie pour la simple raison que ce sont deux axes et que, bien plus, ils diffèrent en nature. Et, en même temps, j'y peux rien, les choses elles sont compliquées, ça dépend de quel point de vue on... Si on me dit: est-ce qu'il y a différence de nature? Je dis: oui, il y a différence de nature entre pouvoir et savoir. Dès lors, il y a autonomie. Si on me dit: dans quel

---

dont tout découle et à quoi tout se convertit» (ibidem, p. 160).

560 Nondimeno in Foucault questo termine ricorre in alcuni testi, a conferma dell'interpretazione di Deleuze. In *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, DEII n. 197: «Tout rapport de force implique à chaque moment une relation de pouvoir (qui en est en quelque sorte la coupe instantanée), et chaque relation de pouvoir renvoie, comme à son effet mais aussi comme à sa condition de possibilité, à un champ politique dont elle fait partie. Dire que "tout est politique", c'est dire cette omniprésence des rapports de force et leur immanence à un champ politique; mais c'est se donner la tâche encore à peine esquissée de débrouiller cet écheveau indéfini» (p. 233). In STP, lezione del 1 febbraio 1978, [= DEII n. 239, pp. 635-657]: «Il y a donc à la fois pluralité des formes de gouvernement et immanence des pratiques de gouvernement par rapport à l'État, multiplicité et immanence de ces activités, qui s'opposent radicalement à la singularité transcendante du Prince de Machiavel» (p. 96). Nella voce *Foucault*, DEII n. 345, dove Foucault espone le precauzioni di metodo della propria ricerca: «Il faut aussi retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance en général; il s'agit au contraire de redescendre vers l'étude des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l'immanence d'un domaine de connaissance» (p. 1453). Infine, in VS, p. 129, viene enunciata una "*règle d'immanence*", cui Deleuze farà riferimento fra breve.

rapport sont-ils l'un avec l'autre? Je dis: ils sont dans un rapport de cause à effet, simplement et il y a toute une sphère de l'autonomie de l'effet, et pourtant c'est de l'immanence. Alors, qu'est-ce que ça veut dire, ça? Il y a bien hétérogénéité entre les deux axes, il y a différence de nature donc autonomie de chaque axe. Mais en même temps l'axe du pouvoir resterait virtuel s'il ne s'incarnait pas, s'il ne s'actualisait pas dans les formes du savoir. Ce qui n'empêche pas... – les formes du savoir sont effet qui actualise la cause – ce qui n'empêche pas que ces effets ont une autonomie puisqu'ils intègrent leur propre cause et ils différencient leur propre cause. Alors je dirai: c'est tout à la fois, c'est compliqué, tout dépend, il y a un niveau où il y a autonomie stricte, il y a un autre niveau où il y a présupposition réciproque, il y a un autre niveau où il y a causalité. Si bien que je crois que il n'y a aucune, aucun des points de vue qui supprime l'autre, il me semble. Euh, il y avait une phrase qui me paraît assez typique dans *La volonté de savoir*, c'est page 130, voilà, ça me paraît typique: «Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité» – là ce serait... je dis: «nulle extériorité», ça veut dire: il y a immanence; «même si elles ont leur rôle spécifique» – «même si elles ont leur rôle spécifique», c'est: différence de nature; «...et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre» – «qu'elles s'articulent l'une sur l'autre», c'est présupposition réciproque; «à partir de leur différence»[561]. Là il y a tout dans... Il y a l'immanence, pourtant l'autonomie, la fonction spécifique de chacun, l'extériorité... non, l'articulation, mais attention articulation à partir de leur différence de nature. Là je crois, oui, pour répondre à ta question que je comprends maintenant, on partira donc de ce qu'on pourrait appeler les foyers de pouvoir-savoir. Ouais, je... ça répond un peu à ce que?
Interlocuteur: *[inaudible]*
Deleuze: C'est contradictoire pour toi, bon. Je ne veux pas... oui. Vous avez complètement le droit de penser que ça ne marche pas, moi je trouve que ça marche. Alors, si tu penses que ça ne marche pas il y a deux choses: ou bien c'est moi qui marche pas dans ce que je dis sur Foucault ou bien c'est Foucault qui ne marche pas. Je préfèrerais en effet que tu penses... euh... qu'est-ce que je préfèrerais? Moi je crois que tu as le droit, mais que, à ce point, on pourrait parler longtemps et qu'on ne se convaincrait pas, hein? Moi, je ne vois pas bien en quoi tu vois une contradiction et puis, même s'il y a une petite contradiction, il s'agit plus pour moi de savoir si ça rend compte, alors, des mixtes concrets tout ce qu'il nous dit. si ça se contredit, bah... c'est jamais très grave les contradictions, hein! Moi j'en vois pas. J'en vois pas. Moi je crois que, si tu vois une contradiction, c'est que, dans ta tête, même si c'est pas clair encore, tu voudrais que les rapports pouvoir-savoir soient posés autrement, c'est parce qu'en fait tu as dans l'idée une autre position du problème, une fois dit que cela va de soi que Foucault n'épuise pas toutes les manières de poser les rapports pouvoir-savoir. Euh, c'est parce que tu as l'idée d'une autre manière de poser le problème, mais, à ce moment-là, ça sort de notre... je crois parce que, personnellement je ne vois aucune contradiction.
Alors ce que tu dis: une contradiction, ça vaudrait également contre Spinoza, ça vaudrait contre toute pensée de l'immanence, parce que l'immanence n'a jamais prétendu que l'effet n'ait pas de spécificité. Pour Spinoza par exemple le monde reste en en Dieu. Dieu produit le monde mais c'est une production d'immanence, donc le monde reste en Dieu qui le produit. Et ça n'empêche pas qu'entre le monde et Dieu il y a une différence de nature: seulement, nous dit Spinoza, ce n'est pas une distinction réelle. Le monde n'est pas distinct... le monde... ouais, ne se confond pas avec Dieu, mais n'est pas réellement distinct de Dieu. Spinoza dira, dans ses termes à lui, il y a une distinction modale entre le monde et Dieu, il n'y a pas de distinction réelle. Alors, je ne sais pas moi, tu as lu Spinoza? Un peu? Est-ce que tu vois des contradictions dans Spinoza ?

561 Si tratta per l'appunto della *règle d'immanence*; il testo di Foucault prosegue: «On partira donc de ce qu'on pourrait appeler les "foyers locaux" de pouvoir-savoir: par exemple, les rapports qui se nouent entre pénitent et confesseur, ou fidèle et directeur: là et sous le signe de la "chair" à maîtriser, différentes formes de discours – examen de soi-même, interrogatoires, aveux, interprétations, entre tiens – véhiculent dans une sorte d'allées et venues incessantes des formes d'assujettissement et des schémas de connaissance. De même, le corps de l'enfant surveillé, entouré dans son berceau, son lit ou sa chambre par toute une ronde de parents, de nourrices, de domestiques, de pédagogues, de médecins, tous attentifs aux moindres manifestations de son sexe, a constitué, surtout à partir du XVIII siècle, un autre "foyer local" de pouvoir-savoir».

Interlocuteur: Non, pas du tout, mais justement...
Deleuze: pas du tout? Ben alors?
Interlocuteur: Chez Spinoza Dieu n'implique pas le monde.
Deleuze: Mais si.
Interlocuteur: Il explique le monde.
Deleuze: Et c'est pareil... et non, c'est pas du tout pareil! Qu'est-ce que tu veux dire? C'est le monde qui implique Dieu et qui explique Dieu. Encore une fois, je reprends mon terme parce que c'est pas moi qui l'invente: Dieu complique le monde et le monde implique et explique Dieu.
Interlocuteur: Tu réponds sur Spinoza, c'est pas la question!
Deleuze: *[en riant]* Quel argument lâche, tu me lances tout d'un coup!
Interlocuteur: Je suis d'accord avec ton livre sur Spinoza. C'est le rapport entre l'explication et l'implication.
Deleuze: Que c'est étrange, ce que tu me dis là! Compliquer par définition, c'est tenir ensemble. Il n'y a que Dieu qui puisse compliquer le monde. Non?
Interlocuteur: Oui.
Deleuze: Donc Dieu, et c'était une formule de certains auteurs du Moyen-Age, *Deus complicans*, c'est beau: Dieu il complique tout! Mais chacun de nous, ou bien le monde, implique Dieu et explique Dieu; ou bien on dira que Dieu s'explique à travers le monde. Alors Dieu n'explique pas: il s'explique. Bon, là, ça va? Il s'explique, mais il n'explique pas, Dieu. Il s'explique à travers le monde et ce qui explique Dieu, c'est le monde. Je dis ça parce que, en effet, pour ceux qui ne suivent pas, vous avez, surtout autour de la Renaissance, mais entre le néo-platonisme, vous avez là une trinité de notions extrêmement intéressante qui est implicare, explicare, complicare. Compliquer, impliquer, expliquer. Et, du Moyen-Age à la Renaissance, il y a toute une tradition où ils développent toute une théorie de la complication, de l'explication et implication et qui est très importante pour une logique du Moyen Age et de la Renaissance et c'est très beau. Bien. Est-ce qu'il y a d'autres points?
Interlocuteur (un autre ou le même): Pourquoi il y a primat de l'indicible sur l'énoncé.
Deleuze: En fait voilà, forcément quand je parle de Foucault, je suis forcément amené à m'avancer un peu. Je ne peux pas dire, je ne peux pas vous sortir un texte où Foucault dit: il y a primat. Qu'est-ce qui me fait dire: tout se passe comme s'il y avait primat chez Foucault de l'énoncé sur le visible?

Plusieurs choses. La principale est celle-ci: c'est qu'il y a un livre, *L'archéologie du savoir*. Et dans *L'archéologie du savoir*, Foucault ne parle pas, comme dans ses livres précédents, il ne parle pas du visible et de l'énonçable. En revanche il fait la plus pure et la plus complète théorie de l'énoncé dans cet ouvrage, et le visible a disparu et, au lieu d'une dualité, énoncer-voir ou énonçable-visibilité, au lieu d'une telle dualité, il y a une dualité milieu discursif, formation discursive – à quoi répond l'énoncé – et milieu... *[coupure]*
Il ne parle pas du visible et de l'énonçable. En revanche il fait la plus pure et la plus complète théorie de l'énoncé dans livre et le visible a disparu. Et, au lieu d'une dualité énoncer-voir ou énonçable-visibilité, au lieu d'une telle dualité, il y a une dualité milieu discursif, formation discursive – à quoi répond l'énoncé – et milieu ou formation non-discursive. Donc je peux dire que dans *L'archéologie du savoir*, il y a mise entre parenthèses de la visibilité comme forme positive et que ce qui n'est pas l'énoncé est simplement désigné de manière négative: milieu non-discursif.
Je me dis: comment expliquer ça, que *L'archéologie du savoir* court-circuite le visible et s'en tienne à une théorie de l'énoncé, s'il est vrai que le savoir a deux pôles? C'est là où je m'avance un peu, je dis: à mon avis, c'est parce que, de tout temps, l'énoncé avait le primat. Si l'énoncé a le primat, on peut concevoir que, dans un livre qui traite de l'énoncé, l'autre pôle ne soit plus désigné que négativement, puisque ce n'est pas le pôle essentiel du savoir. Ça me force à dire, au moins – une fois que j'ai fait cette hypothèse qui rend compte d'un problème réel chez Foucault – ça me force à me dire: s'il était vrai que c'est l'énoncé qui a le primat, pourquoi aurait-il un primat? Pourquoi est-

ce que l'énoncé dans le langage aurait un primat sur le visible dans la lumière?
Donc je suis forcé de m'avancer encore un petit peu et de dire: eh bien oui, il y aurait une manière qui consisterait à répondre: finalement le visible est une dépendance de l'énoncé, on ne voit que ce qu'on dit, ce serait une première hypothèse à vérifier. C'est-à-dire le visible c'est un simple produit du langage. Bon. Je me dis... alors peut-être que certains d'entre vous pourraient se dire: «ah ben oui, cette hypothèse elle est suffisante, elle est bien, elle me convient». Moi, elle ne me convient pas, pourquoi? Parce qu'à ce moment-là il faudrait supprimer les textes, le nombre de textes infini de Foucault où est toujours posée une irréductibilité du visible à l'énonçable.
Ce sont deux formes irréductibles et je ne vois pas le moyen... il n'est jamais revenu sur ces textes. Certains comme le texte sur Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*, sont des textes tardifs, euh... Donc: impossible de faire du visible une dépendance de l'énonçable. En revanche, lorsque je dis «l'énoncé a le primat sur le visible», lorsque je dis cela, je ne dis pas du tout que le visible se réduise: "avoir le primat sur" ne signifie pas se laisser réduire. Alors tout ce à quoi je m'engage c'est à essayer de dire en quoi...

Dans la mesure où, d'autre part, la fonction du langage est la production d'énoncés, il s'agit de produire des énoncés, je peux dire: l'énonçable est la forme de spontanéité du langage, d'où l'importance de la différence que Foucault a faite – c'était l'objet de nos analyses au début – l'énoncé diffère en nature, n'est pas la même chose qu'une phrase ou une proposition, car en *[inaudible]* l'énoncé dans sa différence avec phrase et proposition, je crois que Foucault veut dégager la forme sous laquelle le langage exerce une spontanéité. Alors, si vous m'accordez ceci, mais c'est beaucoup demander, ça, j'en suis conscient, si vous m'accordez ceci, il n'y a plus tellement de difficultés.
Car je peux dire: si l'énoncé a le primat c'est parce que l'énoncé est forme de spontanéité tandis que le visible est seulement forme de réceptivité et il appartient à la forme de spontanéité de déterminer la forme de réceptivité. La forme de spontanéité, qu'est-ce que c'est que la spontanéité? C'est l'acte de détermination. Euh, tandis que: que qu'est-ce que c'est que la réceptivité? C'est la forme du déterminable, le réceptif c'est ce qui est déterminable. Dès lors: dire «l'énoncé a le primat», c'est dire: c'est l'énoncé qui est déterminant, le visible est seulement le déterminable. Est-ce que ça éclaircit? Ça éclaircit?
Interlocuteur: Je ne comprends pas pourquoi le pouvoir d'affecter a le primat sur le pouvoir d'être affecté
Deleuze: C'est une nouvelle difficulté, mais je dirais: au niveau des rapports de forces, il ne peut plus y avoir de primat; le primat est d'une forme sur une autre forme, les rapports de forces ne passent pas par des formes. Donc il n'y a pas de primat, ou, du moins, on verra qu'il y a un primat, mais c'est, dans les rapports de forces, pour un troisième élément qui n'est ni le pouvoir d'affecter ni le pouvoir d'être affecté, qui va être autre chose. Bon, ça va? C'est clair tout ça?
Mais je pense que ça peut être l'impression de beaucoup d'entre vous que, cette année, ce qu'on fait depuis le début semble parfois extrêmement abstrait. Alors ça m'ennuie beaucoup parce que, évidemment, c'est le plus fâcheux et ça ne devrait pas être comme ça. Alors je voudrais ajouter une recette pour ceux qui trouvent que ce qu'on a fait reste abstrait. Je ne peux pas discuter d'une impression.. Je crois, pour rendre tout ça concret, il faut prendre des jalons.

Le premier jalon, le premier point de repère quant au savoir, c'est: il faut que les choses vous disent quelque chose. Il faut que ça vous dise quelque chose. Si ça ne vous dit rien... Je parle... quand je dis «Il faut que ça vous dise quelque chose», j'entends bien: tout ne se passe pas par une compréhension, la compréhension est abstraite. Mais si quelque chose vous dit, là on est dans le concret. Ce qui devrait vous dire quelque chose au niveau de l'analyse du savoir, c'est: dans quelle situation est-ce qu'on voit bien, est-ce qu'on se rend bien compte que voir et parler ce n'est pas la même chose? Là c'est concret. Ça c'est un point concret. Parler ne s'enchaîne pas avec voir, mais entre voir et parler il y a bataille, il y a différence de nature au point que, encore une fois, je vois ce

dont je ne parle pas et je parle de ce que je ne vois pas; ça c'est très concret, on peut avoir l'impression que oui..ça rend bien compte du statut de l'audiovisuel. Et je vous disais: tout l'effort du cinéma contemporain, sous un de ses aspects, c'est creuser ces différences, ces divergences entre voir et parler. Alors ça, je tiens à ça. Je dis: s'il y avait une source concrète de toutes les analyses que je vous ai proposées sur le savoir, c'est-à-dire sur l'intrication voir-parler, ce serait là, la source concrète.
Qu'est-ce qui se passe entre voir et parler? Pour ce qu'on a fait sur le pouvoir, alors... Si ça ne vous dit rien, c'est que ou bien j'ai raté ou bien c'est vous qui ne répondez pas à un thème, ça peut arriver, c'est un thème qui ne vous dit rien, à la lettre. Alors là je suis impuissant, je ne puis quelque chose que dans la mesure où il y a une complicité, c'est-à-dire que dans la mesure où ça vous dit quelque chose.

Au niveau du pouvoir, je dirai la même chose. Ce qui est très concret, la source concrète de toutes les analyses sur le pouvoir, ce serait quoi? Ce serait cette idée que, dans toutes nos expériences même quand on ne s'en rend pas compte, nous nous heurtons au pouvoir, c'est-à-dire que le pouvoir est toujours un ensemble de micro-pouvoirs et ce sont ces micro-pouvoirs que Foucault prétend analyser.
Mais l'idée que nous nous heurtons constamment au pouvoir... ce sont des choses aussi simples, oui, l'idée que je ne peux pas traverser la rue ou que je ne peux pas arrêter ma voiture sans qu'il y ait un flic possible, mais ça... avec une contravention... mais il me suffit d'une chose aussi simple pour que tout devienne concret. On n'arrête pas de se heurter au pouvoir. Bien, alors, si notre vie est comme balisée par des micro-pouvoirs que nous exerçons et qui s'exercent sur nous, pouvoir d'affecter, pouvoir d'être affecté, en quoi consistent ces rapports de pouvoir etc.?

Et enfin, troisième point concret: est-il vrai que ces rapports de pouvoir sont comme un tissu qui rende compte, chez nous, des rapports entre voir, quand nous voyons, et parler, quand nous parlons? C'est ça, il me semble, qui est concret. Alors, j'ai l'impression que si ces thèmes, ces trois thèmes très concrets, très très simples... C'est pas de la philosophie là, c'est comme des repères dans notre expérience vécue. Je vous dis: dans l'expérience vécue... voilà l'expérience vécue que Foucault... si on n'a pas de complicité avec cette expérience vécue, euh, vous aurez beau comprendre tout ce que je dis, ça restera abstrait. Ces trois points de complicité vécus, si je me sens euh... en affinité avec Foucault, c'est parce que je participe à ces trois points, pas de la même manière sûrement, d'une autre manière. Si je ne participais pas à ces trois points au nom d'une espèce d'expérience vécue, c'est évident que je ferais autre chose qu'un cours sur Foucault. Alors, si j'essaie de redire...
Voilà: il faut que, dans votre expérience vécue, vous ayez un certain problème, même spontané, même involontaire, quoi, un certain problème: qu'est-ce qui se passe entre voir et parler? Je conçois très bien: vous pouvez être extrêmement intelligent, extrêmement créatif, tout ce que vous voulez, et que vos problèmes ne passent pas par là. Je dis: ce qui est sûr c'est que Foucault n'était pas le seul, même en art puisque, encore une fois, tout le cinéma contemporain joue sur cette béance entre voir et parler, cet "entre", "qu'est-ce qu'il y a entre voir et parler?"
Je dirais, par exemple, si vous prenez un autre philosophe considérable: chez Merleau-Ponty, vous ne trouverez jamais un problème de ce type, pour lui parler s'enchaîne avec voir[562]. C'est une prise

562La ragione di fondo di questa inconciliabilità fra Merleau-Ponty e Foucault è nella concezione "umanistica" della coscienza del primo, contrapposta alla problematizzazione della nozione di "soggetto" del secondo. *Foucault répond à Sartre*, DEI n. 55, p. 695, Foucault ricorda quando, alla metà degli anni Cinquanta, l'orizzonte filosofico costituito da Husserl, Sarte e «plus précisément encore Merleau-Ponty [...] a pour nous comme basculé [et] s'est brusquement effacé, et on s'est trouvé devant une sorte de grand espace vide à l'intérieur duquel les démarches sont devenues beaucoup moins ambitieuses, beaucoup plus limitées, beaucoup plus régionales»; «Le sens, pour eux, n'était jamais à l'heure de l'événement. De là, en tout cas, une logique de la signification, une grammaire de la première personne, une métaphysique de la conscience»; in *Theatrum philosophicum*, DEI n. 80, p. 951, Foucault accomuna Sartre e Merleau-Ponty, al di là delle loro differenze: «Le sens, pour eux, n'était jamais à l'heure de l'événement. De là, en

de conscience très spécifique de certaines situations de vision et de certaines situations de parole. Si vous me dites là-dessus: «pourquoi est-ce que Foucault valorise ces situations de vision et de parole où se déclare un hiatus entre voir et parler?», je vous dis: «ah ben non, ça revient à dire "pourquoi Foucault dit-il ce qu'il dit?", ben c'est parce qu'il est Foucault, j'en sais rien pourquoi, c'est ça qu'il avait besoin de dire et envie de dire». Donc... La première complicité ça doit être ça.

Je vous dis la seconde complicité, c'est les micro-pouvoirs qui forment un tissu auquel on ne cesse de se heurter dans notre vie. C'est l'expérience que Foucault appelle l'expérience de l'homme infâme. L'homme infâme, c'est celui qui, comme une mouche ou comme un papillon se heurte sans cesse..., c'est assez proche de l'expérience kafkaïenne des bureaux dans *Le château*, toujours un bureau à côté du bureau, bon... Tout un système de micro-pouvoirs. Alors, bon, moi j'essaie de... j'essaie..., si j'essaie de le traduire dans mon expérience. C'est pas une expérience personnelle. "Expérience vécue" ça ne veut pas dire "une expérience personnelle", ça veut dire "ce qu'on remarque dans la vie". Moi je suis frappé..., alors là je ne fais plus du Foucault, je suis frappé..., alors je vous l'ai dit, dans l'expérience de la vie la plus quotidienne, comment on saute d'un micro-pouvoir à un autre. Je vous disais dans un ménage, la distribution des micro-pouvoirs, hein. Quand un bonhomme rentre le soir ou quand une femme rentre le soir: «quelle tête tu fais» dis l'un à l'autre. «Ah quelle tête tu fais». C'est marrant: «quelle tête tu fais», bon, c'est-à-dire la convocation à parler, ou la convocation à montrer, explique-toi. Je vous le disais l'année dernière, parce que, ça, je le vis, il faut que vous le viviez aussi ou bien c'est abstrait, je vous disais: moi ce qui me frappe dans la vie, c'est pas du tout que les gens n'arrivent pas à s'exprimer, c'est qu'on les force à s'exprimer quand ils ont rien à dire. Et c'est ça le pouvoir.
Qu'est-ce que c'est le pouvoir de la télé? Qu'est-ce que c'est le pouvoir des journaux?. Bon, il téléphone à un pauvre type et il lui dit: «exprime-toi, dis un peu ton avis». C'est quelque chose d'effarant, on est convié dans les sociétés disciplinaires, on est convié du matin au soir à donner notre avis, mais sur des trucs... Ou pas souvent en tout cas, pas sous la forme de cette question-là, c'est... Bien: ça c'est un micro-pouvoir. Quand je vous dis: le pouvoir fait voir et fait parler, on te forcera à parler, je dirais, à ce moment-là, c'est pas seulement la télé. Et, en effet, dans les ménages... et c'est forcé, je ne dis pas que ce soit mal. Comment faire autrement? Se taire, c'est pas bien, ça finit par être pesant. Tout ça c'est sans issue, mais c'est la bouillie de l'expérience vécue. Si je rentre fatigué, je me réclame du droit de ne pas parler. C'est délicieux, ne pas parler. Mais c'est fantastique: ne pas avoir d'avis! Ah, mais c'est une joie! Alors, qu'est-ce que c'est les gens de pouvoir? C'est ceux qui ne savent pas que c'est une joie de ne pas avoir d'avis. Ne pas avoir d'avis, c'est pas du tout être comme le type dans les sondages qui répond «j'ai pas d'avis», hein? Celui-là il a un avis. C'est bien autre chose. C'est pas non plus garder une intériorité. Ne pas avoir d'avis, c'est faire le vide. C'est faire le vide. Et faire le vide c'est précisément, on arrive à ce que j'ai encore à dire, c'est une manifestation de résistance. Lorsque ne pas avoir d'avis, c'est simplement ne pas avoir d'avis, c'est fâcheux, ces demandes de renseignements. Mais lorsque ne pas avoir d'avis consiste en «sur ce point je fais le vide, parce que ça ne me concerne pas ou ça ne m'intéresse pas», hélas, ça peut être mal aussi, ça peut être complètement se livrer au pouvoir, ça peut être aussi, tout dépend des... ce qui veut dire que tout ça, c'est... je fais appel à des expériences...
Alors s'il y en a parmi vous qui n'ont pas ou qui ne communiquent pas avec ce type d'expériences vécues qui me paraissent à la base de la philosophie de Foucault, c'est que, en effet, ce cours risque

tout cas, une logique de la signification, une grammaire de la première personne, une métaphysique de la conscience»; giudizio ribadito nel dialogo con Giulio Preti *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, DEI n. 109, pp. 1237-1248, dove Sartre e Merleau-Ponty sono collocati all'interno di una tradizione filosofica che fa coincidere il soggetto con la coscienza. Di nuovo, il rifiuto dell'inconscio è sottolineato in *Interview de Michel Foucault*, DEII n. 349, pp. 1475-1486: «Sartre et Merleau-Ponty, ne pouvaient accepter la catégorie de l'inconscient. On ne l'admettait que comme une sorte d'ombre, quelque chose de marginal, un surplus; la conscience ne devait pas perdre ses droits souverains» (p. 1486).

pas de leur apporter grand-chose. Et ça arrive, les années changent, on change de sujet tous les ans, il se peut très bien que, une année, ce que j'ai à dire vous dise quelque chose et, une autre année, que ça ne vous dise rien. Mais ce que j'essaie d'expliquer, c'est qu'il y a deux opérations toujours, deux opérations simultanées quand vous avez la...la patience d'écouter quelqu'un, il faut bien vous compreniez d'après les concepts, il faut aussi que vous ayez une sphère d'expérience vécue qui recoupe ce dont il s'agit dans les concepts.

Question: *[inaudible]*
Deleuze: Euh, je ne sais... il n'y a pas de rapport spécifique, mais Foucault fait partie de ceux très nombreux qui ont une admiration... Il va de soi que Foucault a été amené à croiser Artaud à beaucoup de niveaux, parce qu'il l'a nécessairement rencontré déjà au niveau de l'*Histoire de la folie* et dans toute la période où Foucault a essayé de se demander au mieux qu'est-ce que signifiait la folie[563]. Oui, oui, ça, tout à fait. Il y a un rapport, généralement à... Qu'est-ce qui intéresse Foucault? Quels sont les grands auteurs que Foucault admirait entre la fin du XIXème et le... Ben il y a tout le groupe Raymond Roussel, Brisset, il y a les fous du langage, il y a Artaud, il y a Mallarmé, c'est des grands auteurs de Foucault. Il y a Heidegger, on verra pourquoi. Oui, il connaissait admirablement Artaud. Est-ce que Artaud a exercé sur lui une influence? Je ne pense pas. Mais qu'il y ait eu amour, admiration d'Artaud, ça me paraît évident.

Question: *[inaudible]*
Deleuze: Ouais, mais là, tu comprends, tu me ramène à des notions déjà trop compliquées, à savoir ce que Artaud appellera le vide, alors que, moi, je voulais dire précisément une chose toute simple d'expérience vécue, sans justifier sur les mots, à savoir, je voulais uniquement dire: ben voilà, si vous voulez comprendre par notion ce dont il s'agit, il faut toujours y joindre des complicités vécues. Si vous n'avez pas les complicités vécues, c'est pas de votre faute, c'est que votre expérience est structurée autrement, à ce moment-là, en effet, tout ce que je dis vous paraîtra extraordinairement abstrait. Je crois. Je crois. C'est pour ça que, je vous dis, il faut toujours se laisser aller quand on écoute quelqu'un. C'est compliqué: il faut une double attention, il faut une attention d'après les concepts, parce que si vous vous contentez du vécu... il faut perpétuellement que vous renvoyiez à un vécu quelconque, sinon ça ne marche pas. Les notions doivent être toujours très très difficiles. Le vécu corrélatif doit être d'une simplicité d'enfant. C'est pour ça que, le bon moment, c'est les exemples, les exemples c'est toujours des trucs absolument *[inaudible]*, tout simples.
Question Comtesse: Ça peut se retourner ça, puisqu'il est possible que plus un homme de pouvoir est sourd, aveugle et muet, plus il est possible aussi de le faire parler. C'est très interessant...
Deleuze: Oui, mais Comtesse tu sais, c'est normal.... Ce que tu dis, c'est très vrai, c'est parce que l'homme de pouvoir il n'est pas pris, il n'est pas épuisé par les rapports de pouvoir. Bien plus les rapports de pouvoir ne se passent pas entre hommes: dès qu'il y a homme, il y a forme. C'est-à-dire: l'homme de pouvoir est forcément amené à parler lui-même et à montrer lui-même ou à voir lui-même, il est forcément amené puisqu'il participe à l'effet, il participe entièrement au savoir. C'est en tant qu'il se présente comme sachant que l'homme de pouvoir parle et voit. Et, en effet, concrètement il n'y a que des mixtes de pouvoir-savoir. L'homme politique invoque un savoir. Il n'invoque pas le fait d'avoir le pouvoir, il invoque toujours un savoir et c'est en tant qu'il invoque un

563Su Artaud, cfr. ad esempio *Michel Foucault, Les Mots et les Choses*, DEI n. 34, pp. 526-532: «Il ne fait aucun doute que la question du partage entre raison et déraison n'est devenue possible qu'à partir de Nietzsche et d'Artaud. Et c'est le sous-sol de notre conscience moderne de la folie que j'ai voulu interroger. S'il n'y avait pas eu dans ce sol quelque chose comme une faille, l'archéologie n'en aurait été ni possible ni requise» (p. 528); o, in HF, p. 40, dove l'opera di Artaud è definita come: «cette œuvre qui devrait poser à la pensée du XXe siècle, si elle y prêtait attention, la plus urgente des questions, et la moins susceptible de laisser le questionneur échapper au vertige, dans cette œuvre qui n'a cessé de proclamer que notre culture avait perdu son foyer tragique, du jour où elle avait repoussé hors de soi la grande folie solaire du monde, les déchirements où s'accomplit sans cesse la "vie et mort de Satan le Feu"».

savoir... c'est ce que je vous disais: le pouvoir et le savoir sont strictement inséparables dans le concret. C'est pour ça et c'est en tant qu'il participe au savoir immanquablement que l'homme politique, comme tu dis, est forcément aussi celui qui parle et celui qui voit. «Je vous vois», hein? Vous regardez les affiches, là. Il nous regarde, quoi, et il nous regarde pour un avenir radieux, il voit et j'ai pas besoin de dire qu'il parle. Mais, s'ils voient et s'ils parlent, c'est pas en tant qu'ils sont termes, des éléments pris dans des rapports de pouvoir, c'est en tant qu'ils sont aussi des formes – ils soignent leur forme comme on dit – des formes prises dans des relations de savoir.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Comment cela se fait? Ben là écoute, je m'écroule, tu m'apporte un coup fatal *[rires]* puisque je pensais ne pas avoir cessé d'expliquer pourquoi pouvoir et savoir étaient strictement indissociables. Cela se fait parce que pouvoir et savoir sont strictement indissociables.
Question: Un exemple?
Deleuze: Non seulement dans le concret mais dans l'abstrait, mais de deux manières différentes. Dans le concret parce que l'expérience ne nous présente que des mixtes de pouvoir-savoir. Dans l'abstrait parce que, si les rapports de pouvoir sont causes, ce sont des causes immanentes et que leurs effets, c'est-à-dire les formes de savoir, sont intérieures aux rapports de pouvoir mêmes, il n'y a nulle extériorité. Et encore on va voir le contraire tout à l'heure, maisça fait rien! Il dit: «il n'y a nulle extériorité», parce qu'il n'y a que de l'extériorité, donc on ne peut pas dire qu'il y a de l'extériorité. Enfin, on va voir ça tout à l'heure pour vous achever.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Le quoi?
Question: Le pouvoir dont on parle n'est jamais le mien, il est toujours extérieur...
Deleuze: Tout dépend ce que vous entendez par "le mien". Si ça veut dire «celui d'une personne qui est moi», non, le pouvoir n'est jamais le mien. Si vous entendez «d'une singularité qui est en moi», là, le pouvoir est le vôtre. C'est-à-dire, là, on n'a pas encore abordé parce que, là aussi il faudra que ce soit concret, la personne – ou l'individu, c'est déjà pas la même chose, mais mettons, identifions-les – la personne ou l'individu d'une part et, d'autre part, les points singuliers, les singularités sont deux instances complètement différentes.
Par exemple: on ne dit pas notre histoire, donc, par exemple, je prends ma craie. Euh, ceux qui répondraient à l'un de ces noms, vous me voyez tout à l'heure. Voilà: les noms là, hein. Voilà une forme. C'est un bonhomme hein. Voilà, ça c'est une forme. Mettons que ce soit un individu. Il dit «moi». Bon, c'est une forme. Cette forme, je suppose, c'est une supposition, que ce soit une enveloppe de singularités. Ces singularités n'existent pas hors de lui, elles lui appartiennent. Mais c'est un autre domaine. C'est un autre domaine. Qu'est-ce que c'est, ces singularités? Par exemple, vous voyez quelqu'un, vous voyez quelqu'un, vous vous dites: oh, c'est bizarre, celui-là tout s'organise par exemple autour de sa nuque, il se tient comme ça, euh, déjà vous avez les singularités de perception. Vous allez faire de la nuque, dans ce cas, c'est pas forcément vrai pour tous, il y en a qui ont une nuque neutre, il y en a qui ont une nuque très accusée, comme si tout leur visage s'organisait autour de la nuque. Vous allez dire: «Bon! C'est une singularité de *[inaudible]*», vous retenez, et puis, vous voyez en même temps – et vous ne comprenez pas – faire une énorme colère. Avec toutes les caractéristiques d'une colère, mettons, paranoïaque. Un type bizarre.
Je prends exprès un exemple, un autre trait qui n'est pas physique, un trait psychique. Vous allez mettre "autre singularité", vous les notez. Vous faites le tableau des singularités de quelqu'un, c'est un jeu innocent, sans intérêt et innocent. "Nuque", "colère explosive". Et puis, après sa colère, il vous dit «au revoir» et vous vous dites «quelle drôle de manière de tendre la main». Vous voyez, c'est bizarre. Cette fois-ci c'est un geste, comme on dit, un geste qui n'appartient qu'à lui. Pourquoi on aime ou on déteste les gens, c'est jamais à cause de leur forme hein, c'est à cause des singularités qu'on a repérées chez eux. Je connaissais quelqu'un, moi, dont la manière de dire au revoir me paraissait si mystérieuse que je n'ai jamais pu la déchiffrer. Car... c'est important ça. Car, quand il disait au revoir, il faisait toute une série de mouvements, alors c'était un dynamisme spatio-temporel

très étonnant. Son bras était le long de sa jambe. Premier temps du dynamisme: il levait le bras; il restait collé, le bras, mais il l'amenait là. Et le bras restait toujours collé. Et il ouvrait la main et on était convié à y glisser la sienne, mais il effleurait le bout des doigts. Bon, quand on tombe là-dessus, on n'oublie pas.
Troisième singularité. Je dirai: nous avons une forme, qu'on peut appeler à la fois... nous avons une forme... en tant qu'individu nous avons une forme corporelle, je dirais que c'est la forme organique. Nous avons une forme psychique. Nous avons une forme morale. Enfin, les meilleurs d'entre nous ont une forme métaphysique. Beaucoup de formes hein. C'est en fonction de ces formes que je dis: mon corps, mon âme, moi etc. Je dirais: c'est le domaine des formes, ça. Mais il y a autre chose. Finalement les formes sont des paquets ou des enveloppes de singularités, nous enveloppons des points singuliers qui n'existent qu'en nous et qui, pourtant, ne sont pas nous. Alors il y a telle singularité: ah! Elle vient de mon grand-père. Elle s'est plantée là, elle s'est plantée en moi. Finalement nous sommes un paquet... je voudrais que vous compreniez. Là aussi: ou bien ça vous dira quelque chose, mais il faut le vivre comme ça et vous ne vous forcerez pas. Si vous le vivez pas comme ça, vous vous vivez autrement et ce sera très bien aussi. Euh, des paquets de singularités, euh, un paquet de corps étrangers. Moi je me vis bien comme ça: je suis un paquet de corps étrangers. Alors, euh, j'ai l'air d'un moi, j'ai toutes les apparences d'un moi poli, mais c'est absolument une enveloppe de corps étrangers, il n'y a que ça, il n'y a que des corps étrangers. Alors, on enveloppe un certain nombre – on n'en a pas une infinité – de corps étrangers.
Pensez à la manière dont, par exemple, euh, Proust décrit le baron de Charlus, c'est une merveille quand il dit, là, dans une page inoubliable, «la voix de Charlus enveloppait une nichée de jeunes filles». La voix de Charlus, quand Charlus tout d'un coup se met à parler aigu, la voix de Charlus enveloppait une nichée de jeunes filles[564]. Ce sont les singularités de Charlus. Douze, vingt, quarante jeunes filles hantent la voix de Charlus. Euh. Il y a des animaux en nous, mais pas des animaux comme formes. Il y a des animaux comme singularités en nous, c'est pas la même chose qu'une forme, jamais personne n'est une vache parmi les hommes, mais il y a des hommes qui ont des singularités bovines. Alors je dis l'ensemble de singularités que j'abrite en mon sein, et bien c'est d'une autre nature que mes formes, mon corps, mon âme etc[565]. Et l'on retrouverait, là, le domaine des formes et le domaine des rapports de forces. Les rapports de forces et les rapports d'un point singulier à un autre. Quel rapport y a-t-il entre telle singularité – la nuque – et telle explosion de colère? Là il y a un rapport de forces. Ce serait ça le pouvoir.

Et je dis, à la lettre, vous c'est quoi? Tout dépend ce que vous appelez «vous-même», ce que vous appelez «moi». Oui, on peut toujours dire moi, faut pas s'indigner, faut pas dire: je ne dirai plus moi, il faut bien parler comme tout le monde. On dit bien «le soleil se lève» alors que le soleil il ne se lève pas, hein, c'est la terre qui tourne, on continue à dire «le soleil se lève», il n'y a aucune raison de changer, aucune raison d'en dire moins, mais ça n'a aucune importance. Un certain nombre de gens savent que, le moi, il n'y en a pas, mais on continuera à dire le moi, parce que le moi c'est

564Marcel Proust, *À L'Ombre Des Jeunes Filles en Fleur*, partie 2: «...la nichée de jeunes filles que M. de Charlus, avec son horreur de tout efféminement, aurait été si navré d'avoir l'air d'abriter ainsi dans sa voix».

565Si vedano le pagine di *Mille plateaux* dedicate a Charlus; alla p. 101, la pluralità di voci presenti all'interno di una sola voce è interpretata come concatenamento al'interno del discorso libero indiretto: «Ce n'est pas la distinction des sujets qui explique le discours indirect, c'est l'agencement, tel qu'il apparaît librement dans ce discours, qui explique toutes les voix présentes dans une voix, les éclats de jeunes filles dans un monologue de Charlus, les langues, dans une langue, les mots d'ordre, dans un mot»; alla pp. 48-49, per esemplificare il concatenamento macchinico dell'inconscio: «Il ne suffit donc pas d'attribuer au préconscient les multiplicités molaires ou les machines de masse, en réservant pour l'incons cient un autre genre de machines ou de multiplicités. Car ce qui appartient de toutes manières à l'inconscient, c'est l'agencement des deux, la manière dont les premières conditionnent les secon des, et dont les secondes préparent les premières, ou s'en échap pent, ou y reviennent. [...] Meute de taches de rousseur sur un visage, meute de jeunes garçons parlant dans la voix d'une femme, nichée de jeunes filles dans celle de M. de Charlus, horde de loups dans la gorge de quelqu'un, multiplicité d'anus dans l'anus, la bouche ou l'œil sur lequel on se penche. Chacun passe par tant de corps en chacun».

précisément une habitude; alors on tient à ses habitudes. C'est pas qu'on ait l'habitude de dire moi, c'est le moi qui est une habitude. J'ai habitude avec moi-même, alors le moi c'est celui de l'habitude. Bien, mais qu'est-ce que je suis? On peut vivre comme ça, mais qu'est-ce que je suis? Je suis un tissu de singularités. Un tissu de singularités et puis mes formes physiques ou psychiques, c'est des courbes qui unissent ces singularités. Si vous vous vivez comme ça, d'abord la vie vous deviendra beaucoup plus plaisante. Si vous vous vivez comme une courbe intégrale, là, qui se ballade et qui entoure des singularités d'une autre nature, oui, vous pouvez décider de... enfin il ne faut pas vous forcer. Ou bien ça vous dit quelque chose ce que je dis, ou bien ça ne vous dit rien et vous vous dites: il est en train de délirer. C'est un bon critère, ça, parce que si vous vous dites *[inaudible]* ou il délire, si vous vous dites ça, c'est que vous n'avez pas... et, là, ce n'est pas du tout un reproche, vous n'avez pas cette complicité vécue au niveau de cette année.
L'année prochaine il se peut que je parle d'autre chose avec quoi vous aurez une complicité vécue. Si ce que je dis vous dit quelque chose de très confus, puisque je parle uniquement, là, de cette structure du vécu, si ça vous dit quelque chose, alors, oui, à ce moment-là, tout ce qu'on raconte depuis le début est bon, c'est-à-dire vous ne pouvez plus considérer que c'est abstrait, c'est pas abstrait. Simplement il faut être sensible, je crois, à ceci... Du point de vue des concepts, ça devient toute une affaire: donner un statut des singularités, donner un statut des intégrales qui passent au voisinage des singularités...; finalement la courbe intégrale va avoir comme produit: moi. Et la courbe, elle entoure bien autre chose que moi. La courbe, elle cerne les singularités constitutives.
Alors, vous voyez, il peut y en avoir une qui vient d'un grand père, elles sont tellement... c'est-à-dire appartenir à une lignée génétique. Il y en a une autre qui me vient, par exemple, d'un rapport avec un ami, euh... Là ce sera une singularité acquise. Il y en a une autre... est-ce que c'est moi qui l'ai créée, mais quel moi? De toute manière on est constitué de singularités. Alors, ce qu'on appelle un caractère, c'est une moyenne des singularités de quelqu'un. On fait toujours une moyenne des singularités. Alors on dit: ah ben oui, il a l'habitude de se mettre en colère, c'est pas ça la singularité, la singularité c'est la circonstance précise d'une, d'une seule mise en colère qui, d'une certaine manière, contient toutes les autres, c'est ça la singularité. Si vous faites une moyenne où vous concluez: ah ben oui, moi, je suis coléreux, vous êtes dans le domaine des formes, vous n'êtes plus dans le domaine des singularités, des singularités ponctuelles. Mais, encore une fois, si ceci ne vous dit rien, c'est excellent. Si ceci vous dit quelque chose, c'est très bon, vous vivez ainsi. Si ceci ne vous dit rien, c'est très bon aussi, vous vivez autrement.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Ah oui, ça je vous réponds tout de suite... parce que je supposais... votre remarque est très très juste, je suppose que l'autre aspect va un peu de soi puisque, pour tous les gens, le pouvoir ça consiste à affecter les autres. Ce qui est plus original c'est l'idée de Foucault que fait partie non moins du pouvoir, le pouvoir d'être affecté par les autres. Exactement: et là ça correspond, pour répondre à quelqu'un qui me parlait tout à l'heure, ça correspond exactement à l'idée de Nietzsche, à savoir qu'être dominé n'est pas moins de la volonté de puissance qu'être dominant. Ça c'est toute à fait... c'est la transcription par Foucault de l'idée nietzschéenne.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Ah, complètement! On considère les deux versants une fois dit que les deux versants ne forment une espèce de distinction duelle que approximativement car ce qui compte bien plus c'est les mille manières d'être dominé, les mille manières d'être dominant, c'est-à-dire c'est la multiplicité qui compte beaucoup plus que le *[inaudible]*.
Question: Le moi fermé, le moi bourgeois, ne rend pas compte de certaines singularités *[inaudible]*
Deleuze: Je comprends, oui, je comprends. Je dirais... je distinguerais... Je ne dirais pas «moi ouvert» et «moi fermé», car, au niveau de l'ouvert, il n'y a plus de moi, au niveau de l'ouvert il y a des jets et des répartitions de singularités, il n'y a plus rien qui ressemble à un moi. Euh... et là aussi, vous comprenez, j'ai toujours été... Je ne comprends pas, il y a quelque chose que je ne comprends pas. C'est quand on fait de la philosophie nationale, quand on fait de la philosophie comme

nationalité. Il n'y a que que Nietzsche..., oh bien oui, les allemands, c'est bizarre leur philosophie, ils pensent comme ceci, voilà les grands traits... sinon tous les autres...
Il n'y a que Nietzsche qui sait parler de la pensée anglaise, la pensée allemande, la pensée française sans que ça tombe dans le grotesque. Il avait une méthode sans doute.... Et une des choses qui me paraît importante c'est que, dans ces caractéristiques nationales des philosophies, c'est que les français ils ont toujours patau... non j'ai tort de dire patauger parce que ça a l'air d'être péjoratif et c'est pas du tout ça.... ils ont toujours évolué dans le moi. Ils ont fait du moi une catégorie philosophique. Au point que nous... *[inaudible]* On nous dit toujours: ça commence avec Descartes «moi je pense», et, bien sûr, c'est pas le moi ordinaire, on le sait, on apprend ça, c'est pas le moi ordinaire. Et, bizarrement, ça s'exprime sous la forme: «moi je pense». Les allemands, eux... alors ça, les allemands ils en restent pas au «moi je pense», qu'ils ne trouvent pas clair, il leur faut une forme pure. Une forme pure: le je. Et la différence entre le moi et le "je", c'est que le moi est à la rigueur constitué, mais le "je" c'est le pur constituant. Les allemands s'élèvent jusqu'au fondement, ils ne peuvent respirer qu'au niveau du fondement. Euh...
Les anglais, c'est très curieux. Vous savez à quoi on reconnaît un penseur anglais? Et je me demande pourquoi. Dans le cas des français et des allemands il y aurait des moyens de répondre. Mais les anglais *[inaudible]* parce que, eux, c'est des philosophes et vous les reconnaissez à ceci, tout de suite, c'est que "Je", pour eux, ça ne veut strictement rien dire et est-ce que c'est par hasard que c'est les mêmes qui prennent comme méthode de la philosophie quelle expérience vécue quand je dis tel mot, quelle expérience vécue... ça a été ça l'acte fondateur de la philosophie anglaise, ça a été: je dis un mot – d'où le rattachement au langage dès le début de leur philosophie – je dis un mot: quelle expérience vécue puis-je exhiber, puis-je montrer comme correspondant à ce mot? Alors... *[coupure]* L'expérience vécue. Ça a été ça l'acte fondateur de la philosophie anglaise, ça a été: je dis un mot – d'où le rattachement au langage dès le début de leur philosophie – quelle expérience vécue puis-je exhiber, puis-je montrer comme correspondant à ce mot? Alors on leur dit «Je»... – «Qu'est-ce que vous voulez dire? Expliquez-moi, montrez-moi!». Alors, évidemment, ce qui correspond à "je" ne peut pas être montré. Les anglais ils disent: d'accord, ça ne nous intéresse plus – ça coupe court. Vous avez remarqué, il n'y a pas de discussion. Pour le moi, ils sont encore plus malins; c'est pas qu'ils disent: «c'est un mot vide de sens»; ils disent: «ah, oui "moi", on peut dire "moi", seulement, voilà, "moi" c'est une habitude. C'est une habitude, c'est une coutume»[566]. Vous vous rendez compte, comme opération, alors, s'ils sont contrariants!

Ce qui pour les allemands est le fondement le plus sacré... *[inaudible]* «Oui le moi, c'est une manière de parler, oui, le moi c'est, oui, c'est une collection d'états qui sont associés les uns aux autres d'après certaines règles. Oh ben oui, on peut toujours dire moi, mais si on n'y voit pas autre chose qu'une habitude». Alors c'est très très curieux ça. C'est une manière que la philosophie française n'a jamais digéré. Jamais, jamais. Jamais elle n'a pu se faire... D'où le plus gai, dans les colloques, c'est la rencontre entre un philosophe français et un philosophe anglais. Ça, alors, les philosophes anglais ils sont passés maîtres dans l'art de: «qu'est-ce que vous venez de dire? Ça ne me dit rien!», «Ce que vous dites, c'est un non-sens», tandis que c'est pas un argument allemand ou français, c'est un non-sens. Les allemands ils ont d'autres arguments. «Tu te contredis», ça c'est un argument français. Les allemands, c'est pas ça, eux ils auraient d'autres arguments, hein, qu'est-ce qu'ils auraient? Je ne sais pas bien. «Tu te contredis» ça c'est un grand argument français. Tandis que dire «ce que vous dites est un non-sens», c'est autre chose. Il y a des caractéristiques nationales

566Cfr. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris 1953, p. 101: «Parler du sujet, maintenant, c'est parler d'une durée, d'une coutume, d'une habitude, d'une attente. L'attente est habitude, l'habitude est attente: ces deux déterminations, la poussée du passé et l'élan vers l'avenir, sont les deux aspects d'un même dynamisme fondamental, au centre de la philosophie de Hume. Et il n'est pas besoin de forcer les textes pour trouver dans l'habitude-attente la plupart des caractères d'une durée, d'une mémoire bergsonienne. L'habitude est la racine constitutive du sujet, et ce que le sujet est dans sa racine, c'est la synthèse du temps, la synthèse du présent et du passé en vue de l'avenir. Hume le montre précisément, quand il étudie les deux opérations de la subjectivité, la croyance et l'invention».

des philosophes...
Euh... Ah oui, alors moi je crois que l'Ouvert, il n'y a pas de moi au niveau de l'Ouvert, l'Ouvert implique la dissolution du moi. Alors, ce qu'on peut appeler le moi ouvert, c'est le moi qui, s'ouvrant, lâche ses singularités, alors il en meurt. C'est absolument comme une fleur... comme une graine hein, quand elle lâche ses spores... Et voilà, oui, je voulais dire, c'est ça que je voulais dire: nous sommes des graines, hein, nous sommes des graines, pleines de spores. Alors, dans les bons moments...
Interlocuteur: Moi je l'entends autrement, je l'appréhende comme ouvert en tant que porte sur le monde
Deleuze: Si tu veux, si tu veux, mais on peut y joindre autre chose pour varier un peu *[rires]*. Bon: on éclate, alors, en effet, qu'est-ce que ça voudrait dire "s'éclater"? Le moi qui s'éclate? Alors, sûrement, il s'éclate par de très mauvais moyens, parce qu'il n'y a qu'une manière de s'éclater qui est la philosophie... Certaines singularités de Foucault passent dans ce que je vous dis, c'est euh.... C'est... et même si ça se mélange avec d'autres singularités, ça ne fait rien. Oui.

Mais enfin, avançons. C'est tout ce que je voulais dire sur les conditions pour trouver un peu de *[inaudible]* parce que ça risque de ne pas s'arranger ensuite.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: *[rire]* On ne sait pas! Alors, du coup, peut-être que ne fera plus difficulté un point important qui est, je crois, la nécessité de distinguer au niveau de la terminologie deux termes que vous trouvez assez fréquemment chez Foucault. Ces deux termes c'est, d'une part, le dehors et d'autre part, l'extérieur ou l'extériorité. Je voudrais dire, à ce niveau, jamais Foucault ne donne de définition rigoureuse, c'est donc nous, en tant que lecteurs, qui avons à voir comment ces deux termes se répartissent, car j'ai le sentiment – et ça va être décisif par rapport à tout ce qui nous reste à faire, – j'ai le vif sentiment que ces deux termes ne se valent pas et que Foucault ne les emploie pas en un sens identique.
Quand il nous parle d'extérieur, il s'agit de quoi? Je crois que le mot "extérieur" ou "extériorité" chez lui renvoie toujours à des formes. A la fois il y a des formes d'extériorité et il y a extériorité des formes, extériorité entre les formes. Les formes sont extérieures les unes aux autres et, en même temps, chaque forme est une forme d'extériorité. Par exemple, *Archéologie du savoir*, pages 158-161, Foucault explique en quel sens l'histoire est forme systématique d'extériorité[567]. Forme d'extériorité: qu'est-ce que ça veut dire "forme d'extériorité"? Pour Foucault, et c'est un des points originaux de sa pensée, toute forme est d'extériorité, mais ça veut dire quoi, ça, "toute forme est d'extériorité"?
Ça veut dire qu'il n'y a pas comme chez Kant, qui distingue une forme d'extériorité – l'espace, et une forme d'intériorité – le temps; chez Foucault il n'y a pas de forme d'intériorité, toute forme est d'extériorité. Mais pourquoi? Qu'est-ce que c'est que les formes? On l'a vu, c'est la lumière comme forme du visible, le langage comme forme de l'énoncé. Bien. En quel sens ce sont des formes d'extériorité? C'est parce que aucune forme ne contient ce dont elle est la forme. En ce sens ce ne sont pas des formes d'intériorité. Le rôle de la forme, c'est ceci, c'est que ce qu'elle informe, ce à quoi elle renvoie se disperse ou se dissémine, je suis forcé de dire «en elle»; en effet, il faut bien parler, ça devient tellement compliqué. Si les formes sont bien toujours d'extériorité, c'est parce que ce à quoi elles renvoient n'existe que comme dispersé, disséminé, sous cette forme. La forme est d'extériorité parce qu'elle est fondamentalement de dispersion ou de dissémination.

Exemple: le langage comme forme contient les phrases et les propositions et les mots... contient les

567Più in generale, l'intero capitolo IV di AS, pp. 155-165, dove Foucault definisce un metodo di lavoro genealogico che comprende gli enunciati «dans la forme systématique de l'extériorité» (p. 158), e sostituisce «l'analyse de la rareté à la recherche des totalités, la description des rapports d'extériorité au thème du fondement transcendantal, l'analyse des cumuls à la quête de l'origine» (p.164).

mots, les phrases et les propositions. Ça oui. Mais il ne contient pas les énoncés. Foucault ne dit jamais «le langage contient les énoncés», il dit toujours: les énoncés se disséminent, se dispersent dans le langage. En d'autres termes le langage c'est la forme d'intériorité des mots, phrases et propositions, mais ce n'est pas la forme d'intériorité des énoncés, c'est une forme d'extériorité par rapport aux énoncés car c'est dans le langage ou c'est sous le langage que les énoncés se dispersent ou se disséminent et il appartient à l'essence de l'énoncé d'être dispersé et disséminé.
De même la lumière peut être dite contenir les choses, les qualités, les états de choses, mais elle ne contient pas les visibilités. On a vu les différences entre les choses et les états de choses etc., elle ne contient pas les visibilités. Les visibilités sont, nous dit Foucault, une lumière seconde, faite de miroitements, de reflets etc. qui n'existent que comme dispersés sous la lumière première, c'est la conception goethéenne à l'état pur. En d'autres termes la lumière est une forme de dispersion, de dissémination et, par-là, une forme d'extériorité. Donc, pour Foucault, toute forme sera une forme sous laquelle se disperse ou se dissémine ce qu'elle conditionne.
Vous voyez: d'où cet emploi du mot "extériorité" lié à la forme. J'ajoute: les formes ne sont pas seulement des formes d'extériorité, mais: il y a extériorité entre les formes. Les formes ne sont pas intérieures les unes aux autres, mais la forme du visible est extérieure à la forme de l'énonçable. Parler et voir diffèrent en nature, il y a une béance entre les deux, il y a un hiatus entre les deux, bref: les deux formes sont extérieures. Voilà, ça nous permettrait de fixer l'emploi du mot "extériorité". Il faudrait dire que je vois à l'extérieur, je parle à l'extérieur et entre voir et parler, il y a extériorité. Que toute forme soit d'extériorité, Foucault le résume en disant: l'histoire – l'histoire étant fondamentalement histoire des formes – l'histoire est la forme systématique de l'extériorité. Voilà pour l'extériorité.

Vous rencontrez un mot, un autre mot chez qui est le "dehors". Ce mot est emprunté à Blanchot. Il n'est pas sans rapport avec ce que Heidegger, après Rilke, appelait l'Ouvert, avec un grand O[568]. Il est bon de remarquer pour nous qu'un philosophe français à la même époque que Heidegger développait fondamentalement un thème de l'ouvert, c'est Bergson. Et s'il y avait une comparaison possible entre Heidegger et Bergson, je crois que ce serait à ce niveau, la conception de l'ouvert chez les deux.
En tout cas, chez Foucault, il retient le thème du dehors, non pas celui de l'ouvert mais, encore une fois, ce sont deux thèmes très voisins. Et, ce qui me soucie, c'est la différence entre le dehors et l'extérieur chez Foucault. Par exemple, il nous dira, et il intitulera un article en hommage à Blanchot, il l'intitulera *La pensée du dehors*, et vous sentez tout de suite le thème de "la pensée du dehors", il n'y a pas besoin de lire l'article, au point où nous en sommes, pas encore besoin, vous pressentez tout de suite que cela va être un texte tentant d'expliquer que la pensée ne se définit en rien par une intériorité, mais que la pensée n'existe que dans un rapport avec le Dehors, D majuscule, la pensée du Dehors. Bon.
Or je dis que le dehors, qu'est-ce que c'est? Est-ce qu'on doit le considérer comme un simple

568Cfr. Rilke, *Elegie duinensi*, ottava elegia: «La creatura, qualsiano gli occhi suoi, vede / l'aperto [das Offene]. Soltanto gli occhi nostri son / Come rigirati, posti tutt'intorno ad essa, / trappole ad accerchiare la sua libera uscita»; Heidegger per un verso riconosce a Rilke il merito di avere per primo colto questo concetto, ma al tempo stesso gli rimprovera, nel corso su Parmenide del 1942 un fondamentale fraintendimento: «L'aperto [*das Offene*] di cui parla Rilke non è l'aperto nel senso dello svelato. Rilke non sa né presagisce nulla dell'*alétheia*; non ne sa e non ne presagisce nulla, al pari di Nietzsche» (*Parmenide* [*Parmenides*, 1942], Adelphi, Milano 1999, p. 231); e ancora: «"Aperto" significa, nel linguaggio di Rilke, qualcosa che non sbarra chiudendo; qualcosa che non sbarra perché non limita; non limita perché è privo di ogni limite. L'Aperto è il grande insieme, il tutto di ciò che è senza limiti. [...] Ciò a cui Rilke vuole alludere col termine "Aperto" non coincide per nulla con l'apertura nel senso del non-esser-nascosto dell'ente, apertura che lascia esser-presente l'ente come tale» (*Perché i poeti?* [*Wozu Dichter?*, 1946], in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 261-262). La ragione di questa critica, e della conseguente riformulazione heideggeriana dell'"Aperto", è nel rifiuto di Heidegger di concepire una parentela fra l'uomo e l'animale, o per meglio dire il vivente non-umano: scorgere l'aperto – nella direzione dell'*alétheia* – costituisce «il confine essenziale e invalicabile tra uomo e animale» (*Parmenide*, p. 226).

synonyme d'extériorité?[569] Pas du tout et, ça, ça va être décisif pour tout ce qui nous reste à suivre. Je dis en premier lieu qu'il me semble, d'après tous les emplois du mot "dehors" chez Foucault, que le dehors concerne non plus la forme – l'extériorité concerne les formes – le dehors ne concerne plus la forme mais il concerne les forces. Sous quel aspect? Les forces viennent du dehors. Non seulement elles viennent du dehors, mais elles entrent en rapport les unes avec les autres du dehors. Le dehors est l'élément de la force, alors que l'extérieur est la substance de la forme. C'est l'élément de la force. Une force vient toujours du dehors. Une force en affecte toujours une autre ou est affectée par elle du dehors. Les forces n'ont pas d'autre élément que le dehors. Les forces n'ont que du dehors. Il n'y a pas d'intériorité de la force. Peut-être qu'il y a une intériorisation de la force, par après, dans un parcours très complexe, mais il n'y a pas d'intériorité de la force; mais pour désigner cette non-intériorité de la force, Foucault se servira du mot de dehors. Si bien que qu'est-ce que c'est ce que ce dehors qui ne se confond pas avec l'extériorité des formes.

C'est là où ça se complique. Car je peux dire: le dehors... Car je peux dire en première approximation: le dehors qualifie le rapport des forces, le rapport d'une force avec une autre force. Ce qui revient à dire encore une fois: une force en affecte d'autres du dehors, elle est affectée par d'autres du dehors. Ce n'est pas faux, on va voir que c'est insuffisant. Si j'en reste déjà à ce niveau, je peux dire quelque chose: le pouvoir vient du dehors et il retourne au dehors. Je ne confondrai pas le dehors avec le monde extérieur, là c'est une déclaration solennelle puisque, de séance en séance, à partir de maintenant, on sera amené à creuser cette idée, que le dehors ne se ramène, ne se confond avec aucune extériorité; s'il fallait trouver une formule, pour se rappeler, ne serait-ce que pour se rappeler, je dirais que le dehors est plus lointain que tout monde extérieur. La forme d'extériorité désigne la dissémination ou la dispersion chez Foucault, mais le dehors exprime le lointain pur.

Le lointain pur, le lointain plus lointain que tout monde extérieur, cela s'appellera "le dehors". Si vous me dites: mais qu'est-ce que c'est que ça? Pour le moment on n'en sait absolument rien. Qu'est-ce que Foucault va faire? Comment est-ce qu'il va se servir de cette notion "le dehors"? J'essaye juste de la situer, quoi, de la situer dans une *[inaudible]*.

Le dehors est plus lointain que tout monde extérieur, si bien que je ne pourrai pas dire d'un monde extérieur quelconque ou d'une forme d'extériorité quelconque, je ne pourrai pas dire «c'est le dehors». Le dehors est au-delà de toute extériorité. Plus loin que l'extériorité, il y a le dehors. Ça devient mystérieux. C'était déjà mystérieux le dehors chez Blanchot[570]. Si l'on ne part pas de cela, de toute manière on ne pourra pas comprendre. Mais je dis bien qu'il ne suffit pas de dire ça pour comprendre. Je dis juste que l'exigence du dehors, c'est d'être plus lointain que tout monde extérieur et que toute extériorité. Bien, mais alors.... Le rapport de forces où les forces viennent toujours du dehors et s'affectent les unes les autres du dehors, on a vu ce que c'était, il s'exprime dans un

569È bene ricordare le parole con le quali Foucault introduce, a partire da Blanchot, "la pensée du dehors" come esperienza di desoggettivazione: «La percée vers le langage d'où le sujet est exclu, la mise au jour d'un incompatibilité peut-être sans recours entre l'apparition du langage en son être et la conscience de soi en son identité, c'est aujourd'hui une expérience qui s'annonce en bien des points bien différents de la culture: dans le seul geste d'écrire comme dans les tentatives pour formaliser le langage, dans l'étude des mythes et dans la psychanalyse, dans la recherche aussi de ce Logos qui forme comme le lieu de naissance de toute la raison occidentale. Voilà que nous nous trouvons devant une béance qui longtemps nous est demeurée invisible: l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet. Comment avoir accès à cet étrange rapport? peut-être par une forme de pensée dont la culture occidentale a esquissé dans ses marges la possibilité encore incertaine. Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates, cette pensée, par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot "la pensée du dehors"» (*La pensée du dehors*, DEI n. 38, p.p. 548-549).

570Cfr. le pagine di Blanchot sull'esperienza del sogno come "être saisis par la distance" in *Parler, n'est pas voir* (vedi la lezione del 26 novembre 1985, pp. 127-134, e la nota 1 a p. 134); e quelle sull'"*autre* nuit" come "dehors": "Le dehors, la nuit", in *L'espace littéraire*, cit., pp. 214-224.

diagramme. Vous vous rappelez: le diagramme c'est l'exposition d'un rapport de forces correspondant à une formation stratifiée. Je dirai déjà que: si les formes, si les formes stratifiées sont des formes d'extériorité, le diagramme, lui, plonge dans le dehors, le rapport de forces. Je dirais que le rapport de forces, il est, comment dire, il est le dehors d'une formation stratifiée. Il est le dehors d'une formation historique. Je veux dire: une formation historique n'a rien au dehors d'elle, elle n'a rien non plus en-dessous d'elle, là il faut prendre beaucoup de précaution, elle n'a rien en dessous, rien en dehors, pourquoi? Elle est elle-même forme d'extériorité, comment une forme d'extériorité aurait-elle quelque chose d'extérieur? Elle n'a rien en dehors, mais elle a un dehors.
Le dehors de la formation, c'est l'ensemble des rapports de forces qui la régissent, qui régissent cette formation, c'est-à-dire qui s'incarnent en elle. L'ensemble des rapports de forces qui s'incarnent, qui s'actualisent dans une formation historique, par exemple le diagramme disciplinaire qui s'actualise dans les sociétés modernes, dans les formations modernes, est tel que ce diagramme est le dehors de la formation, il n'est pas en dehors de la formation, vous voyez que je sauve mon immanence, il n'est surtout pas en dehors de la formation, mais il constitue lui-même le dehors de la formation. Donc le diagramme plonge dans le dehors.
Voyons de plus près: cela va peut-être nous faire avancer dans ces couches du dehors.

Un diagramme, c'est-à-dire une exposition de rapports de forces, par exemple le diagramme de nos formations modernes, le diagramme disciplinaire, on a vu, j'ai prévenu, que des diagrammes il y en avait autant qu'on voulait, qu'il ne fallait pas se laisser prendre au texte de Foucault qui parle du diagramme comme réservé aux sociétés disciplinaires. Il y a autant de diagrammes qu'on veut. Je vous rappelle que dans nos analyses que j'aurais voulu concrètes, on a vu plusieurs diagrammes, on a même inventé, à nos risques et périls un diagramme des sociétés primitives, c'est les rapports de forces tels qu'ils sont présentés dans les réseaux d'alliance. Bon, les alliances des sociétés primitives, les réseaux d'alliance des sociétés primitives ce serait un diagramme.
Ensuite j'ai annoncé que Foucault, dans ses derniers livres, découvrait un diagramme grec[571]. Le diagramme grec, c'est bizarrement, à savoir, les rapports de forces dont les formes de la cité grecque vont dépendre, vont découler, c'est, selon Foucault, rapport agonistiques, c'est-à-dire rapports de rivalité entre agents libres, c'est un diagramme de pouvoir; en dépendent d'une certaine manière les formes de la cité grecque. Il y a un diagramme féodal, il y a un diagramme de souveraineté, celui-là on l'a analysé. Il y a un diagramme de discipline; on l'a vu, c'est celui qui se définit: imposer une tâche quelconque à des multiplicités peu étendues et gérer la vie dans des multiplicités étendues. C'est un diagramme de forces. En découlent nos sociétés modernes dites sociétés disciplinaires par opposition aux sociétés de souveraineté. Je dirais: les sociétés disciplinaires en Europe, en Europe, les sociétés disciplinaires ont succédé aux sociétés de souveraineté, la charnière s'établissant autour de Napoléon. Et le passage des sociétés de souveraineté et des sociétés de discipline, c'est-à-dire la mutation diagrammatique, le changement de diagramme se faisant autour de Napoléon. Bon.
Si vous comprenez cela, je dirai que le diagramme, c'est-à-dire l'exposition des rapports de forces, ne peut être saisi que dans un double rapport avec autre chose. D'une part un diagramme de forces est en rapport avec la formation stratifiée qui en découle ou, si vous préférez, dont il est la cause immanente, ça ne fait pas tellement problème. Les rapports de forces disciplinaires s'incarnent dans les institutions formelles, dans les institutions formalisées qu'on a vues précédemment (prison, usine, école etc.). Donc un diagramme de forces est toujours en rapport avec la formation stratifiée qui en découle, ou, si vous préférez, la carte, la carte stratégique est toujours en rapport avec les archives qui en découlent. Bon.
Mais, en même temps, un diagramme est en rapport avec le diagramme précédent par rapport auquel il marque une mutation. C'est-à-dire, il n'y a rien en-dessous les strates: mais, par-dessous les strates, un diagramme communique avec le diagramme précédent. Pourquoi? Parce que, on l'a vu,

571È bene ricordare che quando tiene questo corso, Deleuze è all'oscuro dei testi degli ultimi cinque corsi nei quali, fra il 1980 e il 1984, Foucault ha tematizzato il mondo greco-romano.

tout diagramme est une répartition de singularités. Répartition de singularités qui s'incarne dans la formation. Donc il n'y a pas de premier diagramme, pas plus qu'il n'y a de dernier diagramme:[572] tout diagramme est toujours la mutation d'un diagramme précédent. C'est-à-dire c'est un second coup de dés. Tout diagramme est par définition un second coup de dés ou un troisième ou un quatrième: il n'y a pas de premier coup de dés, il n'y a pas de premier diagramme. Si bien que tout diagramme est en rapport avec ceux qui en découlent, mais en rapport aussi avec le diagramme précédent dont il opère la mutation ou dont il opère... ou par rapport auquel il opère une nouvelle répartition de points singuliers. Les rapports de forces correspondant aux sociétés de souveraineté ne sont pas les mêmes que les rapports de forces correspondant aux sociétés disciplinaires; il faut assimiler les diagrammes à deux coups de dés qui donnent des solutions, qui donnent des combinaisons différentes.
Alors peut-être est-ce que vous comprenez mieux: tout diagramme vient du dehors. Tout diagramme vient du dehors: c'est-à-dire un diagramme ne découle pas du précédent, mais il est toujours en rapport avec le précédent, comme en état de... je vous disais: c'est pas un enchaînement des diagrammes, ils sont séparés les uns des autres par les formations que chacun détermine. Il n'y a pas d'enchaînement des diagrammes, mais il y a perpétuellement le second... le troisième diagramme réenchaîne avec le second du fait même qu'il opère une nouvelle répartition des singularités. Le quatrième réenchaîne avec le troisième. C'est une série de réenchaînements où les données sont comme relancées, un nouveau coup de dés. C'est des réenchaînements partiels.

Le dehors c'est l'élément des émissions de coups de dés, coup de dés vient du dehors. Donc il ne suffit plus de dire, comme je disais au début... voilà les trois propositions fondamentales sur le dehors pour comprendre cette notion si étrange.
Premièrement le dehors est autre chose que tout monde extérieur et que toute forme d'extériorité. Le dehors est plus loin, le dehors c'est le lointain à l'état pur, c'est-à-dire un lointain qui ne peut jamais être approché, ce n'est pas un lointain relatif, c'est un lointain absolu. Donc le dehors c'est plus loin que tout monde extérieur.
Deuxième proposition: le dehors c'est l'élément, l'élément des forces et de leurs rapports. La force vient du dehors, les forces s'affectent du dehors et par là-même c'est l'élément du diagramme; le diagramme est le dehors des formations historiques. Il n'est pas hors de la formation historique, il est le dehors de la formation historique qui lui correspond ou qui découle de lui.
Troisième proposition: le diagramme lui-même vient du dehors. Car le diagramme est multiple, chaque diagramme correspond à un tirage, donc chaque diagramme est un retirage, vu qu'il n'y a pas de premier diagramme et les diagrammes ne cessent d'être brassés du dehors. Ah bon!
Pour le moment c'est très abstrait cette histoire, mais rappelez-vous, j'ajoute, revenons à cet exemple toujours: émission de singularités, courbe intégrale qui passe au voisinage des singularités, des points singuliers. Vous vous rappelez, c'était notre fameux truc sur azert, comme exemple d'énoncé. L'énoncé A, Z, E, R, T: c'est-à-dire l'énoncé de la série des lettres, singularités, dans l'ordre qu'elles prennent sur une machine à écrire française. A, Z, E, R, T, Foucault nous disait: A Z E R T ne sont pas un énoncé, mais azert est un énoncé quand j'énonce l'ordre des lettres sur une machine à écrire française. Et on avait vu que ça revenait exactement à dire: l'émission des singularités, une émission de singularités n'est pas un énoncé, mais en revanche la courbe qui passe à leur voisinage est un énoncé et Foucault nous disait, dès lors l'énoncé est toujours en rapport avec autre chose ou avec un dehors. Le dehors de l'énoncé c'est les singularités par lesquelles l'énoncé passe. Donc tous les diagrammes sont brassés par le dehors. Le dehors c'est le brassage des diagrammes qui fait que, un diagramme étant donné, il y aura toujours un autre diagramme en train de naître dans une espèce de

572Si tenga presente questa affermazione di Deleuze: che ogni diagramma sia la trasformazione di un diagramma precedente significa che il passaggio dal diagramma disciplinare a quello della società del controllo – che Deleuze tratterà più avanti – non implica una cesura storica fra la prima e la seconda, ma una trasformazione diagrammatica interna ai dispositivi di governo.

mutationnisme qui est évident chez Foucault.
Le diagramme est agité de mutations, les mutations viennent du dehors. Si bien que, vous voyez, je ne peux plus maintenir – et c'est l'objet de ma troisième remarque – je ne peux plus maintenir l'identité de niveau dehors/rapport de forces. Mes trois remarques c'est: premièrement il y a identité de niveau entre extériorité et forme; deuxième remarque: il y a identité de niveau entre le dehors et le rapport de forces ou le diagramme; troisième remarque... non il faut ajouter que, à certains égards, il n'y a pas identité de niveau, car les diagrammes sont tirés du dehors. Le dehors est, comment dire, encore plus lointain que le diagramme. Les diagrammes sont issus du dehors. Qu'est-ce que c'est, ça? C'est pas une forme, vous vous rappelez, les formes sont d'extériorité, le dehors n'est pas une forme, c'est de lui que les singularités émanent. Ah bon? Mais alors, si les singularités... il faut dire, dès lors, les singularités dépassent même les rapports de forces, ça va nous entraîner très loin, ça se complique, c'est bien... Jusqu'à maintenant on avait identifié singularités et points, rapports de forces: on ne peut plus dire ça.
On va dire: les singularités sont prises dans des rapports de forces – et ça va être beaucoup plus beau, encore plus beau – les singularités sont prises dans des rapports de forces au niveau des diagrammes. Mais en tant que pures émissions, d'où sortent-elles? Elles sortent du dehors...[573] Vous me direz: ça ne nous avance pas. C'est à force de répéter ce mot qu'on va peut-être en tirer quelque chose. Acceptons: il faut aller tellement lentement. Elles sortent du dehors. Là, il y a une espèce de romantisme du dehors chez Foucault qui est très important, très essentiel. On ne s'étonnera pas que, si voir et parler trouvent leur statut au niveau des formes d'extériorité, penser ne trouve pas son statut au niveau des formes d'extériorité, penser trouve son statut au niveau et par rapport au dehors. Penser c'est le rapport avec le dehors. Bon, mais qu'est-ce qu'il veut dire? Avant de savoir... je procède toujours avec la même méthode, avant de savoir ce que ça veut dire, nous avons tout intérêt à tirer une conséquence. Si tout ça veut dire quelque chose on a une rude conséquence, c'est que les singularités excèdent les rapports de forces, les singularités entrent dans des rapports de forces, oui, mais seulement dans la mesure où elles sont prises dans un diagramme. En tant qu'elles viennent du dehors, elles ne sont pas encore prises dans un rapport de forces.
Vous voyez: il y aurait donc trois stades. Emissions de singularités [première stade]; deuxième stade: ces singularités sont prises dans des rapports de forces; troisième stade: elles sont incarnées,

573Il "*dehors des forces*" come dimensione altra rispetto all'esteriorità delle forme implica la tematizzazione di un "*autre space*": come Deleuze rimarca in *Foucault*, p. 93 nota, uno dei luoghi di questi "spazi altri" è in CPP, pp. 40-42, dove è analizzata l'abolizione, nela pittura di Klee, dell'ordine che gerarchizza il rapporto fra segno verbale e rappresentazione visuale «allant de la forme au discours ou du discours à la forme». Klee, invece, fa valere «dans un espace incertai, réversible, flottant (à la fois feuillet et toile, nappe et volume, quadrillage du cahier et cadaste de la terre, histoire et carte) la juxtaposition des figures et la syntaxe des signes». Nella sua produzione non si tratta di caligrammi «qui font jouer tour à tour la subordination du signe à la forme», né di collages «qui captent la forme découpée des lettres dans des fragments d'object»: ma di «de l'entrecroisement dans un même tissu du système de la représentation par rassemblance et de la référence par les signes. Ce qui suppose qu'ils se rencontrent en un tout autre espace que celui du tableau»; ancora, nello stesso testo: «une absence d'espace, un effacement du "lieu commun" entre les signes de l'écriture et les lignes de l'image» (p. 34); un «espace brisé et en dérive» nel quale «d'étranges rapports se nuent, des intrusions se produisent, de brusques invasions destructrices, des chutes d'images au milieu des mots» (p. 48), il «non-lieu» (p. 57). Un secondo luogo è la conferenza del 1967 – ma pubblicata solo nel 1984 – *Des espaces autres*, DEII n. 360, pp. 1571-1581, nella quale Foucault abbozza una fenomenologia degli "spazi altri", o "*espaces du dehors*": «L'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes dans lequel, se déroule précisément l'érosion de notre vie, e notre temps et e notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène. Autrement dit, nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses. Nous ne vivons pas à l'intérieur d'un vide qui se colorerait de différents chatoiements, nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables. Bien sûr, on pourrait sans doute entreprendre la description de ces différents emplacements, en cherchant quel est l'ensemble de relations par lequel on peut définir cet emplacement. [...] Ce qui m'intéresse, ce sont, parmi tous ces emplacements, certains d'entre qui ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis».

actualisées dans des formes, dans des formes d'extériorité.
Ah oui, c'est très clair, ça! Ah, comme c'est clair! Hein? Très très clair, c'est rare que je sois aussi clair! Ah oui! Bien. Vous voulez que je répète? Vous regretterez *[rire]*, vous regretterez ce court moment de clarté. Eh bien, et bien... la conséquence essentielle c'est que quoi? Que, dans le diagramme, il va y avoir de drôles de singularités. Il va y avoir les singularités prises dans les rapports de forces, oui, ça va être: pouvoir d'être affecté – pouvoir d'affecter. Pouvoir d'être affecté et pouvoir d'affecter c'est pris dans des rapports de forces. Mais il va y avoir des singularités, comment dirais-je, un peu flottantes, des singularités qui témoignent d'un potentiel excédant le diagramme. En tant que le diagramme vient du dehors, il capte des singularités qu'il n'arrive pas à prendre dans ses rapports de forces. Si bien que, en fait, les forces ont non pas deux aspects, mais trois. On ne pouvait pas le dire avant.
Premier aspect: pouvoir d'affecter; deuxième aspect: pouvoir d'être affecté; troisième aspect: pouvoir de résister. Résister c'est le potentiel de la force, si vous voulez, en tant qu'elle ne se laisse pas épuiser par le diagramme ou bien, ce qui revient au même, c'est le potentiel de la singularité en tant qu'elle ne se laisse pas épuiser par un rapport de forces donné dans le diagramme. Il y a des résistances. Il y a des résistances et c'est le grand texte de Foucault dans *La volonté de savoir*, [pages] 126-127. Je vous le lis: «Les rapports de pouvoir ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance». Points de résistance: il y a donc des singularités de pouvoir, soit de pouvoir être affecté soit de pouvoir affecter, mais il y a aussi des singularités de résistance qui expliquent qu'en effet il y a quelque chose qui excède le diagramme. «Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance: ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir. Il n'y a donc pas, par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus – âme de la révolte etc[574]. Mais des résistances [c'est-à-dire des singularités] qui sont des cas d'espèces» – et il nous donnera la liste[575].
Les résistances sont l'autre terme dans les relations de pouvoir, c'est-à-dire sont le dehors des relations de pouvoir. Les relations de pouvoir sont le dehors des formations stratifiées, mais il y a encore un dehors des relations de pouvoir. Les résistances sont l'autre terme dans les relations de pouvoir. Surtout, il y aurait un contresens dont vous vous gardez, que vous ne faites pas, ce serait de dire: ah ben oui, l'autre terme, c'est pouvoir être affecté, c'est l'autre terme par rapport à pouvoir affecté. Ce n'est pas ça du tout. Pouvoir être affecté n'est pas une résistance. Pouvoir être affecté et pouvoir affecter, c'est les deux aspects de toute relation de pouvoir, mais il y a quelque chose d'autre que les relations de pouvoir, c'est la résistance au pouvoir.
D'où vient la résistance au pouvoir? Ce serait inintelligible s'il n'y avait des singularités de résistance et les singularités de résistance ne peuvent se comprendre que si le diagramme n'enferme pas le dehors, mais est lui-même brassé par le dehors, si bien qu'il peut y avoir des points de résistance irréductibles au diagramme, vous comprenez un peu? Et ça va être là que Foucault suggèrera, dans un texte qui ne fait pas partie d'un livre, il suggèrera quelque chose qu'on aura à voir plus profondément, à savoir que la résistance même en un sens est première par rapport à ce à quoi elle résiste[576].
La résistance première par rapport à ce à quoi elle résiste, thème qui me semble très important et

574Il testo recita: «âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire».

575«Possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréconciliables, promptes à la transaction, intéressées, ou sacrificielles; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir».

576Cfr. *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1044: «Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles utilisent. Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies».

qu'on aura à... si bien que, le rapport de pouvoir, c'est ce qui combat une résistance préalable, c'est ce qui s'efforce de vaincre une résistance préalable. La résistance n'est pas seconde, elle est première. Cette idée qui peut paraître très bizarre s'explique au moins abstraitement pour nous si vous comprenez que les diagrammes ou les rapports de pouvoir n'étaient pas le dernier mot. Les diagrammes étaient, encore une fois, des répartitions de singularités en tant que ces singularités entraient dans les rapports de forces, mais, en ce sens, tout diagramme émanait d'un dehors. Le dehors témoigne de son irréductibilité, c'est-à-dire de son irréductibilité au diagramme même, en inspirant, dans chaque diagramme, des points de résistance irréductibles. Vous comprenez?

Et, perpétuellement les diagrammes sont en mutation, pourquoi? Qu'est-ce que c'est la force qui oblige les diagrammes à muer? A entrer en mutation. Il va de soi que si le diagramme n'était pas parsemé de points de résistance, il n'y aurait pas de mutations. C'est les points de résistance qui forcent et qui entraînent une mutation du diagramme, c'est-à-dire un second tirage qui vient du dehors, non moins que le précédent, qui aura aussi ses points de résistance, et un troisième tirage etc. qui va, donc, déterminer... pas déterminer, qui va enclencher, à entrer en mutation. Il va de soi que si le diagramme n'était pas parsemé de points de résistance, il n'y aurait pas de mutations. C'est les points de résistance qui forcent et qui entraînent une mutation du diagramme, c'est-à-dire un second tirage qui vient du dehors, non moins que le précédent, qui aura aussi ses points de résistance, et un troisième tirage etc. qui va euh..., donc, déterminer... pas déterminer, qui va enclencher les mutations. C'est lorsque les points de résistance se globalisent qu'à ce moment-là il va y avoir renversement du diagramme au profit d'un nouveau diagramme. Si bien que... qu'est-ce que...
A la limite je pourrais dire: on en a fini maintenant. Parce que qu'est-ce que c'est que cette résistance, d'où ça vient, tout ça? Il faudra essayer de le voir, mais, en gros, on a fini avec l'axe du pouvoir. Puisqu'on a déjà dépassé le pouvoir: on a vu que, d'une certaine manière, il y avait ce qu'il faut bien appeler maintenant une ligne du dehors, une ligne du dehors, ah la terrible, la terrible ligne du dehors![577] Qui est-ce qui a parlé de la ligne du dehors? Pourquoi j'emploie ce mot exprès? La ligne aux deux extrémités libres qui entoure toute l'embarcation, c'est-à-dire toute la formation stratifiée, qui entoure tout le canot et qui, lorsqu'elle file, elle, la ligne du dehors, risque toujours d'emporter un marin, donc terrible la ligne du dehors.
C'est la ligne à baleine de Melville dans *Moby Dick*. Inutile de dire que Moby Dick c'est le dehors absolu: la ligne à baleine c'est la ligne du dehors. Deux extrémités libres, mais elle entoure si bien tout le canot que, lorsque sous la poussée, sous la pression de la baleine qui s'enfuit, la ligne se tend et, dans sa tension, risque, là, de couper la tête ou le bras d'un matelot, ou de l'emporter, de le faire gicler dans l'eau... La ligne du dehors, la ligne de dehors qui file...
Et Foucault imaginait qu'il y a une ligne du dehors, qu'est-ce que c'est que cette inspiration? Là je pose la question sérieusement: est-ce qu'il doit quelque chose à Melville? Est-ce qu'il doit quelque chose... qui d'autre a parlé de la ligne du dehors ou de quelque chose d'équivalent? Michaux, et pourtant très indépendamment de Melville, Michaux a des pages splendides sur la ligne qui se tord comme «la lanière d'un charretier en fureur»[578]. La ligne qui se tord comme la lanière d'un charretier en fureur... bon, c'est l'équivalent de la ligne de Melville. Alors faut-il l'appeler la ligne de Michaux,

577Sulla "ligne du dehors" come "ligne de fuite" in rapporto a Melville, cfr. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, cit., pp. 47-48: «La littérature anglaise-américainene cessede présenter ces ruptures, ces personnagesqui créent leur ligne de fuite, qui créent par ligne de fuite. Thomas Hardy, Melville, Stevenson,Virginia Woolf, Thomas Wolfe, Lawrence, Fitzgerald, Miller, Kérouac. Tout y est départ, passage, saut, démon, rapport avec le dehors. Ils créent une nouvelle Terre, mais il se peut précisément que le mouvement de la terre soit la déterritorialisation même». E in *Critique et clinique*, subito dopo aver citato Melville: «[la littérature] trace précisément une sorte de langue étrangère, qui n'est pas une autre langue, ni un patois retrouvé, mais un devenir-autre de la langue, une minoration de cette langue majeure, un délire qui l'emporte, une ligne de sorcière qui s'échappe au système dominant» (p. 15).

578Henri Michaux, *Misérable Miracle. La Mescaline*, ed. du Rocher, Paris 1956, p. 127: «Une ligne qui se brise en mille aberrations. La lanière du fouet d'un charretier en fureur...».

la ligne de Melville?
Dans l'assistance: La ligne de Proust aussi...
Deleuze: Ah, écoute, je ne crois pas que ce soit la même chose, je ne sais pas, tu me diras ce que tu veux dire. Est-ce qu'il faut, là, dire...? Pour le moment, là, nous on en est là. C'est au-delà des diagrammes il y a encore autre chose qui est cette ligne du dehors dont les diagrammes sortent, dont les diagrammes sont issus; c'est la ligne qui lance les dés, si j'ose dire, c'est la ligne qui lance les dés, alors, en ce sens, ce serait la ligne de Nietzsche, on pourrait, on pourrait en faire comme des nœuds sur cette ligne: Melville, Michaux, Nietzsche, Proust si vous voulez, tout ça... et, bon, alors, bien, peut-être qu'on a été trop vite.
Restons-en à la capacité de muer du diagramme. Cette capacité de muer, elle ne s'explique que par la ligne du dehors. Ça, on se l'accorde, mais pour ne pas aller trop vite et pour essayer d'y débrouiller dans un tel mystère, la ligne du dehors, il faut revenir en arrière, il faut demander: qu'est-ce que c'est au juste qu'une mutation diagrammatique, un changement de rapport de forces? Et on va buter sur un thème qui est tellement célèbre chez Foucault – et il faut aller y voir clair parce qu'on a dit tellement de bêtises là-dessus – c'est le fameux thème de *Les mots et des choses*, la mort de l'homme. Qu'est-ce que veut dire "l'homme est mort"? Une fois dit que ce thème a suscité tantôt l'indignation, tantôt l'approbation, peu importe, mais que, qu'est-ce que c'est? Qu'est-ce que ça veut dire? Et, là, quel rapport y a-t-il entre Foucault et Nietzsche? D'une certaine manière vous pressentez que ça signifie que nous sommes en plein dans une mutation du diagramme.

Pour la prochaine fois – qui appartient encore à l'analyse du pouvoir, mais c'est les conclusions – que signifie le thème "la mort de l'homme" dans *Les mots et les choses*, donc si vous pouviez avoir relu un peu le dernier chapitre de *Les mots et les choses* la prochaine fois, ça nous aidera.

Capitolo 14. Cours du 04/03/1986[579]

Alors nous arrivons tout à fait à la fin de ce que nous avions à faire sur cette analyse de l'axe du pouvoir, c'est-à-dire le deuxième axe et cette fin concerne le thème de la mort de l'homme dans *Les mots et les choses*[580]. Et c'est évidemment un sujet très délicat. C'est la mort de l'homme. Je veux dire: il y a toujours de quoi se faire traiter de fasciste. Et, en effet, ça a été fait, mais c'est pas le premier à qui ça arrivait. Je veux dire: la mort de l'homme a été annoncée par Nietzsche en rapport avec le concept de surhomme et l'accusation d'un véritable fascisme de Nietzsche a été fréquente. Dès la parution des Mots et les choses, ce qui a été retenu c'est le thème de la mort de l'homme avec la même accusation de fascisme. Un psychanalyste, au moment des *Mots et les choses* consacrait un gros livre où il analysait pendant plus de cent pages ce qu'il estimait une ressemblance hallucinante entre *Les mots et les choses* et *Mein Kampf*.[581] Ensuite il y a eu de très nombreuses critiques au nom,

---

579 Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University) [NB: da questo corso in poi, in luogo dell'autore della trascrizione compare la dicitura "Gilles Deleuze aut participant RequestDigitalEl"; si tratta però di un banale errore materiale accaduto nella pubblicazione dei testi sul sito].
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=458
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=459
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=460
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=461

580 MC, p. 398: «Une chose en tout cas est certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint-la culture européenne depuis le XVIe siècle – on peut être sûr que l'homme y est une invention récente [...]: c'était l'effet d'un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique, – alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable». Più in breve, in *L'homme est-il mort?*, DEI n. 39, p. 570: «À partir d'*Igitur*, l'expérience de Mallarmé (qui était contemporain de Nietzsche) montre bien comment le jeu propre, autonome du langage vient se loger là précisément où l'hommme vient de disparaître. Depuis, on peut dire que la littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où "ça parle", l'homme n'existe plus. De cette disparition de l'homme au profit du langage, des oeuvres aussi différentes que celles de Robbe-Grillet et de Malcolm Lowry, de Borges et de Blanchot en témoignent. Toute la littérature est dans un rapport au langage qui est au fond celui que la pensée entretient avec le savoir. Le langage dit le savoir non su de la littérature».

581 Deleuze cita questo libro, senza mai nominarlo, in *Un nouvel archiviste*, cit., p. 195 (dove commenta: «Il y a longtemps, remarquait Lacan, que la psychanalyse ne protège plus contre la bêtise»), e in modo molto più breve nella ripubblicazione della recensione a MC in *Foucault*, p. 11 nota. Si tratta di Gérard Mendel, *La révolte contre le Père*, Payot, Paris 1968, che consacra tre capitoli all'analisi di MC, concludendo: «Le livre en son entier est une attaque contre le Père [...] rationalité, transformation progressive de cet acquis rationnel au cours de siècles, pouvoir de l'homme sur la nature. Cet homme radicalement impuissant et manipulé par les mots et les divers systèmes, cet homme sans Moi, pourrait-on dire, et réduit à fusionner avec les images maternelles tel un visage de sable effacé sur la mer, n'est nullement le meurtrier du Père, ainsi que paraît le croire Foucault. Il est bien au contraire celui qui se révèle incapable d'affronter le Père et d'assumer fantasmatiquement son meurtre qui lui permettrait de s'identifier à lui. [...] Si cette médiation parvenait à se faire, [...] alors les Mots seraient au service du Moi pour mettre la main sur les Choses. [...] C'est un signe de la grande confusion contemporaine des esprits que le succès de cet ouvrage, qui entant qu'idéologie de l'irrationnel est des plus proches, ainsi qu'il ressort de l'analyse précédente, de celle contenue dans *Mein Kampf* [*in nota*: L'une et l'autre expriment une révolte nihiliste contre tous les aspects de la figure paternelle, l'une et l'autre débouchent sur la violence pan-destructrice et finalement suicidaire d'une mort de l'homme en tant qu'être spécifique]» (pp. 332-334). In *La société n'est pas une famille* (La Découverte, Paris 1992), Mendel parla della propria reazione «au structuralisme antihumaniste, de négation du sujet, de Foucault et d'Althusser» (p. 42). Infine, Mendel ha moderato le proprie critiche in *L'acte est une aventure* (La Découverte, Paris 1998): «Pour Foucault comme pour nous, assez peu des éléments considérés comme spécifiquement humains sont "naturels" ou bien définitifs; et le pouvoir est partout. Mais pour Michel Foucault, le pouvoir est toujours de répression et d'oppression, et vient originellement d'un en-dehors du sujet: les institutions, les structures, l'idéologie, autrui. Bien entendu, nous ne nions nullement la réalité d'un tel phénomène. Mais nous pensons qu'existe une autre catégorie de pouvoir issue de l'acte du sujet et pour laquelle nous avons créé le concept d'*actepouvoir* qui permet d'articuler

précisément, des droits de l'homme. Qu'est-ce que ça devient les droits de l'homme quand l'homme meurt? Récemment, peu de temps après la mort de Foucault, ces critiques ont été reprises avec beaucoup de virulence et sous une question hypocrite: comment Foucault pouvait-il prétendre participer à des luttes politiques alors qu'il avait annoncé la mort de l'homme?

Bon. La question, elle est compliquée parce que, dès le début, on se dit (et ça vaudrait également pour Nietzsche): qu'est-ce qui meurt au juste? Ou bien, pour employer un terme moins tragique, qu'est-ce qui disparaît, si quelque chose disparaît? Qu'est-ce qui disparaît?
Si je pense à la mort de l'homme et au surhomme chez Nietzsche, il y a eu deux grandes interprétations: on pourrait dire, comme ça, l'interprétation BD et l'interprétation-U.
L'interprétation-BD c'est l'interprétation bande-dessinée, à savoir le surhomme comme Superman. Ça suppose que ce qui disparaisse ce soit l'homme existant au profit d'un nouvel existant. Et pour Nietzsche il est arrivé souvent qu'on interprète: production d'un nouvel existant.
L'interprétation U ce serait l'interprétation universitaire: ce qui disparaît au plus ce n'est pas l'homme existant, ce serait le concept d'homme. Ce ne serait plus l'existant, ce serait le concept. A ce moment-là ce serait une disparition plus douce, et de quel droit – et ça engendre de nouvelles critiques – de quel droit parler de la mort de l'homme, alors que, ce qui disparaît, c'est seulement le concept d'homme?
Je crois que ni pour Nietzsche, ni pour Foucault, aucune de ces deux interprétations ne va: ce n'est ni l'homme existant qui disparaît, ni le concept d'homme. Alors qu'est-ce que c'est? Qu'est-ce qui permet de parler en termes si dramatiques de la mort de l'homme? C'est par là que nous revenons à notre problème, c'est presque comme un condensé, comme une épreuve des rapports pouvoir-savoir. Je veux dire: nous avons vu précédemment que les rapports de forces étaient le lieu de mutations perpétuelles, de mutations qu'on pourrait appeler "diagrammatiques". Les forces sont en mutation. On ne sait pas encore bien ce que signifie "mutation", mais on retient juste: oui, la mutation, c'est une aventure des forces. Les formes, elles, sont en constant changement, et, d'après toute notre analyse précédente de pouvoir/savoir, nous pouvons dire très rapidement: oui, ça, ça va, ce sont les mutations de forces qui déterminent les changements de formes. Voilà que la mort de l'homme – nous avançons un tout petit peu – concerne quoi? Concerne une forme. C'est pour ça que je peux dire: il ne s'agit ni du concept d'homme, ni de l'homme existant. Il s'agit de la "forme-Homme". C'est la forme-homme qui disparaît au profit d'autre chose.
Mais qu'est-ce c'est la forme-Homme, puisqu'elle ne se laisse réduire ni à l'homme existant, ni au concept d'homme? Eh bien, je ne sais pas encore ce que c'est que la forme-Homme, ce que je peux dire c'est que toute forme est composée, il n'y a pas de forme simple. Pourquoi? Et si toute forme est composée, qu'est-ce que c'est que les éléments de la forme? On l'a vu. On l'a vu, toute forme est un composé de forces. C'est une conception curieuse de la composition, puisque vous voyez que la composition implique que les éléments composants ne soient pas de même nature ni de même niveau que le composé. Pour trouver les éléments d'une forme composée, il faut sauter hors du niveau de composition. Pour trouver les éléments composants d'une forme, il faut atteindre à des éléments informels qui sont les forces. Toute forme est composée de forces.

Il y a un auteur, dans l'histoire de la philosophie, qui a très bien explique que lorsque... – je ne dis pas que cette idée s'impose, je veux au contraire marquer qu'elle est originale – les composantes ne sont jamais de même niveau que le composé, ne sont pas sur le même plan. C'est Leibniz au début de *La Monadologie* qui explique très bien que, si l'on reste sur le plan et au niveau d'une forme composée, on ne trouvera jamais que du composé à l'infini[582]. Pour trouver les éléments

psychologie et sociologie. C'est donc, nous le verrons, d'un mouvement d'appropriation de l'acte que procèdent les forces de résistance du sujet aux facteurs d'oppression» (pp. 42-43). Nondimeno, sostenendo nel 1968 la presenza in Foucault di un'alleanza Madre-Natura, e nel 1998 del carattere repressivo e oppressivo del potere, Mendel dimostra una continuità trentennale nel non aver capito alcunché di Foucault.

582Gottfried W. Leibniz, *La Monadologia* (*La Monadologie*, 1714), Laterza, Bari 1970, par. 2: «Bisogna pure che vi

composants, il faut réellement s'installer à un autre niveau. C'est en ce sens qu'on peut dire: toute forme est un composé de forces. Vous voyez, par exemple, je cherche juste à rendre cette idée toute simple, en biologie, je peux dire... je ne sais pas si c'est vrai mais je peux dire, tout le monde comprend ce que veut dire: une forme organique est une composé de forces. Donc la forme-Homme serait un composé de forces, soit. Essayons, là, toujours d'avancer dans cette voie. Je dirais: il y a des forces composantes dans l'homme, c'est-à-dire il y a des forces qui s'exercent dans l'homme. On verra ce que ça peut être. Là on..., pour le moment on travaille dans l'abstrait pour essayer de comprendre une possibilité. Il y a des forces composantes dans l'homme.

Constatez bien que je dis «dans l'homme», je ne dis pas «Il y a des forces composantes de l'homme». Si je disais «Il y a des forces composantes de l'homme», je préjugerais déjà du composé: "des forces composantes de l'homme" impliquerait que, ce qui est composé, c'est l'homme. J'en sais rien. Je ne peux pas dire ça encore. Je peux dire: «Il y a des forces composantes de l'homme». C'est-à-dire: il y a des forces qui s'exercent dans l'homme. Bien. Les forces composantes dans l'homme, voilà la première proposition pour essayer de débrouiller un problème aussi compliqué. Il y a des forces composantes dans l'homme.

Deuxième proposition: ces forces composantes dans l'homme entrent nécessairement en rapport avec des forces du dehors. Vous voyez que j'ai très besoin de la notion de dehors telle que nous l'avons analysée la dernière fois. Ces forces composantes dans l'homme entrent nécessairement en rapport, si vous voulez... ces forces intérieures à l'homme entrent nécessairement en rapport avec des forces du dehors. De toute façon mes deux premières propositions c'est, de toute façon, de toute façon qu'il y a des forces composantes dans l'homme, de toute façon ces forces composantes entrent en rapport avec des forces du dehors. C'est bien. Je voudrais que, déjà, à ce moment-là vous compreniez un petit quelque chose, à partir de la troisième proposition, la troisième hypothèse.

La troisième hypothèse que je fais, c'est une question, à savoir: dans quel cas en dérive-t-il l'homme comme composé? C'est-à-dire: première proposition *[il écrit au tableau]*, forces composantes dans l'homme. Deuxième proposition... Evidemment c'est très abstrait, qu'est-ce que c'est que les forces composantes? On n'en sait rien encore... Deuxième proposition: ces forces composantes dans l'homme entrent nécessairement en rapport avec d'autres forces, des forces du dehors par rapport à l'homme. Troisième proposition: de la combinaison forces composantes – forces du dehors, naît un composé, quel est ce composé? Est-ce que c'est nécessairement l'homme? Non, pas forcément. Les forces composantes dans l'homme peuvent entrer en rapport avec des forces du dehors telles que le composé ne sera pas l'homme, mais autre chose. Tiens... autre chose? Mais quoi? Ça peut être l'homme, tout dépend des forces du dehors. De toute manière vous aurez des forces composantes dans l'homme qui entrent en rapport avec des forces du dehors.

Alors, d'accord, le composé peut être l'homme, mais le composé peut être tout à fait autre chose. Ça peut être... des hypothèses... Est-ce que ça ne pourrait pas être Dieu? Mais alors, Dieu est un composé? Bien sûr pas dieu tel qu'il existe, mais la forme-Dieu. La forme, elle, c'est un composé: pas Dieu existant. Vous avez une forme-Dieu qui serait un composé et un composé de quoi? Ben évidemment de forces composantes dans l'homme et de forces du dehors. Pas clair, hein? Pas clair. Mais, enfin, le composé pourrait être Dieu et pas l'homme.

Deuxième cas: forces composantes entrent en rapport avec d'autres forces du dehors, là le composé serait l'homme. Encore un effort.

Troisième cas: forces composantes dans l'homme avec encore d'autres forces du dehors et le composé ce serait plus l'homme, ce serait quelque chose qu'on peut appeler... une nouvelle forme encore... qu'on appellera "surhomme"[583]. Vous me direz: tout ça, c'est inintelligible. Oui, pour le moment. Pour le moment. En d'autres termes, ce qui change c'est la forme, c'est la forme composée.

---

siano sostanze semplici, dato che vi sono dei composti; il composto infatti altro non è che un insieme o *aggregatum* di elementi semplici» (p. 134).

583 Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 213: «non pas l'homme, mais le surhomme comme nouvelle forme de vie».

Il ne s'agit pas de dire «l'homme n'existe plus». La mort de l'homme annonce que l'homme a cessé d'être la forme composée par les forces en présence[584]. Ah?
En d'autres termes ce qui change c'est la forme et la forme change lorsqu'il y a mutation des forces. Quand est-ce qu'il y a mutation des forces? C'est fou ce qu'on avance. Il y a mutation des forces lorsque, dans le cas précis, lorsque les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec de nouvelles forces du dehors. Ce sera une mutation. En d'autres termes, la forme qui change, on pourrait la définir comme une fonction. C'est par là que ce n'est ni un concept ni un existant. La forme qui change c'est la fonction. La forme composée, c'est la fonction. Et les éléments composants, c'est-à-dire les forces, ce sont les variables. La fonction change quand les variables mutent. La mutation des variables, c'est de nouvelles forces du dehors. C'est l'arrivée de nouvelles forces du dehors. De nouvelles forces du dehors arrivent, entrent en rapport avec les forces composantes dans l'homme de telle manière que le composé lui-même change. Du coup on tient... Je veux dire on n'en a pas l'air parce qu'on le tient abstraitement, hein. Voilà. Méditez. L'idéal, ce serait... l'idéal ce serait... vous voyez: on serait pure intelligence, ça suffirait, j'aurais fini. Ce serait bien. Tout ça c'est parce qu'on a un corps que c'est. Mais je parle comme un classique. On va voir pourquoi je parle comme un classique.

Bien, on va envisager trois cas, après tout notre histoire est courte. On va imaginer trois cas. Je définis le premier comme l'âge où les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors telles que, ce qu'elles composent, ce n'est pas encore l'homme, mais c'est dieu. Appelons cet âge, l'âge classique. Et puis nous envisagerons un second cas où les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec de nouvelles forces du dehors de telle manière que le composé de ces deux sortes de forces compose non plus dieu, mais l'homme. Ce sera l'avènement de la forme-Homme.
En d'autres termes, à l'âge classique il y a un concept d'homme, rendez-vous compte, on est en train, quand même, de se libérer de toutes sortes de contresens, aussi bien pour Foucault que pour Nietzsche, quoique ce que je dis, là, est centré sur Foucault et pas sur Nietzsche, mais les mêmes conclusions vaudraient pour Nietzsche. Euh. Je ne sais plus ce que... Oui. Pour la pensée classique, évidemment il y a un concept d'homme, il y a un concept d'homme, animal raisonnable, tout ce que vous voulez. Bien plus: les hommes existent. Ça voudrait rien dire de dire: à l'époque classique les hommes n'existent pas: ben les hommes existent, ça va de soi. C'est pas intéressant tout ça. Ce qui est important c'est qu'il n'y a pas de forme homme qui détermine une fonction. Il y a une forme-Dieu qui détermine une fonction et, fondamentalement la fonction de savoir.
Le XIXe siècle sera ce deuxième âge où les forces composantes entrent en rapport avec des forces du dehors telles que le composé des forces c'est l'homme et non plus dieu. Si bien que le XIXème siècle sera sous la forme: "Dieu est mort". Ce qui signifie moins que Dieu n'existe pas, et plus que le concept de Dieu n'est pas. C'est très minutieux, quoi.
Et puis un troisième âge que nous pouvons penser. Les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors trois, du type trois. Je reprends parce que cette nouvelle formulation apporte beaucoup de clarté. Age classique: les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors du type un. Le composé c'est Dieu comme forme, la forme-Dieu. Deuxièmement, XIXème siècle: les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors du type deux et voilà que, dans ce cas, mais seulement dans ce cas, le composé c'est l'homme, la forme-Homme». Et trois: notre modernité? Je ne sais pas, alors on met au conditionnel parce que c'est très prudent, on n'est pas sûr, on n'est sûr de rien. Les forces

584Cfr. Cfr. MC, p. 353: «Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et ou la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme»; *Foucault répond à Sartre*, DEI n. 55, pp. 690-696: «Quand Nietzsche annonce la venue du surhomme, ce qu'il annonce, ce n'est pas la venue d'un homme qui ressemblerait plus à un Dieu qu'à un homme, ce qu'il annonce, c'est la venue d'un homme qui n'aura plus aucun rapport avec ce Dieu dont il continue à porter l'image» (p. 692).

composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors du type trois. Et le composé, appelons-le "surhomme" bien que ce terme soit nietzschéen et n'a pas d'espace chez Foucault[585]. Comprenons au moins négativement une forme qui ne serait plus ni la forme dieu, ni la forme homme.
Comme dit Foucault, dans un texte très intéressant, qui est dans la discussion qui a suivi sa conférence sur *Qu'est-ce qu'un auteur?*, il dit: «oh, vous savez, la mort de l'homme, il n'y a pas de quoi pleurer»[586]. Alors là aussi, ça a été mal pris, parce qu'on a dit: vous voyez, non seulement il veut tuer l'homme, mais il ne veut pas pleurer sur l'homme. Il dit: ben oui, c'est un changement de forme. ça fait mourir personne, hein. Evidemment non, le XVIIème siècle, s'est passé de la forme homme, suivant l'interprétation de Foucault, et ça n'a pas empêché les hommes d'exister.
Alors, quel intérêt? Vous allez voir que ça change beaucoup quand même. Ça n'a pas empêché les hommes d'exister, mais ils existaient d'une autre façon. La forme, ça concerne non pas l'existence, mais le mode d'existence, ça ne concerne ni l'existence, ni les forces, la forme, mais ça concerne singulièrement les manières d'exister. Alors, est-ce mal dire que dire que nous n'existons pas sur le mode classique, que nous n'existons pas sur le mode romantique, que nous existons d'une autre façon aujourd'hui? Bien, on a avancé un peu. Voilà que ce qui disparaît ou ne disparaît pas, c'est la forme, je disais. De la forme on est passé à la fonction et de la fonction on est passé à l'idée de manière d'exister ou mode d'existence. Je ne sais pas si ce que je dis est très intéressant, mais il va de soi que toute autre chose est idiote, donc on n'a pas le choix.
C'est-à-dire que penser que l'homme engendre un surhomme est une idée en effet digne des bandes dessinées, c'est un domaine, mais ce n'est pas de la philosophie; ou dire que c'est le concept d'homme qui change, là, c'est pas suffisant. L'interprétation-bande dessinée, elle est excessive; l'interprétation par le concept elle est insuffisante: nous sommes donc dans la vérité puisque nous sommes dans la juste moyenne. Alors, ça, je voudrais déjà que vous en ayez une espèce de pressentiment abstrait, de ce que veut dire la mort de l'homme. Les forces en rapport les unes avec les autres ne composent plus l'homme ou ne composaient pas encore l'homme. Et, à un moment, elles ont composé l'homme.
En d'autres termes il y a des forces composantes dans l'homme, les forces composantes dans l'homme ne deviennent forces composantes de l'homme que si elles entrent en rapport avec des forces du dehors capables de produire le composé homme. Ça je veux bien le répéter dix fois sous des formes variées pour que vous vous familiarisiez avec cette idée, pour qu'elle devienne pour vous très simple comme point de méthode. C'est, vous voyez, notre méthode obligée. Il ne va pas s'agir pour nous car et pour des raisons hautement pédagogiques, euh, j'exclus de vous faire un résumé des *Mots et les choses*, c'est à vous de le lire. Euh. Je voudrais que mon rôle, ce soit... ou de le relire... que mon rôle soit uniquement celui-ci: dégager des présupposés qui, peut-être, pourraient enrichir votre lecture, donc je ne vous raconterai pas ce que dit Foucault, je vous y renverrai, hein.
Ce qui m'intéresse c'est tout ce qu'il y a comme présupposés que Foucault ne se propose pas de dire, puisque les présupposés sont par nature implicites, et expliquent, qui disent ce qu'il dit, *[inaudible]* je signalerai chaque fois lorsque je reviens au texte littéral de Foucault. Mais j'y reviendrai très peu, puisque c'est pas ça qui me soucie. Le texte littéral, il faut que vous le lisiez.

Vous voyez que nous avons donc trois grandes parties dans cette étude de la mort de l'homme. La première partie, c'est ceci: l'âge classique, les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors de type 1, de manière à ce que ce qui est composé ce n'est pas l'homme,

585In effetti, Foucault usa il termine "*surhomme*" sempre in riferimento a Nietzsche, senza mai darne uno sviluppo autonomo: Deleuze ha dunque ragione nel dire questo concetto che non fa parte del lessico foucaultiano.

586*Qu'est-ce qu'un auteur?*, DEI, n. 69, p. 845: «Il ne s'agit pas d'affirmer que l'homme est mort, il s'agit, à partir du thème – qui n'est pas de moi et qui n'a pas cessé d'être répété depuis la fin du XIXe siècle – que l'homme est mort (ou qu'il va disparaître, ou qu'il sera remplacé par le surhomme), de voir de quelle manière, selon quelles règles s'est formé et a fonctionné le concept d'homme. J'ai fait la même chose pour la notion d'auteur. Retenons donc nos larmes».

c'est dieu. C'est ça qu'il faut rendre concret. Eh bien, si vous considérez la pensée du XVIIème siècle, là je parle pour mon compte, pour justifier, il me semble, le point de départ de Foucault, ce qu'il n'éprouve même pas le besoin de dire, si vous considérez la pensée du XVIIème siècle, si vous avez lu un peu les philosophes du XVIIème, même pas beaucoup, vous devez être convaincus, pourquoi?
Parce que, à quoi vous reconnaissez une pensée du XVIIème siècle? Si on cherche la caractéristique de cette pensée. On peut en donner plusieurs, mais il me semble, en tout cas que la première, elle a été très très bien donnée par Merleau-Ponty. Il y a une race de livres qui parfois..., que l'on tend parfois à mépriser et puis qui, parfois, sont très riches. C'est les livres un peu pour, pour... les livres qui sont moins... je ne sais pas, je ne veux pas dire de mal... des livres pour bibliothèques très

bourgeoises, on les met et on ne les ouvre jamais... dans cette série il y a, par exemple, l'édition complète des discours du prix Nobel depuis le début du prix Nobel, alors ça fait des reliures de luxe, c'est bien! C'est généralement les médecins dans leur salle d'attente qui mettent ça. Et bien dans cette série de livres, il y a souvent des choses très extraordinaires. Merleau-Ponty avait été chargé... comme ça, il avait accepté, ça devait l'amuser, de faire, pour les éditions Mazenod, qui faisaient beaucoup de choses dans ce genre de livres, un gros livre qui s'appelait le *Dictionnaire des philosophes célèbres*[587]: un livre très très beau. Très remarquable. Si bien que ça vaut la peine d'ouvrir le livre. Et, quand il s'agit de la pensée classique, Merleau-Ponty fait une introduction, quelques pages sur la pensée classique, comment la caractériser selon lui. Et il dit une chose, moi, qui m'a toujours frappé: je n'ai jamais oublié ce texte qui me paraît très beau. Il dit: «vous savez, le classiques, ils se reconnaissent à ceci: une manière innocente de penser l'infini»[588]. Une manière innocente de penser l'infini, je trouve ça à la fois très convaincant et, d'une certaine manière, la formule est trop belle, parce que, "innocent", c'est pas sûr. Je veux dire, c'est sûrement faux si "innocent" veut dire "calme et tranquille", car c'est une manière singulièrement angoissée de penser l'infini, mais le fait est qu'ils n'arrêtent pas de penser l'infini et c'est ça être classique.

Etre classique, je dérive de Merleau-Ponty, qu'est-ce qu'être classique? Etre classique, c'est penser l'infini. Pourquoi est-ce que c'est angoissé cette pensée de l'infini? Je voudrais d'abord *[inaudible]* qu'est-ce que c'est les textes fondamentaux? Marqués XVIIème siècle. C'est le texte sur les deux infinis dans les *Pensées* de Pascal, c'est la *Lettre XII* de Spinoza, la célèbre lettre à Louis Meyer où Spinoza distingue 4 ou 5 infinis. Je peux donc corriger: peut-être est-ce innocent, mais c'est singulièrement angoissé, pourquoi? C'est que ce que découvre la pensée classique, c'est l'univers infini. L'univers infini. Pourquoi est-ce que, même si c'est innocent, c'est singulièrement angoissé? C'est tout simple, l'homme a perdu son centre. L'homme, vous voyez. L'homme, ben il n'a plus de centre. Il n'y a pas de centre dans l'infini, ou, comme on dit, le centre est partout et la circonférence nulle part, ou l'inverse.
L'homme classique est fondamentalement décentré. Il regrette les beaux jours. Qu'est-ce que c'était les beaux jours, avant l'homme classique? C'était quand on discutait pour savoir qui tournait autour de qui. Si c'était la terre qui tournait autour du soleil ou le soleil autour de la terre. Pourquoi c'était les beaux jours? C'était les beaux jours parce que, là, il y avait un centre, quel qu'il soit. On aurait préféré, peut-être que ce soit le soleil qui tourne autour de la terre et que la terre soit centre, mais, en tout cas, même si la terre tourne autour du soleil, c'est encore un centre, c'est bien. C'est rassurant, c'est confortant. Ah. Mais, vous comprenez, si l'univers est infini, c'est la ruine des centres. Il n'y a que des centres locaux.
On fait parfois de Pascal un précurseur de la modernité, c'est... pourquoi pas? Mais on invoque l'angoisse pascalienne pour en faire une espèce de pré-existentialiste. C'est pas vrai. La modernité de Pascal, elle est dans la perfection avec laquelle il incarne l'âge classique; pour une raison très simple c'est que toute l'angoisse pascalienne, c'est une angoisse de l'infini, alors que l'angoisse existentielle c'est une angoisse de la finitude. Il y a une conversion radicale qui fait que Pascal n'est pas spécialement précurseur à cet égard, il est pleinement homme du XVIIème siècle. Or je voudrais que vous compreniez que s'il y a une angoisse dans la pensée classique, c'est parce que, finalement, non seulement cette pensée pense l'infini, mais elle pense une multiplicité d'infinis. Non seulement un seul infini suffirait à faire que l'homme perd ses centres, mais, en fait, l'homme ne cesse à la lettre d'être coincé entre des ordres d'infinis multiples. Tout est infini. Il y a des ordres d'infini et je crois que, vraiment, une des pensées clef de tout le XVIIème siècle, c'est cette idée des ordres d'infini, c'est pas par hasard que je citais deux texte fondamentaux, mais j'aurais pu en citer

587*Les Philosophes célèbres*, éditions Lucien Mazenod, Paris 1956.
588L'introduzione di Merleau-Ponty è ripubblicata col titolo "*Partout et nulle part*", in *Signes*, Gallimard, Paris 1960; alla p. 188: «Il y a une manière innocente de penser à partir de l'infini, qui a fait le grand rationalisme et que rien ne nous fera retrouver».

mille. Je prenais comme textes phares les deux infinis pascaliens, deux ordres de l'infini, l'infini de grandeur et l'infini de petitesse, et l'homme, il est coincé entre ces deux ordres d'infini.
Comment fixer – voilà le problème pascalien dans le texte *Les deux infinis*[589] – comment fixer le fini, s'il est vrai que, d'un côté, il est débordé par l'infini de grandeur, tel qu'il apparaît dans l'univers (il ne s'agit même pas de Dieu) et, d'un autre côté, plonge dans l'infini de petitesse, dans la mesure où chaque atome contient lui-même une infinité au sens de l'infiniment petit? Comment fixer le fini, s'il est pris dans le court-circuit de deux ordres d'infinité, l'infiniment grand et l'infiniment petit? D'où l'idée d'une espèce d'errance de l'homme dans un monde qui n'a pas de centre.
Dans la lettre à Meyer de Spinoza éclate que finalement tout est infini, ce qui ne veut pas dire que tout se confonde puisqu'il y a des ordres d'infinité, mais comment l'homme peut-il se reconnaître, lui créature finie? Comment peut-il se reconnaître dans ces ordres d'infinité?
Et Spinoza nous dit: il y a un premier infini, c'est l'infini par soi, l'infini par soi-même, il nous dit: ça c'est Dieu. Mais il y a un deuxième ordre d'infini, c'est ce qui est infini non plus par soi-même mais par sa cause et ce deuxième ordre d'infini c'est le monde. Et puis il y a un troisième ordre d'infini, c'est que dans l'infini par sa cause, c'est-à-dire dans l'infini de second type, dans l'infini par sa cause vous pouvez toujours abstraire une portion finie, seulement voilà: toutes ces portions finies que vous avez séparées dans l'ensemble infini, elles communiquent avec un troisième infini[590]. Qu'est- ce que c'est? C'est un infini très curieux, c'est ce qui ne peut être égalé par aucun nombre, bien que compris entre deux limites, et Leibniz, mathématicien, félicitera Spinoza d'avoir trouvé la formule de ce troisième infini, il dira – pourtant il était avare de compliment vis-à-vis de Spinoza vu sa peur panique d'être compromis par la fréquentation de Spinoza, qui était très compromettante –, Leibniz, là, ne peut pas cacher son admiration[591], et il dit: oui, il a su voir que quelque chose qui avait un maximum et un minimum[592] présentait quand même une forme d'infini, un ordre d'infini; à

589Blaise Pascal, *Pensées* (1670), n. 185: «Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin, c'est le plus grand caractère sensible de la toute puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée. Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est; qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature; et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini? Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. [...] Je veux lui faire voir là dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné; et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ses merveilles, aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue; car qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard du néant où l'on ne peut arriver?».

590Baruch Spinoza, *Epistolario*, Einaudi, Torino 1951, lettera XII a Lodovico Meyer, 20 aprile 1663: «Appare evidente che talune cose sono di loro natura infinite e che in nessun modo si potrebbero concepire come finite; altre invece lo sono in virtù della causa a cui ineriscono, e queste, ove siano concepite astrattamente, si possono dividere in parti e considerare come finite; altre infine si dicono infinite, o se si vuole indefinite, perché non si possono fissare con un numero, benché si possano concepire come maggiori o minori, perché non è detto che debbano essere necessariamente uguali le cose che non si possono commisurare a un numero» (pp. 83-84). Commenta Deleuze in *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 174: «Tout se passe donc comme si chaque attribut était affecté de deux quantités elles-mêmes infinies, mais divisibles sous certaines conditions, chacune à sa manière: une quantité intensive, qui se divise en parties intensives ou en degrés; une quantité extensive, qui se divise en parties extensives. On ne s'étonnera donc pas que, outre l'infini qualitatif des attributs qui e l'apportent à la substance, Spinoza fasse allusion à deux infinis quantitatifs proprement modaux».

591Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 186 nota 8: «Leibniz avait eu connaissance de la plus grande partie de la *Lettre à Meyer*. Il fait des critiques de détail; mais, à propos de l'infini plus ou moins grand, il commente: "Ceci, que la plupart des malthématiciens ignorèrent, et particulièrement Cardan, est remarquablement observé et très soigneusement inculqué par notre auteur" (Cf. Gerhardt, I, p. 137, n. 21)».

592Deleuze allude a un importante conseguenza del potere di essere affetto: «Spinoza suggère que le rapport qui caractérise un mode existant dans son ensemble est doué d'une sorte d'élasticité. Bien plus, sa composition passe par

savoir: ce qui ne peut être égalé par aucun nombre bien que compris entre deux limites. Si vous voulez, c'est l'équivalent de l'infiniment petit.
Et, bien plus, à ce niveau de ce troisième infini, le XVIIème siècle manie déjà complètement des paradoxes qui ensuite apparaîtront, seront repris dans la pensée moderne avec les nombres transfinis, à savoir l'idée d'un infini qui est le double d'un autre infini, simplement ce troisième infini est défini comme grandeur qui ne peut être égalée par aucun nombre. Et de telles grandeurs peuvent être double ou moitié de celles d'une autre lorsque les limites sont à la moitié des limites de l'autre. Bon, enfin, je voudrais juste que vous reteniez la variété des ordres d'infini pour la pensée du XVIIème siècle. Dès lors, voilà, je passe, je glisse à un autre petit point. Quel est le mode de pensée – là je viens d'essayer de définir l'élément de pensée classique, l'élément de pensée du XVIIème siècle, penser l'infini et dès lors, ils sont tout de suite pris dans le problème, le problème fondamental des ordres d'infinité, c'est pas étonnant en effet que ce soit le siècle du calcul infinitésimal – je glisse à un autre problème qui n'est plus "quel est l'élément de la pensée classique?", mais "comment procède la pensée classique?".

Or il me semble que, quelles que soient les différences entre les grands penseurs du XVIIème siècle, que ce soit Pascal ou Descartes, que ce soit Malebranche, Spinoza ou Leibniz, il y a quelque chose de commun entre eux. Il y a une espèce de méthode, qui est quoi? Qui est: toute chose créée est un mixte. Un mixte de quoi? Un mixte de réalité et de limitation. Un principe de la logique classique c'est que toute réalité est perfection. Toute réalité est perfection. Ça leur vient de la logique du Moyen-Age mais ils s'en servent d'une manière tout à fait spéciale. Ça va devenir vraiment la méthode de la pensée classique. Une chose étant donnée, qu'est-ce qui est réel en elle? Qu'est-ce qui est limitation? Qu'est-ce qui est réalité, qu'est-ce qui est limitation? Par exemple: un corps. Qu'est-ce qui est réalité là-dedans, dans un corps, qu'est-ce qui est limitation? Ce qui est réalité est perfection, ce qui est limitation est imperfection. Il va falloir débrouiller l'un de l'autre, c'est ça, c'est ça le problème du XVIIème siècle. Dans un corps qu'est-ce qui est réalité, qu'est-ce qui est perfection?
Et, d'autre part, qu'est-ce qui est limitation, c'est-à-dire imperfection? Dans un esprit ou dans une idée, qu'est-ce qui est réalité? Quel... ils forgeront la notion de quantité de réalité ou de perfection. Quelle quantité de réalité ou de perfection? Un corps est divisible, ah bon? Un corps est divisible, la divisibilité c'est une limitation, c'est une imperfection. Alors, qu'est-ce qui est réel dans un corps divisible? Ah ben, peut-être la force, dira Leibniz, parce que la force est indivisible et que l'indivisibilité est une perfection. A ce moment-là il faut s'élever du corps à la force. L'âme est indivisible, ça veut dire qu'elle a plus de réalité que le corps, elle n'a pas l'imperfection du corps.
Je vais pas loin, hein, je veux dire c'est vraiment des choses, si j'ose dire, toutes bé-bêtes au XVIIème siècle et c'est une pensée qui nous est devenue tellement, tellement étrangère! Mais on peut retrouver, vraiment, sa nouveauté, on peut retrouver même son éternité à cette pensée classique, que si vous êtes sensibles non pas aux grandes thèses très très belles qu'ils développent, mais à l'espèce de logique quotidienne que ces thèses mettent en jeu. Je crois que, là, le nerf même de la pensée du XVIIème siècle c'est: démêler ce qui est imperfection ou limitation et ce qui est perfection ou réalité. Le problème de l'étendue, on peut dès lors le comprendre au XVIIème siècle, si vous partez de ces choses très très simples. Ils buttent sur un problème fantastique qui est: est-ce qu'il faut attribuer l'étendue à Dieu ou pas? Dieu pense, ça va de soi, mais est-ce que Dieu est étendu? Qu'on lui attribue la pensée, pas de difficulté, hein. Vous me direz: pourquoi lui attribuer la

tant de moments, et aussi sa décomposition, qu'on peut presque dire qu'un mode change de corps ou de rapport en sortant de l'enfance, ou en entrant dans la vieillesse. Croissance vieillissement, maladie: nous avons peine à reconnaitr; un même individu. Et encore, est-ce bien ce même individu? Ces changements, insensibles ou brusques, dans le rapport qui caractérise un corps, nous Jes constatons aussi dans son pouvoir d'être affecté, comme si pouvoir et rapport Jouissaient d'une marge, d'une limite dans laquelle ils se forment et se déforment. Certains passages de la *Lettre à Meyer* prennent ici tous leur sens, qui font allusion à l'existence d'un maximum et d'un minimum», *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 202.

pensée? Enfin, pour eux ça va de soi, peu importe. Mais pour l'étendue, ils buttent, là. Si..., vous voyez, voyez ce que ce problème engage, il faut vous convaincre que ce n'est pas pour vous un problème tombé dans l'indifférence, il faut faire comme si. Il faut faire comme si vous tourmentait la question de savoir si vous pouvez attribuer de l'étendue à Dieu. Je voudrais même qu'il y en ait ici pour qui ce problème serait resté urgent. Vous voyez, si la salle était bien faite, quelqu'un se serait levé et aurait dit: pour moi, c'est le seul problème urgent. Mais rien! Rien!
Une autre fois peut-être... Alors, à quoi ça engage, ça? L'étendue est divisible, si j'ai des raisons pour attribuer l'étendue à Dieu, c'est que, sous l'étendue du visible, je pense pouvoir penser au moins un noyau, un quelque chose d'indivisible, une matrice d'étendue qui ne serait pas divisible et qui, elle, pourrait s'attribuer à dieu. Ou bien il faudrait que je dise: ce qui est divisible c'est l'étendue sensible, mais, au-delà de l'étendue sensible, il y a une étendue intelligible. Ça, c'est Malebranche qui fait toute une théorie de l'étendue intelligible. Ou bien c'est Spinoza qui considèrera que l'étendue est un attribut de Dieu, mais que l'étendue comme attribut est indivisible et que seule est divisible l'étendue comme mode de cet attribut. Ou bien ce sera Leibniz qui distinguera l'extensio, l'étendue, et le spatium, l'étendue étant divisible, mais le spatium étant d'une autre nature. Bon.

Dieu a-t-il un corps? La question est toute simple, ça veut dire: est-ce qu'il y a dans le corps quelque chose que je puisse assigner comme réalité ou perfection ou bien est-ce que le corps est inséparable de son imperfection ou de sa limitation? Bien, il ne nous reste presque plus qu'à tirer les conclusions. Ce que cherche la pensée classique, c'est saisir dans quelque chose quoi que ce soit, ce qui peut être élevé à l'infini. Est-ce qu'il y a quelque chose qui peut être élevé à l'infini ou rien, dans cette chose-là? Dans un corps, est-ce qu'il y a quelque chose qui peut être élevé à l'infini? Peu importe quel ordre d'infinité, il y aura sûrement des degrés de perfection. Mais le réel, c'est-à-dire le parfait, c'est ce qui peut être élevé à un ordre d'infini. L'élevable à l'infini, c'est ça.
Et vous me direz: est-ce que le XVIIème siècle confondait l'indéfini et l'infini? Evidemment non. Mais cette question n'a aucun intérêt. L'indéfini était un dernier ordre d'infini. C'était un ordre d'infini. L'indéfini, par exemple la suite des nombres, vous voyez, c'est-à-dire la possibilité d'ajouter toujours une unité au dernier nombre, si élevé soit-il, cet indéfini que nous, aujourd'hui, nous opposons à l'infini – mais justement ce sera un problème de savoir comment nous nous sommes arrivés à opposer l'infini et l'indéfini – pour le XVIIème siècle c'est l'inverse, l'indéfini est compris dans l'infini et n'est que le dernier ordre d'infinité. Qu'est-ce qui est élevable à l'infini dans une chose? S'il n'y a rien, c'est que cette chose se confond avec sa propre limitation. S'il y a quelque chose d'élevable à l'infini, eh bien, il faut le faire et, dès lors, la réalité ou perfection ainsi dégagée appartient à Dieu. L'élevable à l'infini est rapportable par nature à Dieu. Hein? Bon.
Qu'est-ce que ça veut dire tout ça? On tient notre problème. Les forces composantes dans l'homme, c'est quoi? Quelles sont les forces composantes dans l'homme? Voyez un texte là encore de Spinoza comme le *Traité de la Réforme*. Il posait explicitement cette question: quelles sont les forces composantes dans l'homme?[593] Encore une fois on ne confond pas avec les forces composantes de

593Baruch Spinoza, *De intellectus emendatione*, 106: «Ma se appartiene alla natura del pensiero formare idee vere, qui si deve esaminare che cosa intendiamo per forze e potenza dell'intelletto [*quid per vires et potentiam intellectus intelligamus*]. Giacché, in vero, la parte principale del nostro Metodo è comprendere nel modo migliore le forze dell'intelletto e la sua natura [*vires intellectus eiusque naturam*], siamo costretti necessariamente a dedurre queste cose dalla vera definizione del pensiero e dell'intelletto». Commenta Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 114: «Le but de la philosophie ou la première partie de la méthode ne consistent pas à nous faire connaitre quelque chose, mais à nous faire connaître notre puissance de comprendre. Non pas nous faire connaitre la Nature, mais nous faire concevoir et acquérir une nature humaine supérieure». Il *De intellectus emendatione* è indicato da Foucault nelle LVS, p. 7 (con riferimento ai par. 1 e 5): «le texte de Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, sur le désir d'une vie nouvelle, sur l'incertude des biens qu'on possède, sur l'incertude de parvenir à un bien éternel et parfait et la découverte de ce bien dans [le bonheur de] l'idée vraie» (pp. 7, 24); e richiamato nella lezione del 6 gennaio 1982 (HS, p. 29): «Prenez très précisément les neuf premiers paragraphes de la *Réforme de l'entendement* de Spinoza. Et là vous verrez d'une façon très claire – pour des raisons que vous connaissez bien, je n'ai pas besoin d'y insister –

l'homme. Les forces composantes dans l'homme, ben là à peu près tout le XVIIème siècle, avec des variations, je dirais en gros, ils diront très volontiers: ah ben les forces composantes dans l'homme c'est l'entendement et c'est la volonté. C'est l'entendement et la volonté. Mais, précisément, l'entendement humain est fini, nous ne comprenons que peu de choses. Finitude de l'entendement humain, l'entendement humain est limité. Mais il y a une réalité dans l'entendement, c'est que, quand même, il participe à un ordre d'infinité. Il a beau être limité, il participe à un ordre d'infinité, sinon il n'aurait pas de réalité ou de perfection.
A quel ordre d'infinité? Comparez avec l'imagination. Quelle différence y a-t-il entre imaginer un triangle et penser un triangle, concevoir un triangle? c'est pas difficile, imaginer un triangle, c'est finalement toujours viser un triangle particulier. Mais quand vous dites «le triangle a ses trois angles égaux à deux droits», vous formulez une proposition de l'entendement c'est-à-dire qui vaut pour tout triangle possible. Vous imaginez toujours un triangle particulier, mais vous concevez l'infinité des triangles. L'infinité des triangles possibles. C'est tout simple. L'entendement participe d'un ordre d'infinité. Par là-même il est élevable à l'infini et l'entendement de Dieu c'est l'entendement infini. Et l'entendement fini n'est qu'une partie de l'entendement infini.

Comment est-ce que Leibniz – j'accumule les exemples –, comment est-ce que Leibniz prouve l'existence de Dieu? Il dit ceci: il ne suffit pas, il ne suffit pas de définir Dieu comme l'être infiniment parfait. Car je ne suis pas sûr qu'une telle notion n'implique pas contradiction; et Leibniz dit, en effet: il y a des notions qui impliquent contradiction, par exemple la plus grande vitesse. La plus grande vitesse implique contradiction parce que, si je définis la vitesse comme affectant un mobile qui parcourt une circonférence – il donne toutes les raisons physiques pour définir la vitesse sous cette figure – affectant un mobile qui parcourt une circonférence, il n'y a pas de plus grande vitesse puisque je peux toujours augmenter le rayon du cercle et j'aurai, à ce moment-là un mobile qui va encore plus vite que le précédent. En d'autres termes la plus grande vitesse ne peut se comprendre que dans l'ordre de l'indéfini, c'est-à-dire le dernier ordre d'infini.
Mais il nous dit: infiniment parfait, c'est pas ça, c'est très différent. L'être le plus parfait c'est très différent de la plus grande vitesse, pourquoi? Parce que l'être le plus parfait, c'est l'être qui possède toutes les perfections élevées à l'infini, sans limitation; et il nous dit: un tel être ne peut pas être contradictoire, car la contradiction est une limitation[594]. Bon. Peu importe, tout ça. C'est pour que vous vous familiarisiez de plus en plus avec cette forme de pensée. Dès lors, moi je peux en tirer une conclusion, la conclusion qui m'importe, c'est quoi? Les forces composantes dans l'homme, par exemple la volonté, l'entendement, vont entrer en rapport avec des forces du dehors d'un certain type, c'est là qu'on avait besoin de concret.

Quel type de force du dehors? Une force qui n'appartient pas à l'homme. Une force qui n'est pas dans l'homme et c'est ça le mystère du XVIIème siècle: comment y a-t-il dans l'homme quelque chose qui ne lui appartient pas? C'est quoi? C'est, je dirais, la force d'élévation à l'infini. D'où vient que notre pensée a le pouvoir d'élever quelque chose à l'infini, C'est ça le problème du XVIIème siècle, si l'on peut résumer une époque dans un problème. D'où vient que notre pensée a le pouvoir d'élever à l'infini? Vous voyez tout de suite la réponse, c'est une preuve que Dieu existe. Si Dieu n'existait pas, on ne pourrait pas élever quelque chose à l'infini, pourquoi? Parce que nous, hommes, nous sommes finis. C'est une preuve de l'existence de Dieu qui est, à mon avis... cette preuve-là elle

comment chez Spinoza le problème de l'accès à la vérité était était lié, dans sa formulation même, à une série d'exigences qui concernaient l'être même du sujet: en quoi et comment dois-je transformer mon être même de sujet?». Cfr. le lezioni del 14 gennaio 1986, p. 236 nota, e del 28 gennaio 1986, p. 303 nota 2.

594Cfr. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, cit., p. 60 nota: «Sur l'impossibilité de se contredire, pour des formes absolument simples qui sont nécessairement "compatibles", cf. Lettre à la princesse Elisabeth 1678, et surtout *Qu'il existe un Etre infiniment parfait* (GPh, VII, pp. 261-262). Dans ce dernier texte, Leibniz affirme avoir appris à Spinoza cette démonstration. On en doutera, tant elle appartient aussi aux dix premières propositions de l'*Ethique*: c'est parce que les attributs n'ont rien de commun qu'ils peuvent se dire d'un seul et même Etre...».

est sous-jacente à toutes les preuves explicites que le XVIIème siècle développe. Vous voyez: la preuve ce serait, exactement, notre pensée a un pouvoir qui ne lui appartient pas, pouvoir d'élever quelque chose à l'infini. Ce pouvoir ne lui appartient pas donc doit dépendre d'un être lui-même infini. Un être fini ne peut pas rendre compte du pouvoir qu'il a d'élever quelque chose à l'infini. Bien. Et bien alors... voilà ma réponse: à l'âge classique, les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors qu'on peut définir comme ceci: forces d'élever à l'infini, je peux même dire qu'elles sont plurielles puisqu'il y a plusieurs ordres d'infinitude. Mais, ainsi, les forces composantes dans l'homme sont elles-mêmes élevées à l'infini. L'entendement fini de l'homme élevé à l'infini, c'est l'entendement infini de Dieu. Bref, lorsque les forces composantes dans l'homme rencontrent, comme force du dehors, la force d'élever à l'infini, elles forment un composé, toutes ensemble elles forment un composé, c'est-à-dire les forces composantes de l'homme d'une part et, d'autre part, la force du dehors, force d'élever à l'infini, elles forment un composé et ce composé c'est Dieu, la forme-Dieu[595]. En d'autres termes le XVIIème siècle ne pense pas l'homme, il pense Dieu. Et pourquoi il ne pense pas l'homme? Il ne peut pas penser l'homme puisque les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces telles que le composé ce n'est pas l'homme, c'est Dieu. Si bien que, bien sûr, le XVIIème siècle parle de l'homme, mais il ne fait pas de l'homme la forme qui dérive de la composition des forces. Le composé c'est Dieu et tous les ordres d'infini qui en dérivent.

Je viens au texte de Foucault, là. Je rejoins alors la lettre du texte de Foucault sur l'âge classique dans *Les mots et les choses*[596]. Qu'est-ce qu'il nous dit? Sa thèse littérale, mais je voudrais juste vous avoir donné des conditions pour mieux la comprendre... Sa thèse littérale c'est... ça consiste à nous dire: vous savez, il n'y a pas de précurseur, il n'y a pas... ce qui se passe dans une formation historique donnée, n'allez pas chercher des précurseurs dans la formation précédente. Par exemple: au XVIIème siècle et au XVIIIème, vous chercheriez en vain l'équivalent de ce qui nous paraît évident aujourd'hui et que nous appelons "économie politique". Vous chercheriez en vain également l'équivalent de ce que nous appelons "linguistique" ou même "philologie". Et vous chercheriez en vain l'équivalent de ce que nous appelons "biologie".
En revanche la pensée du XVIIème siècle nous parle et nous présente d'autres formations. Ces autres formations, c'est quoi? C'est l'analyse des richesses, c'est la grammaire générale et c'est l'histoire naturelle. Et Foucault nous dit: ne pensez pas que l'histoire naturelle prépare la biologie, ne pensez pas que l'analyse des richesses prépare l'économie[597]. Il faudra des uns aux autres, de ces

595Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 132: «La pensée classique n'est certes pas une pensée sereine et dominatrice: elle ne cesse de se perdre dans l'infini; comme dit Michel Serres [*Le système de Leibniz*, PUF, Paris 1968, vol. II, pp. 648-657], elle perd tout cente et tout territoire, elle s'angoisse à tenter de fixer la place du fini entre tous ces infinis, elle veut mettre un ordre dans l'infini». Questa "angoscia di mettere ordine nell'infinito" assume, nella lettura foucaultiana dell'*Âge classique*, la forma del *tableau*: «Si le monde occidental s'est battu pour savoir si la vie n'était que mouvement ou si la nature était assez ordonnée pour prouver Dieu, ce n'est pas parce qu'un problème a été ouvert; c'est parce que après avoir dispersé le cercle indéfini des signes et des ressemblances, et avant d'organiser les séries de la causalité et de l'histoire, l'épistémè de la culture occidentale a ouvert un espace en tableau qu'elle n'a cessé de parcourir depuis les formes calculables de l'ordre jusqu'à l'analyse des représentations les plus complexes. [...] De cet espace eu tableau, il faut entreprendre maintenant l'analyse, là où il apparaît sous sa forme la plus claire, c'est-à-dire dans la théorie du langage, de la classification et de la monnaie. » (pp. 89-90).

596Si tratta dei capp. IV ("Parler"), V ("Classer"), VI (Échanger").

597A titolo di esempio: «Il faut donc éviter une lecture rétrospective qui ne prêterait à l'analyse classique des richesses que l'unité ultérieure d'une économie politique en train de se constituer à tâtons. C'est sur ce mode, pourtant, que les historiens des idées ont coutume de restituer la naissance énigmatique de ce savoir qui, dans la pensée occidentale, aurait surgi tout armé et déjà périlleux à l'époque de Ricardo et de J.-B. Say». Secondo queste ricostruzioni, «de pièces et de morceaux, l'économie politique aurait silencieusement mis en place ses thèmes essentiels, jusqu'au moment où, reprenant dans un autre sens l'analyse de la production, Adam Smith aurait mis au jour le processus de la division croissante du travail, Ricardo le rôle joué par le capital, J.-B. Say quelques-unes des lois fondamentales de l'économie de marché. Dès lors l'économie politique se serait mise à exister avec son objet propre et sa cohérence intérieure. En fait, les concepts de monnaie, de prix, de valeur, de circulation, de marché, n'ont pas été pensés, au

formations de savoir du XVIIème siècle aux formations de savoir XIXème, économie, linguistique, biologie, il faudra une véritable mutation. En d'autres termes l'économie politique sera fondée sur l'apparition de quelque chose qui ne peut pas apparaître dans le savoir du XVIIème siècle. Alors est-ce qu'il faut dire que notre biologie c'est mieux? On sait pas si c'est mieux, le mieux ou le pas mieux euh, là... intéresse peu, hein, c'est pas très important. Qu'est-ce que le XVIIème siècle nous dit? Là alors vous serez peut-être en mesure de mieux comprendre les analyses littérales de Foucault. Il nous dit d'abord: qu'est-ce que c'est que l'analyse des richesses au XVIIème siècle?
Eh bien, c'est ou bien, de deux choses l'une, c'est ou bien l'analyse de la monnaie comme moyen d'échange et c'est, en gros, c'est bien connu sous le nom de thèse mercantiliste[598]. Ou bien c'est l'analyse du travail agricole comme fondement de la richesse et c'est, en très gros, le pôle des physiocrates. Et, en effet, l'analyse des richesses au XVIIIème siècle se divise suivant ces deux grands courants, le courant mercantiliste et le courant des physiocrates. Or je crois qu'il y a quelque chose de commun entre les deux. Qu'est- ce qui intéresse... qu'est-ce que la... qu'est-ce qui, dans la monnaie, intéresse les mercantilistes? La nouveauté du XVIIème et du XVIIIème, du point de vue de la monnaie, c'est de ne plus chercher à définir la monnaie par des qualités intrinsèques, mais de comprendre la monnaie en fonction de l'échange. C'est l'échange qui explique la monnaie. La monnaie comme signe universel, comme signe universel qui constitue l'échangeabilité des richesses. Ou, si vous préférez, la monnaie fait circuler les richesses et, par-là, les augmente. Bien, c'est un ordre d'infini. C'est un ordre d'infini. La pensée du Moyen-âge, la pensée de..- ça, ça me paraît très très important... il faudrait le développer, enfin... à ce moment-là on perdrait le fil si je developpe... Vous comprenez, si on prend, dans le peu que je vois dans ce domaine, si on prend le Moyen-âge... La Renaissance, tout bouge au moment de la Renaissance. Mais la plupart des théories de la monnaie s'attachent aux qualités "intrinsèques" de la monnaie. La vraie nouveauté du mercantilisme, c'est avoir dégagé de la monnaie quelque chose d'élevable à l'infini. Quelque chose d'élevable à l'infini par l'échange et la circulation. Sans doute c'est un ordre d'infinité très bas, mais, encore une fois, ce qui compte c'est que ce soit un ordre d'infinité.
Dès lors ils vont pouvoir déployer un tableau des richesses et le tableau – d'où le succès étonnant, énorme de cette notion au XVIIème siècle, faire le tableau de quelque chose – le tableau c'est précisément déployer. Et vous trouvez tout le temps, dans *Les mots et les choses* de Foucault, vous trouvez tout le temps, à propos de l'âge classique, cette notion qui pour nous - j'insiste là-dessus, parce que pour nous, plus tard, ça va être une notion essentielle de Foucault – "déployer". L'analyse des richesses déploie, déploie tout un tableau, développe tout un tableau[599]. La pensée du XVIIème siècle sera la pensée du déploiement, du développement.
La monnaie déploie la richesse, la monnaie développe la richesse. Et, l'analyse des richesses, ce sera précisément cette opération par laquelle l'échange ne se fait pas sans un développement, un déploiement des richesses par la monnaie, c'est-à-dire une élévation potentielle à l'infini. En d'autres termes le mercantilisme, à sa manière, se sert de la monnaie pour élever la richesse à l'infini. Vous me direz: bien sûr pas en fait. Non, mais en droit! Que l'infini de la richesse soit pensable en droit, c'est-à-dire que la richesse soit une quantité croissante. Le tableau est le milieu d'un développement

---

XVIIe et au XVIIIe siècle, à partir d'un futur qui les attendait dans l'ombre, mais bien sur le sol d'une disposition épistémologique rigoureuse et générale. C'est cette disposition qui soutient dans sa nécessité d'ensemble l'"analyse des richesses". Celle-ci est à l'économie politique ce qu'est la grammaire générale à la philologie, ce qu' est à la biologie l'histoire naturelle» (MC, pp. 177-179).

598Cfr. MC, p. 191-192: «A travers l'expérience mercantiliste, le domaine des richesses se constitue sur le même mode que celui des représentations. On a vu que celles-ci avaient le pouvoir de se représenter à partir d'elles-mêmes: d'ouvrir en soi un espace où elles s'analysaient et déformer avec leurs propres éléments des substituts qui permettaient à la fois d'établir un système de signes et un tableau des identités et des différences. De la même façon, les richesses ont le pouvoir de s'échanger; de s'analyser en parties qui autorisent des rapports d'égalité ou d'inégalité; de se signifier les unes les autres par ces éléments de richesses parfaitement comparables que sont les métaux précieux».

599Cfr. MC, p. 229: «Au début du XVIIe [...] les grandes figures circulaires où s'enfermait la similitude s'étaient disloquées et ouvertes pour que le tableau des identités puisse se déployer».

indéfini, c'est-à-dire, au sens du XVIIème siècle, d'après un ordre d'infinité.
Et les physiocrates, de l'autre côté, qu'est-ce qu'ils objectent aux mercantilistes? C'est très intéressant. Une des objections principales que les physiocrates font aux mercantilistes, c'est: mais vous ne voyez pas que l'échange lui-même et que le commerce et que la circulation des richesses est elle-même coûteuse. Vous voyez, ils disent: ça ne peut pas être la monnaie. Ça ne peut pas être l'échange. Ça ne peut pas être le commerce. Parce qu'il est lui-même coûteux. C'est exactement, si vous reprenez les termes que j'ai employés, je dirai: entre les mercantilistes et les physiocrates, il y a une espèce de polémique typique XVIIème siècle et qui se prolonge pendant tout le XVIIIème, à savoir: qu'est-ce qui est réel, c'est-à-dire qu'est-ce qui est perfection et, dès lors, élevable à l'infini?
La réponse des mercantilistes, c'est: c'est la monnaie, c'est elle qui élève à l'infini la richesse. Par l'échange et par le commerce. Les physiocrates disent: non! Le commerce est encore... et l'argent... sont encore grevés d'une imperfection radicale, ce n'est pas eux qui peuvent être élevés à l'infini. Mais il s'agit de toute manière de faire un tableau qui repose sur un quelque chose d'élevable à l'infini. La réponse des physiocrates, c'est que, en effet, le commerce est coûteux, l'industrie elle-même est coûteuse. Donc l'ordre d'infinité qu'implique l'analyse des richesses doit être cherchée ailleurs. Et où est-ce qu'on peut le trouver? Eh bien, ce qui réellement correspond à un ordre d'infinité, c'est pas le commerce, c'est pas l'argent, c'est pas la monnaie, c'est la terre. Pourquoi? C'est les propriétés de la terre, à condition, bien sûr, on peut faire toutes les restrictions qu'on veut, mais c'est elle qui est élevable à l'infini, en droit. Bien sûr la terre s'épuise, mais il faut voir dans quelles conditions. Et puis, il faut voir à quel point on peut la renouveler avec quelles précautions du travail agricole etc. mais c'est elle la vraie puissance d'élévation à l'infini, c'est elle que le commerce suppose, c'est elle que l'industrie suppose, etc... en d'autres termes, ce qui est premier c'est le tableau[600]: le tableau des richesses par exemple, est constitutif de la pensée du XVIIème siècle.

Et je dirais: même chose pour la grammaire générale. Il s'agit de quoi? Il s'agit d'arriver à.., pour les grammairiens du XVIIème, il s'agit d'arriver à des éléments ultimes qui, sinon infinis, seraient du moins universels. La grammaire générale est inséparable de la langue universelle, c'est-à-dire faire un tableau des éléments ultimes[601]. Et les éléments ultimes, c'est quoi? C'est des choses qui sont, à l'infini, des langues concrètes. Qu'est-ce qui est à l'infini? Là aussi une puissance d'élever à l'infini travaille le langage suivant la pensée du XVIIème. Et qu'est-ce que ce sera ces caractères ultimes à l'infini ou à l'indéfini des langues? Ce seront les racines. Ce seront les racines. Et la grammaire générale sera toute une grammaire des racines, découverte de quelque chose non pas d'élevable à l'infini, mais de découvert lorsqu'on élève à l'infini et la grammaire générale fera le tableau des racines et déploiera, développera – c'est toujours une pensée du développement, du déploiement... euh... oh la la! euh... C'est pas votre faute, c'est la mienne... Vous voyez quoi, tout ça, quoi! Euh, j'en oublie un.
Qu'est-ce que c'est que l'histoire naturelle? L'histoire naturelle c'est le développement d'un tableau des êtres vivants qui se proposera de les classer suivant l'ordre des ressemblances et des différences, y compris différences infiniment petites, c'est-à-dire l'ordre des ressemblances et des différences

600MC, p. 89: «Le centre du savoir, au XVIIe et au XVIIIe siècle, c'est le *tableau*. Quant aux grands débats qui ont occupé l'opinion, ils se logent tout naturellement dans les pliures de cette organisation».

601Cfr. MC, pp. 98-99: «la Grammaire, comme réflexion sur le langage en général, manifeste le rapport que celui-ci entretient avec l'universalité. Ce rapport peut recevoir deux formes selon qu'on prend en considération la possibilité d'une *Langue universelle* ou d'un *Discours universel*. À l'époque classique ce qu'on désigne par la langue universelle, ce n'est pas le parler primitif, inentamé et pur, qui pourrait restaurer, si on le retrouvait par-delà les châtiments de l'oubli, l'entente d'avant Babel. Il s'agit d'une langue qui serait susceptible de donner à chaque représentation et à chaque élément de chaque représentation le signe par lequel ils peuvent être marqués d'une façon univoque; elle serait capable aussi d'indiquer de quelle manière les éléments se composent dans une représentation et comment ils sont liés les uns aux autres; possédant les instruments qui permettent d'indiquer toutes les relations éventuelles entre les segments de la représentation, elle sursit par le fait même le pouvoir de parcourir tous les ordres possibles».

prolongeable jusqu'à l'infini. Tout comme la grammaire générale se réclamait des racines, l'histoire naturelle se réclamera de caractères.
D'où Foucault pourra définir, lui, la pensée du XVIIème siècle comme une pensée de l'ordre, mais vous voyez que dans "l'ordre" il entend exactement ce que je vous propose de définir comme l'élévation à l'infini, c'est-à-dire l'ordre apparaît lorsque les choses sont intégrées dans un tableau qui extrait ce qui est élevable à l'infini ou ce qui est distribuable à l'infini[602].

Dès lors, j'essaie de conclure: c'est jamais l'homme qui est pensé. C'est jamais l'homme qui est pensé. L'homme a sa place dans le tableau. L'homme parlant a sa place. L'homme vivant a sa place. L'homme marchant et travaillant la terre a sa place, cela va de soi, mais la forme sous laquelle on pense l'homme, ce n'est pas l'homme, c'est Dieu. Pourquoi, Parce que la forme qui domine au XVIIème siècle, c'est la forme composée par, d'une part, des forces composantes dans l'homme et, d'autre part, des forces du dehors qui sont l'élévation à l'infini. Or les forces composantes dans l'homme entrant en rapport avec des forces du dehors d'élévation à l'infini composent Dieu et non l'homme. Si bien que Dieu c'est l'infiniment riche, c'est l'infiniment parlant, la voix de Dieu, le logos, c'est non pas l'infiniment travaillant, mais l'infiniment créant, produisant, l'infiniment produisant. Si bien que la terre n'est qu'un ordre d'infini inférieur à l'infinité de Dieu... etc. etc. Bon, d'où la question: qu'est-ce qui se passe?
Qu'est-ce qui peut se passer? Milieu XVIIIème, ça bouge, ça bouge. Milieu XVIIIème et qui va éclater au XIXème siècle? Une rencontre. Peut-être que vous comprenez mieux. Les forces composantes dans l'homme – coup de tonnerre! – vont entrer en rapport avec des forces du dehors d'une toute autre nature. Tout se passe comme si la force d'élévation à l'infini, c'était fini. Elle s'est dissipée, exactement comme une atmosphère change. La force d'élévation à l'infini nous a désertés. Qu'est-ce qui a pu se passer? Voilà que d'autres forces, là, comme un ciel qui change, voilà que d'autres forces sont arrivées sur nous. Nos forces composantes à nous, hommes, se sont unies à d'autres forces, qui ne sont plus des forces d'élévation à l'infini, mais presque tout le contraire. Dès lors, ce n'est plus Dieu qui sera le composé des forces, ce sera bien autre chose et peut-être que cet autre chose, alors, cette autre forme composée, méritera le nom de "l'homme". Mais tout dépend, vous voyez, tout dépend avec quel type de forces les forces composantes dans l'homme se rencontrent. Vous voulez un peu de repos. Je voudrais que vous réfléchissiez à ça, mais reposez-vous bien, réfléchissez, pensez hein! D'autre part dans 12 minutes, hein, 10 minutes, vous êtes revenus, hein. Mais pensez à ça parce que, avant de passer au second stade, euh, je continuerai sur le premier si vous trouvez ça nécessaire.

Ou est-ce qu'on considère ce point comme...? Bon, je précise bien que ceci ce n'est vraiment qu'une introduction à la lecture de *Les Mots et les choses*, hein, c'est à vous de voir comment il analyse l'histoire naturelle, l'analyse des richesses, la grammaire générale... Ce que j'ai dit, j'ai à peine entamé tout ça, parce que le texte est d'une clarté absolue, donc il y a... J'ai juste prétendu euh, essayer de raconter les fondements du texte, mais pas du tout le texte lui-même. Oui, pas de question, pas de problème? Alors nous sommes mûrs pour le deuxième âge. Et c'est là qu'on va voir ce qu'il y a de très important dans la méthode qui est une comparaison des forces, car vous allez

602Nel corso STP, il principio d'ordine e il *tableau* opereranno sulla «population comme force productive»: «Que la population soit ainsi à la base et de la richesse et de la puissance de l'État, ceci ne peut se faire, bien sûr, qu'à la condition qu'elle soit encadrée par tout un appareil réglementaire qui va empêcher l'émigration, appeler les immigrants, favoriser la natalité, un apapreil réglementaire aussi qui va définir quelle sont les productions utiles et exportables, qui va fixer encore les objets à produire, les moyens de les produire, les salaires aussi, qui va interdire encore l'oisiveté et le vagabondage. Bref, tout un appareil qui va faire de cette population considerée donc comme principe, racine en quelque sorte de la puissance et de la richesse de l'État, qui va assurer que cette population travaillera comme il faut, où il faut et à quoi il faut» (lezione del 25 gennaio 1978, p. 71). Con una diversa analitica, si tratta sempre di determinare da quali *forces du dehors* è costituito il soggetto, «cette population [...] dressée, répartie, distribuée. fixée selon des méchanismes disciplinaires».

voir comment... Je vais essayer d'expliquer la nouveauté chez Foucault... comment il va avoir l'air de reprendre une thèse bien connue, mais il va la reprendre d'une tout autre façon. Et, là aussi, j'ai besoin de dévoiler quelque chose, dans quelle mesure? C'est qu'il n'éprouve pas le besoin de nous dire: il y a une thèse bien connue, et de nous dire: mais moi je la prends d'une autre façon. C'est à vous, lecteurs, de le trouver.

Car quelle est la thèse bien connue? La thèse bien connue c'est que, à la fin du XVIIIème siècle, à la fin du XVIIIème siècle, se fait un renversement. Et un renversement fondamental que l'on appelle généralement renversement kantien, ou révolution copernicienne puisque Kant annonce qu'il va faire en philosophie une révolution analogue à celle que Copernic opéra dans la science de la nature. Donc la révolution kantienne ou nouvelle révolution copernicienne consiste en quoi? Un livre de Jules Vuillemin, un livre très, très excellent pour l'histoire de la philosophie moderne s'appelle *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*[603] et, à travers les néo-kantiens, il prend acte de la révolution fondamentale en philosophie opérée par le kantisme. Et si je résume ce livre en une phrase, mais une phrase développable, ça donnerait à peu près ceci: avec Kant la finitude devient constituante. La finitude devient constituante. C'est-à-dire c'est elle qui est fondatrice. Ce qui pour le XVIIème siècle et pour l'âge classique serait une proposition absolument inintelligible. Le fini, par nature, est constitué. Ce qui est constituant c'est nécessairement l'infini. Et, bien plus, ce sont les ordres d'infinité qui constituent tout ce qui est à chaque niveau de l'être. L'idée qu'un être fini comme tel puisse être fondateur, originaire, jusque-là, pour tout le XVIIème siècle, par définition le fini c'est le dérivé. Seul l'infini est originaire. Qu'il y ait une finitude originaire suppose un renversement, une bascule de toutes les notions. C'est à ce moment-là que l'indéfini notamment va être arraché aux ordres de l'infini, aux ordres d'infinité et deviendra la réitération d'un acte du

603Jules Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, Paris 1955. In *La philosophie critique de Kant*, cit., p. 98, Deleuze illustra così la finitezza costituente in Kant: «Le dogmatisme affirmait une harmonie entre le sujet et l'objet, et invoquait Dieu (jouissant de facultés infinies) pour garantir cette harmonie. Les deux premières Critiques y substituent l'idée d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet "fini": nous, les législateurs, dans notre finitude elle-même (même la loi morale est le fait d'une raison finie). Telle est la révolution copernicienne». Nella lezione del 14 marzo 1978 [http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=58&groupe=Kant&langue=1] Deleuze aveva invece formulato così l'argomento: «Vous pouvez penser deux mains strictement identiques dans le concept. [...] Kant dit qu'il peut penser deux mains strictement identiques et que pourtant elles restent deux. Elles sont strictement identiques quant à leur concept; chaque caractère de l'une a son identique dans l'autre. Et pourtant elles sont deux. Et pourquoi elles sont deux? L'une est la droite, l'autre est la gauche. Ou bien l'une est avant, l'autre est après, ou derrière. En quoi est-ce que ça se pense, dans les deux mains strictement identiques, que l'une est à droite et que l'autre est à gauche? Vous savez qu'elles ont beau être pensées comme identiques quant à chacun de leur caractère, elles ne sont pas superposables. Elles sont absolument symétriques dans leurs moindres détails et pourtant elles ne sont pas superposables. Kant dira que c'est ça la finitude. C'est ça l'irréductibilité de l'espace et du temps. La droite, la gauche. Ici-maintenant. Avant, après. Vous pouvez concevoir deux objets dont le concept est strictement le même, les objets restent deux, pour cette raison même que l'un est ici et l'autre là. L'un est à droite, l'autre est à gauche, l'un est avant, l'autre est après. Il y a un ordre spatio-temporel irréductible à l'ordre conceptuel. Mais Kant n'invoque pas cette raison là. Il donne aussi cet exemple célèbre: deux trièdres semblables, opposés par le sommet, on ne peut pas les faire coïncider. Pourquoi est-ce que vous ne pouvez pas les faire coïncider? Parce que faire coïncider ou superposer deux figures ça implique une rotation, une rotation dans une dimension supplémentaire au nombre de dimensions de la figure. [...] La finitude c'est le fait que l'espace irréductiblement a trois dimensions et pas *n* dimensions, ou que le temps a une dimension» (cfr. lezione 5, note 36-37). Sulla presenza in Foucault del concetto di *finitude constituante*, e segnatamente nella seconda parte di *Les mots et les choses*, cfr. la lezione del 26 novembre 1985, p. 121-122 nota 1. Cfr. infine l'intervista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DEII n. 356, dove Foucault alla domanda «Mais est-ce que la condition humaine, dans le sens de la finitude, ne joue pas là un rôle très important? [...] Ce problème de la finitude est très important, nous semble-t-il; la peur de la mort, de la finitude, d'être blessé est au coeur du souci de soi», risponde: «Bien sûr. Et c'est là où le christianisme, en introduisant le salut comme salut au-delà de la vie, va en quelque sorte déséquilibrer ou, en tout cas, bouleverser toute cette thématique du souci de soi», indicando un ulteriore possibile uso del concetto di "finitude" come strumento ermeneutico. Si ricorderà che fu Jules Vuillemin a sostenere la candidatura di Foucault alla cattedra del Collège de France: cfr. Didier Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 250-263, e 411-424.

sujet fini, la réitération de l'acte d'un moi fini, ou c'est à ce moment-là que le "je pense" kantien va prendre la valeur de fondement. Or quelle est la différence fondamentale entre le je pense kantien et le je pense cartésien? C'est que le "je pense" cartésien maintenait le primat de l'infini sur le fini.
Comme dit Descartes dans les *Méditations*, l'infini est premier par rapport au fini. Il le dit à propos du cogito et du "je pense" lui-même. L'opération du cogito n'est possible que sur fond d'infini. L'infini est premier par rapport au fini. Avec Kant, le "je pense", comment dire, enveloppe, se rabat – on verra que ces mots seront très importants pour Foucault – se replie sur sa propre finitude. Et c'est pourquoi le "je pense" kantien est tout différent du "je pense" cartésien, on l'a vu dans la première..., dans le premier trimestre, lorsque j'ai essayé de montrer que le "je pense" kantien renvoyait à la forme du temps. Et, renvoyant à la forme du temps, précisément, il se posait comme l'acte d'un moi fini.
En d'autres termes, la promotion de la finitude est l'acte de la pensée dite moderne à la fin du XVIIIème et au début du XIXème. Bien plus, dans le détail, vous verrez que, si vous lisez Kant, que le rapport de l'entendement infini et de l'entendement fini se renverse, puisque l'entendement fini n'est plus un dérivé de l'entendement infini, mais c'est juste l'inverse. C'est l'entendement infini qui est une différentielle de l'entendement fini, qui est une dérivée de l'entendement fini. Peu importe tout ça. Vous voyez donc que, en philosophie, je crois que ça a été souvent dit, bien que ce soit dit d'une manière particulièrement brillante et convaincante par Vuillemin, ça a été assez souvent dit que la pensée moderne, telle qu'elle se forme au XIXème siècle, se définit par cette promotion de la finitude au point que la finitude devient constituante. Et c'est vrai que tout le XIXème siècle commencera à mettre en question l'infini, non seulement au niveau de Dieu, mais au niveau de tous les ordres d'infinité. Notamment vers la fin du XIXème siècle, mais c'est préparé par toute l'histoire des mathématiques durant le XIXème, je ne cite qu'un cas très typique, arracher le calcul infinitésimal, dit infinitésimal, arracher le calcul différentiel à toute hypothèse d'infini et en faire une méthode de la finitude. Toutes les notions de..., toutes les notions qui sont courantes dans les mathématiques du XVIIème siècle, "tendre vers", "tendre vers... à l'infini", "se rapprocher d'une limite", "tendre vers", "limite", "infiniment petit", sont conjurées et, bien plus, un mathématicien du XIXème siècle appellera ça "l'hypothèse gothique" – il dira «l'hypothèse gothique de l'infiniment petit»[604]. En d'autres termes, il y a une réinterprétation finitiste du calcul infinitésimal. Bon, ça, c'est un exemple entre autres. Mais c'est une espèce de conversion au fini, c'est le fini qui est constituant. C'est le moi fini qui est constituant. C'est un changement fondamental. Bien.
Donc, l'interprétation ordinaire consiste à nous dire: l'homme prend conscience de sa propre finitude. L'homme prend conscience de sa propre finitude, bien sûr il y a des raisons pour lesquelles c'est à ce moment-là qu'il prend conscience de sa propre finitude. Mais vous sentez, bien sûr ça veut dire quoi ça? Alors avant il se croyait infini? On a vu que non. Mais il pensait à partir de Dieu, c'est-à-dire il pensait à partir de l'infini.

Or, est-ce que Foucault reprend cette interprétation? Il en reprend le résultat: substitution du point de vu fini à l'ordre de l'infini. Il en reprend le résultat. Ce qui m'intéresse c'est la très grande nouveauté si l'on considère le détail de ce qu'il dit dans *Les Mots et les choses*, car il ne dit pas du tout: au XIXème l'homme prend conscience de sa finitude.
Qu'est-ce qu'il nous dit? Il nous dit: au XIXème... Je voudrais que vous ayez l'impression que c'est une très petite différence et que, en même temps, c'est une différence décisive et que, en plus, ça engage toute sa méthode, on va voir pourquoi. Qu'est-ce qu'il dit? Donc, là, je parle de, à la lettre, ce que disent *Les Mots et les choses*. Il dit ceci: au XIXème siècle l'homme – sous-entendu les forces composantes dans l'homme – entre en rapport avec des forces qui ne sont pas les siennes, entrent en

604François-Joseph Servois, *Essai sur un nouveau mode d'exposition des principes du calcul différentiel*, P. Blachier-Belle, Nismes 1814, p. 56; poi, col titolo *Philosophie mathématique, ecc.*, in "Annales de mathématiques pures et appliquées", Volume 5, P. Blachier-Belle, Nismes 1815, p. 146: «Si l'on admet la gothique hypothese: le rapport dx/dy est *rigoreusement* égal à celui de l'ordonnée de la sous-tangente...».

rapport avec des forces du dehors qui, au lieu d'être l'élévation à l'infini, sont des forces de finitude[605]. Les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces extérieures de finitude[606].
C'est le second type de forces du dehors. Vous voyez, il ne dit pas, encore une fois, l'homme prend conscience en lui de forces qui seraient des forces de finitude et de sa propre finitude. Il dit: les forces dans l'homme rencontrent des forces de finitude. Et c'est dans un second moment – il y a donc deux moments – et c'est dans un second moment que l'homme s'approprie ces forces de finitude et les découvre comme sa propre finitude. C'est-à-dire, il décompose en deux moments la thèse originaire. Et ça me paraît typique de la manière dont il procède. Ça on verra pourquoi. Mais d'abord il faut bien voir ce point: toute l'originalité de *Les mots et les choses*, sur ce point, la différence entre l'âge classique et le XIXème siècle, repose sur ceci: les deux moments que Foucault distingue. Premier moment: les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces extérieures de finitude qui ne sont pas les siennes. Deuxième moment: il fait siennes ces forces.
Vous voyez les deux moments? Là il faut – parce que le texte est..., il y a un texte formel... Que son analyse du XIXème siècle distingue deux moments, il n'y a pas de problème, il y a bien deux moments perpétuellement distingués.
Mais, à la fin, quand il ramasse son analyse, quand il résume son analyse, pages 380-381: «On suppose» – je lis lentement et je commente en même temps, «on suppose qu'on a étendu l'historicité découverte en l'homme aux objets qu'il avait fabriqués, au langage qu'il parlait et, et plus loin encore à la vie»: vous voyez, là il s'en prend explicitement à l'interprétation courante: l'homme prendrait conscience de sa finitude et l'étendrait, et l'appliquerait au langage, à la vie et à la production. «On suppose qu'on a étendu l'historicité d'abord découverte en l'homme aux objets qu'il avait fabriqués, au langage qu'il parlait et, et plus loin encore à la vie. L'étude des économies,

605Cfr. MC, p. 268: «Les "richesses", au lieu de se distribuer en un tableau et de constituer par là un système d'équivalence, s'organisent et s'accumulent en une chaîne temporelle: toute valeur se détermine non pas d'après les instruments qui permettent de l'analyser, mais d'après les conditions de production qui l'ont fait naître; et au-delà encore ces conditions sont déterminées par des quantités de travail appliquées à les produire».

606Deleuze fa riferimento alla seconda parte di MC: i testi dei Corsi consentono di dettagliare con più accuretezza una sorta di "histoire de la finitude" moderna, il cui primo passo è la coppia concettuale *rareté/finitude* in David Ricardo: «l'apparente générosité de la terre n'est due en fait qu'à son avarice croissante; et ce qui est premier, ce n'est pas le besoin et la représentation du besoin dans l'esprit des hommes, c'est purement et simplement une carence originaire. Le travail en effet – c'est-à-dire l'activité économique – n'est apparu dans l'histoire du monde que du jour où les hommes se sont trouvés trop nombreux pour pouvoir se nourrir des fruits spontanés de la terre» (MC, p. 268). Ne consegue che l'economia «désigne enfin dans le travail, et dans la dureté même de ce travail, le seul moyen de nier la carence fondamentale et de triompher un instant de la mort. La positivité de l'économie se loge dans ce creux anthropologique. L'homo oeconomicus, ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort. C'est un être fini...» (MC, p. 269). Ciò comporta conseguenze sul piano del governo dei viventi: «la nouvelle gouvernamentalité qui, au XVIIe siècle, avait cru pouvoir s'investir tout entière dans un projet exhaustive et unitaire de police, se trouve maintenant dan sune situation telle que, d'une part, elle debra se référer à un domaine de naturalité qui est l'économie. Elle aura à gérer des populations. Elle aura aussi à organiser un système juridique de respect des libertés. Elle aura enfin à se donner un instrument d'intervention direct, mais négatif qui va être la police. [...] Nous avons donc l'économie, la gestion de la population, le droit avec l'appareil judiciaire, [le] respect des libertés, un appareil policier, un appareil diplomatique, un appareil militaire. [...] Société, économie, population, sécurité, liberté: ce sont les éléments de la nouvelle gouvernamentalité» (STP, lezione del 5 aprile 1978, p. 362). Da cui la constatazione che «Ni le marché, par conséquent, en lui même, dans sa mécanique propre, ni le *Tableau* scientifique de Quesnay, ni la notion juridique de contrat ne peuvent définir, délimiter en quoi et comment les hommes économiques qui peuplent le champ de la souve raineté seront gouvernables [...]. Ces individus qui sont bien toujours des sujets de droit, qui sont bien aussi des acteurs économiques [...] ne sont gouvernables que dans la mesure où on va pouvoir définir un nouvel ensemble qui les enveloppera, à la fois à titre de sujets de droit et à titre d'acteurs économiques, mais qui fera apparaître non pas simplement la liaison ou la combinaison de ces deux éléments, mais toute une série d'autres éléments par rapport auxquels l'aspect sujet de droit ou l'aspect sujet économique constitueront des aspects, des aspects partiels, intégrables dans la mesure même où ils font partie d'un ensemble complexe. Et c'est ce nouvel ensemble qui est, je crois, caractéristique de l'art libéral de gouverner» (NBP, lezione del 4 aprile 1979, pp. 298-299).

l'histoire des littératures et des grammaires, en fin de compte l'évolution du vivant ne seraient rien que l'effet de diffusion, sur des plages de la connaissance, d'une historicité découverte d'abord en l'homme»: voilà l'interprétation courante. Et, là, il fait son tour, il fait sa volte-face comme il aime tant les faire: «C'est en réalité le contraire qui s'est passé» – ça le point est très intéressant, dans *Les Mots et les choses*, «C'est en réalité le contraire qui s'est passé. Les choses ont d'abord reçu une historicité propre qui les a libérées de cet espace continu qui leur imposait la même chronologie qu'aux hommes». L'espace continu, qui est ce qu'on appelle l'élevable à l'infini. Les choses ont d'abord reçu une historicité propre qui les a libérées de l'espace continu du XVIIème siècle, c'est-à-dire de cet espace sériel. «Si bien que l'homme s'est trouvé comme dépossédé»[607] – il veut dire: l'histoire n'est pas arrivée par l'homme, elle est d'abord arrivée aux choses. Les choses produites par l'homme, les mots prononcés par l'homme, la vie, c'est ça qui a été historique avant que l'homme se découvre lui-même comme historique. Si le XIXème siècle est la découverte de l'histoire, l'histoire a été d'abord découverte hors de l'homme avant de l'être dans l'homme.
Et ensuite? «Mais alors, l'homme» – à ce premier moment, l'homme découvre l'histoire comme l'histoire des choses, comme l'histoire de la vie, comme l'histoire du langage, mais, alors, dit Foucault, «mais alors, l'homme n'est pas lui-même historique. Le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même, le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même, il ne se constitue comme sujet d'histoire que par la superposition de l'histoire des êtres, de l'histoire des choses, de l'histoire des mots, il est soumis à leurs purs événements. Mais aussitôt...» – c'est là que commence le second temps, «mais aussitôt ce rapport de simple passivité se renverse: car ce qui parle dans le langage, ce qui travaille et consomme dans l'économie, ce qui vit dans la vie humaine, c'est l'homme lui-même; et à ce titre, il a droit lui aussi à un devenir tout aussi positif que celui des êtres et des choses, non moins autonome, – et peut-être plus fondamental: n'est-ce pas une historicité propre à l'homme et inscrite profondément dans son être qui lui permet de s'adapter...?»[608].
En d'autres termes voyez, là, les deux moments et explicitement marqués. Premier moment: l'homme entre en rapport, c'est-à-dire les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces qui affectent non pas l'homme lui-même, mais qui affectent les choses, les mots, les vivants, donc avec des forces du dehors. Deuxième moment: l'homme s'approprie, l'homme s'approprie cette finitude.
Premier moment: l'homme entre en rapport avec des forces extérieures de finitude. Deuxième moment: l'homme s'approprie cette finitude.

Alors pourquoi ce détour? Quel est l'intérêt de ce détour? On va voir que ça va être essentiel, ce détour. Je laisse de côté la question: est-ce que c'est vrai historiquement?
Alors résumons la thèse de Foucault. Qu'est-ce que c'est que ces forces de finitude? Qu'est-ce que c'est que ces forces de finitude? Foucault nous dit: c'est vie, travail, langage. Voilà les forces, alors, là, peut-être qu'on comprend mieux, ce sont les trois forces qui vont, comment dire, détrôner l'infini: triple racine de la finitude. La triple racine, ce n'est pas l'homme qui est racine de la finitude, c'est les forces qu'il affronte et qu'il rencontre: forces de la vie, forces du langage et du travail, c'est ça qui va détrôner les ordres d'infini. Et pourquoi est-ce qu'au XVIIème siècle il n'y avait pas de biologie? Parce que le XVIIème siècle ne pouvait pas reconnaître la vie, parce que la vie est une force finie. Donc, elle n'entrait pas dans le schéma "réalité = perfection". Elle est d'autant plus réelle, et toute sa puissance vient de sa finitude, comme dira encore Bergson bien plus tard: l'élan

607Deleuze si arresta all'inizio del passo che sta commentando: «Si bien que l'homme s'est trouvé comme dépossédé de ce qui constituait les contenus les plus manifestes de son Histoire: la nature ne lui parle plus de la création ou de la fin du monde, de sa dépendance ou de son prochain jugement; elle ne parle plus que d'un temps naturel; ses richesses ne lui indiquent plus l'ancienneté ou le retour prochain d'un âge d'or; elles ne parlent plus que des conditions de la production qui se modifient dans l'Histoire; le langage ne porte plus les marques d'avant Babel ou des premiers cris qui ont pu retentir dans la forêt; il porte les armes de sa propre filiation. L'être humain n'a plus d'histoire: ou plutôt, puisqu'il parle, travaille et vit, il se trouve, en son être propre, tout enchevêtré à des histoires qui ne lui sont ni subordonnées ni homogènes» (MC, p. 380).
608MC, p. 381.

vital est fini[609]. Finitude de l'élan vital. Finitude de la puissance de vie. Finitude du langage. Finitude du travail. Si bien que le travail n'est pas du tout considéré à ce niveau-là comme une puissance de l'homme, c'est une force à laquelle l'homme se confronte exactement comme lorsque le physicien parle du travail. Le travail d'une force. C'est en rencontrant, donc, les trois figures de la finitude, les trois forces de finitude que tout va changer. C'est-à-dire que va s'opérer la mutation. Que ce qui va être comme renversé c'est la force d'élévation à l'infini. Les deux moments, qu'est-ce que ce sera? Ben on voit bien: la biologie remplace l'histoire naturelle, ça veut dire quoi? Ça veut dire qu'à la série indéfinie des êtres vivants, va se substituer quoi?
L'idée que la vie est une force finie qui procède par une espèce de production comparable mais non alignable, qu'est-ce que ça veut dire? Il y aurait comme des plans, oui, des plans d'organisation de la vie. Par exemple les arthropodes et les vertébrés n'entrent plus dans une série alignable, où, à la limite on peut passer par ressemblance et différence d'un extrême à l'autre. Mais les arthropodes impliquent une espèce de plan de vie irréductible et hétérogène au plan de vie qui produit le vertébré. Il y aura donc comme des planifications hétérogènes, irréductibles les unes aux autres, qui marqueront chaque fois une poussée de la vie dans telle ou telle direction. C'est ce que la biologie du XIXème, et déjà à la fin du XVIIIème, dégagera sous le nom des embranchements. Et il y aura des embranchements irréductibles les uns aux autres. Donc découverte d'une force de finitude de la vie qui ne se laisse ni totaliser, ni aligner dans une série à l'indéfini.
En d'autres termes, il n'y a plus de sciences générales, c'est l'époque des sciences comparées. Par exemple pour le langage en même temps, il y aura des plans d'organisation du langage qui, chaque fois, actualisent une force finie qui est celle du langage, et qui marquent, comme des plans d'organisation, tel type de langues, tel autre type de langues. Ce qui implique quoi? C'est qu'on substitue à la racine telle qu'elle était étudiée au XVIIème siècle, on substitue l'étude des flexions. Et la philologie se présentera comme l'étude des flexions et les racines elles-mêmes seront subordonnées aux flexions.

De même le concept fondateur, si le concept fondateur de la philologie c'est la flexion, le concept fondateur de la biologie c'est l'organisation, les plans d'organisation. Et enfin le travail qui va fonder l'économie politique. Est-ce que ça veut dire que le travail était ignoré par l'analyse des richesses du XVIIème siècle? Bien sûr que non, le travail n'était pas ignoré, mais il n'était pas considéré comme unité de mesure irréductible. Le traitement du travail comme unité de mesure irréductible, ce sera l'acte créateur de l'économie politique. Et là Foucault, sans doute, retrouve des textes célèbres et très beaux de Marx, lorsque Marx pose la question: quand est-ce que commence l'économie politique? Et il dit: supposons qu'elle commence avec Adam Smith[610], et pourquoi est-ce qu'elle commence avec Adam Smith? C'est parce qu'Adam Smith découvre un travail qui n'est plus caractérisé ou qualifié comme tel ou tel, mais qui est le travail quelconque, le travail abstrait comme unité de mesure de toute production. Et il a beau jeu de dire: voyez encore les physiocrates au XVIIIème, ils dégagent déjà un concept très ferme, très sûr de travail, mais c'est encore un travail qualifié comme tel ou tel, à savoir le travail agricole. Mais le travail pur, le travail abstrait comme unité de mesure irréductible de la production, ça c'est l'acte de l'économie politique classique, ce qui faisait dire à Engels: Adam Smith c'est le Luther de l'économie politique, c'est le Luther de l'économie politique car, de même que Luther a dépassé la religion extérieure vers la religiosité, c'est-à-dire la religion subjective, dit Marx, Adam Smith a dépassé les richesses extérieures vers le travail subjectif, le travail pur qui n'est même plus qualifié comme tel ou tel par rapport à son objet[611]. Le travail

609Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 127: «Il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisée est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'oeuvre qu'elle tend à produire».

610Deleuze fa riferimento al terzo dei manoscritti che compongono i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: "Proprietà privata e lavoro".

611Friedrich Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, in "Deutschfranzösische Jahrbücher", Paris 1844, pp. 86 ss.

abstrait. Bon. Donc, dans toutes ces analyses de Foucault il s'agira de montrer – là je ne reprends pas non plus... – comment la biologie vient destituer et remplacer l'analyse des richesses, comment la philologie vient destituer et remplacer la grammaire générale et comment le langage vient destituer et remplacer... non, comment comment... enfin vous complétez de vous-mêmes.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: C'est ça. Et alors les deux moments c'est toujours: la force de finitude est d'abord rencontrée par l'homme hors de l'homme: premier moment. Deuxième moment: l'homme s'approprie, intériorise cette force de finitude et, par-là, constitue sa propre histoire. Qu'est-ce qui est important pour nous? Si vous voulez, voilà, oui, si j'essaie de donner un schéma comme ça, vous voyez... Je dirais, en simplifiant beaucoup. Prenons l'histoire naturelle, il y a toujours constitution d'un tableau, c'est-à-dire d'une série je dis presque élevable à l'infini, c'est-à-dire en droit que l'on peut poursuivre à l'infini, par laquelle on situe des êtres vivants par ressemblance et différence.

Bon, vous avez une espèce de schéma linéaire de la série. Au contraire, la finitude de la vie au XIXème siècle engendre une figure de la différenciation, à partir du noyau ou de l'élan fini de la vie, il va y avoir différenciation entre lignes hétérogènes[612]. A chaque ligne... Quatre grandes lignes, puisqu'il y a quatre grands embranchements, selon Cuvier et puis selon son successeur, selon [von Baer], quatre embranchements[613] où il y aura, d'un embranchement à l'autre, il y aura des analogies, mais il n'y aura aucune continuité, il y aura rupture. Comme si la vie s'engageait dans une voie, dans une autre voie, dans une autre voie... Et vous comprenez que, par exemple, une chose comme l'embryologie, notamment sous la forme d'une embryologie comparée, ce qu'elle a été dès le début avec Von Baer,[614] euh. Il traduit en embryologie les grandes idées de Cuvier sur les

612Il breve *detour* che Deleuze intraprende qui a proposito di Cuvier e von Baer non è solo a titolo di esempio: Deleuze sta cominciando a costruire un argomento anti-heideggeriano, nel quale l'episteme medico-biologica avrà il suo peso. Per il momento, si tenga presente questo passaggio di MC, laddove Foucault costruisce un sorprendente asse Sade-Cuvier: «Pour la première fois peut-être dans la culture occidentale, la vie échappe aux lois générales de l'être, tel qu'il se donne et s'analyse dans la représentation. De l'autre côté de toutes les choses qui sont en deçà même de celles qui peuvent être, les supportant pour les faire apparaître, et les détruisant sans cesse par la violence de la mort, la vie devient une force fondamentale, et qui s'oppose à l'être comme le mouvement à l'immobilité, le temps à l'espace, le vouloir secret à la manifestation visible. La vie est la racine de toute existence, et le non-vivant, la nature inerte, ne sont rien de plus que de la vie retombée; l'être pur et simple, c'est le non-être de la vie [...] : il n'y a d'être que parce qu'il y a vie [...]. L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des Etres, la mise à jour de cette force primitive à partir de quoi ils sont; elle fonctionne comme une ontologie sauvage, qui chercherait à dire l'être et le non-être indissociables de tous les êtres» (p. 291).

613I quattro *embranchements* nei quali si ripartiscono i viventi secondo Cuvier sono: *radiata*, *mollusca, articulata* e *vertebrata*.

614Karl Ernst von Baer (1792-1876), biologo russo (appartenente alla minoranza tedesca dell'attuale Estonia), formulò la "legge di Baer", secondo la quale un embrione presenta, nella fase iniziale, le caratteristiche più generali del gruppo cui appartiene, prima di manifestare quelle speciali; la specializzazione procede dunque dal più generale, per specializzarsi per differenziazioni, divergendo progressivamente dagli embrioni di altri animali: «plutôt qu'une différence de généralité, ce mouvement indique une différence de nature; plutôt qu'on ne découvre le plus général sous le moins général, on découvre de purs dynamismes spatio-temporels (le vécu de l'embryon) sous les caractères morphologiques, histologiques, anatomiques, physiologiques, etc, qui concernent les qualités et les parties constituées» (G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 277). Deleuze e Guattari, in *Mille plateaux*, cit., p. 311, riassumono così la Legge di Baer: «L'unité du plan, selon lui [Cuvier], ne peut être qu'une unité d'analogie, donc transcendante, qui ne se réalise qu'en se fragmentant dans des embranchements distincts, suivant des compositions hétérogènes, infranchissables, irréductibles. Baër ajoutera: suivant des types de développement et de différenciation non communicants. Le plan est un plan d'organisation caché, structure ou genèse». E ancora Deleuze, in *Différence et répétition*, pp. 321-322: «Ce n'est pas l'individu qui est une illusion par rapport au génie de l'espèce, c'est l'espèce qui est une illusion, il est vrai inévitable et bien fondée, par rapport aux jeux de l'individu et de l'individuation. La question n'est pas de savoir si l'individu, en fait, peut être séparé de son espèce et de ses parties. Il ne le peut pas. Mais cette "inséparabilité" même, et la vitesse d'apparition de l'espèce et des parties, ne témoignent-elles pas du primat en droit de l'individuation sur la différenciation? Ce qui est au-dessus de l'espèce, ce qui précède en droit l'espèce, c'est l'individu. Et l'embryon, c'est l'individu comme tel, directement pris dans le champ de son individuation». Una possibile fonte di Deleuze (citato in *Mille plateaux*) è Georges Canguilhem, Georges Lapassade,

embranchements... consiste à montrer quoi? Que l'embryologie, le développement de l'embryon va se faire, suivant les espèces et les genres auxquels il appartient, va se faire sur la voie de tel ou tel embranchement. Quatre embranchements principaux qui vont être comme quatre plans de vie et vous ne pouvez pas aligner les vivants dans une série linéaire, dans une série linéaire que vous pouvez poursuivre à l'infini. Alors, je dis, vous voyez où je veux en venir, là, mais je suis fatigué, alors je ne sais pas, j'ai l'impression que ça tourne pas très clair, tout ça: vous me direz si... je vais tout de suite à la solution. Vous voyez la réponse: les forces composantes dans l'homme, dans la formation historique XIXème, les forces composantes dans l'homme n'entrent plus en rapport avec des forces d'élévation à l'infini, mais avec la triple force ou les trois forces de finitude. Vie, travail au sens physique, travail abstrait... Vie, travail, langage.
Dès lors, ces forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces de finitude, qu'est-ce qu'elles vont composer? A ce moment-là elles composent l'homme, elles composent la forme-Homme. Et c'est le XIXème siècle qui est précisément l'âge de cette forme, c'est-à-dire que c'est au XIXème siècle que la forme-Homme est composée. Oui, j'ai l'impression que... j'y arrive plus. Euh, c'est clair un peu ou pas du tout? J'y arrive pas... Bon. Peut-être que je reprendrai la prochaine fois.
Alors achevons, essayons d'aller un peu en avant, parce que c'est tout simple ensuite. Qu'est-ce qui vous dit? Qu'est-ce qui nous dit que les forces composantes dans l'homme... Il faut que vous acceptiez cette manière de poser le problème. C'est pour ça que j'insistais tellement au début sur mon exposé abstrait, si vous ne vous donnez pas l'idée de forces composantes dans l'homme qui entrent en rapport avec des forces du dehors, tout ça perd son sens.
Je dis juste: qu'est-ce qui nous dit que, les forces composantes dans l'homme, ça reste des forces composantes dans l'homme? Est-ce qu'elles entrent en rapport avec de nouvelles forces ou pas? L'histoire de l'homme consiste en ceci que les forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec des forces. Est-ce que nous sommes à l'âge où les forces composantes dans l'homme affrontent et entrent en rapport et s'enlacent avec des forces du dehors d'un nouveau type? Bon, je vais dire une chose très simple. Par exemple, lorsque les forces de l'homme affrontent et s'enlacent avec des forces finies de la vie... qu'est-ce que c'est les forces finies de la vie? On peut le dire ou essayer de le dire scientifiquement, c'est, entre autre, et principalement la force du carbone. Le succès de la vie, c'est le succès du carbone et des composés carbonés.

Pourquoi est-ce que le carbone a eu tellement de succès dans l'univers? Pourquoi est-ce que la vie s'est faite avec du carbone? Là ça prend un rôle concret, ben oui, ça prend un côté très concret. L'homme a épousé le carbone. Vous me direz: non, parce qu'il n'y aurait pas eu de carbone, il y aurait pas eu de vie, il n'y aurait pas eu d'homme. C'est pas ça. C'est pas ça. Vous voyez: l'homme en tant que forme composée, il est en rapport avec une force de finitude: le carbone. Quelle nouvelle force... je dis n'importe quoi, là, hein. Quelle nouvelle force l'homme affronte-t-il? C'est bien connu, c'est bien connu, dès que vous touchez un ordinateur...
Parlons d'ordinateurs puisque tout le monde en parle, pourquoi qu'on n'en parlerait pas? Hein? Eh ben, oui, quand vous touchez un ordinateur, les forces composantes en vous, mais entrent en rapport avec... vous avez pas besoin de le savoir, avec une force d'un tout nouveau type, c'est pas le carbone, c'est le silicium. Vous me direz: la belle affaire! Eh oui. C'est le silicium[615] qui relaie le carbone, avec les machines dites, justement, tiens!, merveille! Avec les machines dites de "troisième espèce". Car les machines de première espèce renvoient à l'âge classique, du type poulie etc. horlogerie, mécanisme d'horlogerie; les machines de seconde espèce dites "énergétiques" renvoient au XIXème siècle, machine à vapeur. Et l'on nous dit aujourd'hui c'est l'âge des troisièmes

Jean Piquerol, Jacques Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, PUF, Paris 1962.

615Deleuze parla del silicio a partire dalla voce "Silicium" di Jacques Dunoguès e Michel Pouchard, nell'*Encyclopædia Universalis*.

machines, les machines de type trois, les machines informatiques, à calculer... etc. etc.
Toujours des forces composantes dans l'homme entrent en rapport avec un nouveau type de forces, qu'est-ce qui sera composé? Ce ne sera plus Dieu et ce ne sera plus l'homme. C'est pas de notre faute, il n'y a rien de mal à dire ça. C'est la mort de l'homme. Evidemment, c'est la mort de l'homme au profit d'un autre composé. Il y a changement de forme. Et aujourd'hui, même les livres les plus... on nous parle de quoi? On nous parle, non plus de l'homme comme sujet, mais le sujet c'est, ou le composé c'est, le système dit "homme-machine". Le système homme-machine, bon, c'est autre chose. La forme homme-machine, c'est autre chose. La machine énergétique ne formait pas avec l'homme un système homme-machine. Ce qui forme avec l'homme un système homme-machine c'est une machine de troisième espèce, nos machines, les machines de notre âge, l'âge du silicium[616]. Bien.
Bon, alors, ça veut dire quoi? Vous comprenez, personne ne s'indigne de la proposition "Dieu est mort". Personne ne s'indigne parce que tout le monde y est fait, quoi, même on peut très bien sauver Dieu et dire que le fait que la mort soit en Dieu est précisément la raison pour laquelle Dieu surpasse sa propre mort, ça c'est tout simple. Personne ne s'indigne. Dieu est mort, Dieu est mort, ça veut dire quoi? Ça veut dire: l'homme a pris la place de Dieu. C'est très connu, ça. C'est une histoire très connue. Elle fut effectuée du point de vue de la pensée par Feuerbach, c'est Feuerbach qui met l'homme à la place de Dieu, qui dit: ce n'est pas Dieu qui est originaire et l'homme qui est dérivé, c'est l'homme qui est originaire et Dieu qui est dérivé. Dieu est un renversement de l'homme. Dire «Dieu est mort» et mettre l'homme à la place de Dieu, c'est le renversement du renversement. Voyez un livre admirable de Feuerbach qui s'appelle *L'essence du christianisme*. Feuerbach est, comme on dit, un hégélien de gauche, un des plus grands philosophes de la gauche hégélienne. Bien. Donc le remplacement de Dieu par l'homme, c'est, comment dirai-je, c'est vraiment une... c'est devenu une vraie... comment dire... enfin, vous voyez, un truc qui va de soi.
Et il arrive souvent que l'on en fasse crédit ou débit à Nietzsche, en disant: Nietzsche? Ah oui, c'est le penseur de la mort de Dieu! Rien du tout! Vous savez: rien du tout! Pour une raison très simple, c'est que au moment où Nietzsche écrit, mais, la mort de Dieu, c'est déjà une espèce de lapalissade, ça traîne partout. Alors, vous pensez, un penseur comme Nietzsche qui irait reprendre un truc qui aurait déjà été dit mille fois... Il n'y a même pas besoin de l'écrire, Feuerbach l'a dit, l'a redit, tout ça. Nietzsche, mais à la lettre, si vous voulez un peu comprendre Nietzsche, ça éclate dans les textes de Nietzsche, la mort de Dieu, c'est absolument pas son affaire. C'est pas son affaire et dans tous les textes de Nietzsche où il parle très souvent de la mort de dieu, c'est en trouvant ça extrêmement drôle. C'est des textes de grand comique de Nietzsche, qui a une puissance comique énorme. Ça le fait rire! Et ça le fait rire uniquement... pas du tout parce que dieu meurt, ça c'est une chose très triste, mais ça le fait rire parce que c'est un truc qui a tellement été dit à son époque que s'il éprouve le besoin de le redire, c'est, comme il le dit lui-même, pour y ajouter quelques versions inédites.
Alors il va inventer des versions, il donne sept ou huit versions, euh, si on a fini euh... ce que je voudrais dire sur Foucault à temps, euh... je verrais, on verrait de plus près cette année les rapprochements possibles de Foucault avec Nietzsche et, là, on envisagerait cette question de la mort de Dieu chez Nietzsche où il donne des versions, il invente des versions. C'est très bien: Dieu meurt, mais comment Dieu meurt-il? Alors il va dire: cette version-là, une autre version, une autre version... elles sont toutes parfaites les versions que Nietzsche propose. Donc on peut dire qu'il apporte du nouveau sur le comique des versions. Il fait rire et, Nietzsche, c'est celui qui, pas du tout annonce la mort de Dieu, elle est déjà annoncée, c'est une très vieille nouvelle, vous savez, une très vieille nouvelle, euh... il n'y aurait pas de quoi, pas de quoi... oui. C'est celui qui varie à l'infini les versions de la mort de Dieu. Bon, mais alors, ce qui est très important chez Nietzsche, c'est que,

616In *Mille plateaux*, cit., Deleuze e Guattari scrivono: «L'agencement vital, l'agencement-vie, est *théoriquement ou logiquement* possible avec toutes sortes de molécules, par exemple le silicium. Mais il se trouve que cet agencement n'est pas *machiniquement* possible avec le silicium: la machine abstraite ne le laisse pas passer, parce qu'il ne distribue pas les zones de voisinage qui construisent le plan de consistance» (p. 350).

avant lui, ceci, la mort de Dieu était l'annonce que l'homme prenait la place de Dieu. C'est ça que Nietzsche renverse. Ce qui intéresse Nietzsche, c'est pas la mort de dieu, c'est la mort de son successeur, c'est la mort de l'homme.
Pourquoi? Parce que l'idée de Nietzsche, elle a été développée admirablement par Klossowski dans son livre sur *Nietzsche et le cercle vicieux*,[617] c'est que Dieu est le garant de l'identité et que, si Dieu meurt, il n'y a plus de garant de l'identité, c'est-à-dire l'homme ne peut plus être identifié[618]. Donc la mort de Dieu contient déjà, comme par avance, la mort de son successeur, la mort de l'homme[619]. Et, là où Nietzsche est nouveau, c'est exactement la même histoire, si vous voulez, que dans l'histoire, dans la discipline historique, au niveau de Marx.

Les historiens bourgeois du XIXème siècle, c'est eux qui inventent la notion de classe[620], mais, bizarrement, ils stoppent les classes à un certain moment. Toute l'histoire du XIXème siècle est construite sur la lutte entre deux classes: aristocratie et bourgeoisie. Chez des auteurs qui n'ont rien de révolutionnaire, du type Guizot. Guizot fait toute une histoire de la lutte des classes. Lorsqu'on dit aussi que la lutte des classes c'est une idée des marxistes, c'est absolument faux. C'est une idée des historiens bourgeois du XIXème siècle. Toute la révolution française au XIXème siècle est interprétée comme la victoire de la classe bourgeoise sur la classe aristocratique. Simplement, quand ils arrivent à la classe bourgeoise, ils estiment qu'elle est l'universel, qu'elle est la classe universelle.
C'est la classe des droits de l'homme, donc c'est la classe de l'universel, donc il n'y a pas d'autre classe, donc ils se trouvent... la bourgeoisie, les bourgeois se trouvent devant ces êtres bizarres qui disent: nous sommes une classe, qui prennent une position de classe, à savoir les prolétaires. Et les grandes discussions, là, les discussions importantes au XIXème, c'est: est-ce que l'on peut considérer les ouvriers comme une classe? Guizot veut bien que la bourgeoisie soit une classe et qu'il y ait lutte de classes par quoi la bourgeoisie triomphe de l'aristocratie, il ne veut pas qu'il y ait une classe ouvrière. Et vous voyez pourquoi il bloque: c'est pas seulement en fonction de ses propres intérêts qu'il bloque les classes là, il bloque les classes à cet endroit parce que la bourgeoisie est porteuse de l'universel. Comment y aurait-il une classe après, ou au-delà ou en- dessous? Bien.

617Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969. Il libro di Klossowski è dedicato a Gilles Deleuze, che a sua volta, assieme a Guattari, cita più volte Klossowski in *L'Anti-Edipo*: difficile sottostimare la reciproca influenza che Deleuze e Klossowski hanno esercitato l'uno sull'altro.

618Deleuze sta accennando agli studi di Klossowski nel quadro di una "antropologia delle forze costitutive" dell'uomo. In questa luce, si veda questo passo di Klossowski, che descrive bene il corpo stesso come luogo in cui, dopo la "morte dell'uomo", l'identità si costituisce in modo agonico: «Il corpo non è più considerato *proprietà dell'io*, bensì luogo degli impulsi e del loro incontro; prodotto degli impulsi, il corpo diviene *fortuito*, è tanto reversibile quanto irreversibile perché la sua storia si identifica con quella degli impulsi. [...] Ma non per questo Nietzsche abbandona la *coesione*; egli lotta a un tempo con gli impulsi che vanno e vengono, e per una *coesione nuova* del pensiero con il corpo in quanto pensiero *corporante*» (P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981, pp. 60-61).

619Come afferma Foucault in *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DEI n. 84, p. 1022: «Usage de l'histoire: la dissociation systématique de notre identité. Car cette identité, bien faible pourtant, que nous essayons d'assurer et d'assembler sous un masque, n'est elle-même qu'une parodie: le pluriel l'habite, des âmes innombrables s'y disputent; les systèmes s'entrecroisent et se dominent les uns les autres. [...] L'histoire, généalogiquement dirigée, n'a pas pour fin de retrouver les racines de notre identité, mais de s'acharner au contraire à la dissiper; elle n'entreprend pas de repérer le foyer unique d'où nous venons, cette première partie où les métaphysiciens nous promettent que nous ferons retour; elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent».

620Cfr. lettera di Karl Marx a Joseph Weydemeyer del 5 marzo 1852, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere Complete*, vol. 38: *Lettere 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma, 1991: «Per quanto mi riguarda, non a me compete il merito di aver scoperto l'esistenza delle classi nella società moderna e la loro lotta reciproca. Molto tempo prima di me, storiografi borghesi hanno descritto lo sviluppo storico di questa lotta delle classi ed economisti borghesi la loro anatomia economica. Ciò che io ho fatto di nuovo è stato: 1. dimostrare che l'esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione; 2. che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3. che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi».

Et qu'est-ce que fait non seulement Marx, mais tout le mouvement socialiste au XIXème? C'est montrer que la lutte des classes ne s'arrête pas avec la bourgeoisie, qu'il y a une troisième classe. Que le prolétariat est une classe. Et, bien plus, que c'est elle – et la même histoire recommence – d'une certaine manière, que c'est elle, la classe ouvrière ou le prolétariat, qui porte l'universel. Ça va si loin que, dans les textes de Marx romantique[621], les textes de la période romantique de Marx, vous avez perpétuellement le thème: qui est homme, et rien qu'homme? Et la réponse de Marx, c'est, c'est forcément le prolétaire parce qu'il n'a ni famille ni patrie, il est aliéné etc. etc. Il n'a donc aucune qualité, il est soumis au travail abstrait, à la loi du travail abstrait, il est homme et rien qu'homme. Par là-même il est porteur d'universel.

Vous voyez: tout le problème c'est bien, après la bourgeoisie, pointe un troisième sujet, une troisième position de classe. Je dirais: c'est la même chose dans l'histoire: la mort de Dieu, la mort de l'homme. Pour Feuerbach, les changements de formes s'arrêtent avec l'homme, l'homme est porteur de l'universel. Donc, dans une lutte qui est celle de l'histoire elle-même, l'homme remplace Dieu. Et puis voilà. Chez Nietzsche, vous avez la protestation, un équivalent de la protestation marxiste, mais en un tout autre sens, je ne veux pas dire du tout que ce soit la même chose. Lui il dit: mais pas du tout! Bien plus: la mort de Dieu, c'est pas très grave parce que..., c'est pas très important parce que, lorsque l'homme prend la place de dieu, ben, finalement, ça revient tout à fait au même et, en fait, la mort de Dieu contenait déjà la mort de l'homme parce qu'il n'y a plus d'identité ou d'identification possible lorsque dieu est mort. Alors qu'est-ce qui se passe? Bon, vers un nouvel âge, âge du surhomme, ça veut dire quoi? Ça ne veut pas dire des choses extraordinaires. Ça veut dire: les forces composantes dans l'homme affrontent ou vont affronter des forces du dehors d'une autre nature.
Et cette confrontation, cet affrontement composera une forme nouvelle qui ne sera plus ni celle de Dieu, ni celle de l'homme. Alors qu'est-ce que ce sera? Qu'est-ce qui se passe à ce troisième niveau? Qu'est-ce que c'est que ces forces? On avait vu que, pour l'âge classique, c'était: forces de l'infini. Pour le XIXème: forces de la finitude. Qu'est-ce qu'il y a d'autre que l'infini et le fini? On a l'impression d'avoir épuisé, là, comme avec aristocratie-bourgeoisie, qu'il n'y a rien d'autre... Après l'homme, il y a... ou bien le néant ou bien: il faut que l'homme dure. Nietzsche, lui... il y a une espèce de pari chez Nietzsche. Non, il pense qu'il peut y avoir d'autres formes.
Alors est-ce qu'il va nous dire quelque chose sur ces autres formes, sur qu'est-ce que c'est ce surhomme? "Surhomme" c'est, pour le moment, un nom vide pour désigner l'autre forme. Qu'est-ce que c'est que ces forces qui ne sont ni celles de l'élévation à l'infini, ni celles de la finitude? Qu'est-ce que c'est? Qui dépasseraient des forces qui ne répondraient plus à la dualité fini-infini? On ne pourrait même plus dire si c'est fini ou si c'est infini, parce que ce serait d'une autre nature encore. Sentez que la physique n'a pas cessé aussi de chercher de ce côté-là, quand tout à l'heure j'invoquais le silicium. C'est très curieux comme ça retentit avec l'évolution des sciences, hein, toutes les tentatives pour constituer une espèce de fini illimité. Je mélange tout: l'éternel retour, qu'est-ce que c'est chez Nietzsche? C'est une manière de dire quelque chose qui n'est plus ni fini ni infini.
Bon, cette troisième forme ce serait donc "surhomme". Mais ça voudrait dire quoi? Je reviens à Foucault: les forces composantes dans l'homme s'unissent à des forces du dehors d'un nouveau type, d'un troisième type. Je peux mieux dire maintenant: les forces de l'âge classique, c'était des forces cumulable à l'infini, l'élévation à l'infini, des forces cumulables à l'infini. Les forces du XIXème c'est essentiellement des forces de diffraction, des forces de différenciation; différenciation des embranchements de la vie, différenciation des familles de langues, c'est pour ça que la science devenait une science comparée; différenciation des modes de production. Bien, les forces de finitude je crois, ce serait facile de développer ça, les forces de la finitude sont des forces de diffraction, les forces de divergence, de différenciation; les forces de l'infini sont les forces de

621 Deleuze fa di nuovo riferimento ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in particolare al terzo, dov'è sviluppato il tema dell'alienazione.

l'accumulation et de la sériation, de la mise en série. Qu'est-ce que c'est les nouvelles forces? Et comment, avec les forces composantes dans l'homme constitueraient-elles autre chose que l'homme? Bon, écoutez, on arrête là, parce que j'ai l'impression que ça ne va plus, que, depuis la récréation, là...

Capitolo 15. Cours du 11/03/1986[622]

[coupure] ... Assez dispersé. Je commence par, activité délicieuse, une autocritique. Parce que j'étais vraiment mécontent de la seconde partie de notre séance précédente. Alors qu'est-ce qui a fait tout d'un coup que ça n'allait plus? Evidemment, c'était pas votre faute, c'était la mienne. Remarquez, c'est le charme des cours: on croit tenir très bien quelque chose et puis ça ne passe pas, ça se défait. Tous ceux qui font des cours ont dû avoir cette expérience. Parfois, heureusement, c'est l'inverse. On croit ne pas tenir quelque chose et ça passe et ça se forme à mesure qu'on parle. C'est curieux, ça: mais enfin, moi, j'étais plutôt..., dans notre seconde partie de la dernière fois, j'étais plutôt sur la versant inverse.
Je croyais bien tenir et puis: rien du tout. Ça déraillait, ça déraillait. Alors je me suis dit: pourquoi? Quand même, pourquoi? Qu'est-ce qui s'est passé, dans cette seconde moitié? La première moitié, pour moi, allait. Là aussi le charme des cours – je vous le signale mais vous le savez tous – c'est que celui qui fait un cours n'a pas tout à fait le même point de vue que celui qui l'écoute. Au point que, dans la mesure où je fais un cours, ce qui est moment fort pour moi, pour beaucoup d'entre vous, peut très bien être, au contraire, un moment faible et inversement, ce qui sera moment fort pour vous, pour moi ce sera... Je crois que c'est ça qui rend l'activité du cours intéressante et pas du tout du même type qu'un livre et lire un livre. Mais, enfin, bon, je me disais: qu'est-ce qui s'est passé pour que je déraille comme ça et que je ne tienne plus mon fil?
Et je me suis dit que j'avais peut-être tenté..., que c'était peut-être ça qui m'avait perdu, j'avais tenté de systématiser quelque chose que Foucault n'avait pas voulu systématiser. Et que donc j'avais énormément durci les positions qui..., pour des raisons que je vais essayer de chercher, des positions qui étaient, chez Foucault, toutes en souplesse, toutes en évocation et que moi j'avais trop voulu en faire des concepts, des concepts très assignables et que, à ce moment-là, ça avait été un durcissement qui avait fait que je ne pouvais plus couvrir l'ensemble des textes auxquels je pensais. C'est-à-dire que, c'est pas d'avoir systématisé qui était mauvais, c'est d'avoir systématisé au moment où il ne fallait pas, sur les points où il ne fallait pas.
D'où, cette fois-ci, un certain nombre de choses tenaient dans ce que j'ai dit, il me semble, la dernière fois, enfin pour moi, ce sera à vous, après, de dire votre avis... Un certain nombre de choses tenaient et d'autres ne tenaient pas. Donc, là, je suis forcé de reprendre parce qu'on ne peut pas rester sur une telle bouillie comme celle de la dernière fois. Je suis forcé de reprendre en essayant de..., de mieux marquer là où on peut systématiser, là où, au contraire, il faut laisser des espèces de courants très fluides. C'est si fluide, même – à cet égard, pas toujours, mais sur le point où on en est – la pensée de Foucault est parfois si fluide, que, dans mon commentaire, j'ai parfois l'air de contredire la lettre même de Foucault. Par exemple Foucault parle de temps en temps de l'infini de la vie. Moi j'insiste au contraire beaucoup sur ceci que, dans la pensée de Foucault, la vie est une force de finitude. Je ne crois pas que ce soit grave, par exemple quand il parle de l'infini de la vie, c'est dans une phrase qui implique que, en vertu du contexte, on peut en un certain sens parler de l'infini de la vie, mais ça n'empêche pas que, dans sa force la plus fondamentale, la vie est finie, il y a une finitude de la vie. C'est donc tout ça qu'il faut, là où il y a simple expression souple, là où au contraire quand l'expression devient très catégorique, c'est tout ça qu'il faut, il me semble, distinguer. Et, la dernière fois, je ne me suis pas donné les moyens d'opérer cette distinction. Donc, encore une fois, la nécessité de reprendre certains points et d'être, ouais...

Or il y a une chose qui subsiste dans ce qu'on a fait la dernière fois. Ce qui subsiste c'est le problème général "rapport des forces aux formes". Et ce rapport se présente de la manière suivante:

622Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=462
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=463
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=464
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=465

les forces sont toujours un complexe, c'est-à-dire un ensemble de rapports de forces avec la force. Il y a toujours un rapport de forces au pluriel.
D'où notre première question, c'est: une formation historique étant donnée, les forces dans l'homme – ça je me suis expliqué là-dessus la dernière fois, ça vaut – les forces dans l'homme entrent nécessairement en rapport avec des forces du dehors.
Quelles forces? Voyez: dans toute formation historique assignable, les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces venues du dehors. Mais, suivant la formation, elles n'entrent pas en rapport avec les mêmes forces. Donc les forces de l'homme entreront en rapport tantôt avec telles forces, tantôt avec telles autres forces venues du dehors. Si bien que, pour chaque formation historique, j'ai comme première question: avec quelles forces venues du dehors les forces "dans" l'homme – je dis bien «les forces *dans* l'homme» et pas les «forces *de* l'homme» – les forces dans l'homme entrent-elles en rapport?
Deuxième question: une fois donné ce rapport de forces, quelle forme en découle? Quelle forme en découle? Dans certains cas, ce peut être la forme homme. Je dirais, à ce moment-là, que la forme-Homme découle du rapport des forces dans l'homme avec d'autres forces venues du dehors, pas n'importes lesquelles. Ce qui implique que, dans d'autres cas, c'est-à-dire sur d'autres formations, les forces dans l'homme entrent en rapport avec d'autres forces venues du dehors, mais le composé est une forme qui n'est pas celle de l'homme, qui n'est pas l'homme.

D'où, vous comprenez, d'après une telle méthode, il va de soi que la forme-Homme n'a pas toujours existé et n'existera pas toujours. La forme-Homme c'est le composé des forces dans l'homme avec des forces venues du dehors sur une certaine formation historique. Mais, sur d'autres formations historiques, la forme composée ne sera pas l'homme, ce sera autre chose. Et on en faisait l'expérience et, là, je résume, parce que ça tenait encore, on en faisait l'expérience déjà quand on se donnait la formation classique. La formation classique, à l'âge classique, considère des forces dans l'homme, mais ces forces dans l'homme entrent en rapport avec quelles autres forces venues du dehors? Je disais: elles entrent en rapport avec toutes les forces d'élévation à l'infini. Qu'est-ce que c'est que ça, une force d'élévation à l'infini? Concrètement ça veut dire quoi?
Peu importe où est cette force. Je dirais: peut-être c'est la force de la représentation. Et ce serait peut-être une définition possible de la représentation que de dire: représenter c'est se donner la possibilité d'élever à l'infini. Ce sera ça, la représentation. Au moins ce serait une définition, c'est difficile de définir la représentation. Il faut voir si ce ne serait pas une définition possible, une définition valable: se représenter c'est élever quelque chose à l'infini, ou saisir quelque chose que, dès lors, on se représente comme élevable à l'infini. Il n'y a pas une seule force d'élévation à l'infini, pourquoi? Parce qu'il y a des ordres d'infini. On l'a vu la dernière fois, il y a un infini par soi-même, par exemple, qui ne peut pas être confondu avec quelque chose qui est seulement infini par sa cause. Il y a un infiniment grand, mais il y a aussi un infiniment petit, il y a des ordres d'infinitude. Ces ordres d'infinitude ne sont pas quelconques, ils sont hiérarchisés.
Pourquoi? Puisqu'ils tendent vers l'infini le plus parfait, c'est-à-dire l'infini par soi-même. Et je disais: si vous essayez de définir la pensée du XVIIème siècle, il me semble que c'est ça. La pensée du XVIIème siècle, c'est une pensée qui fondamentalement pense l'infini et les ordres d'infini. Et le problème de l'homme au XVIIème siècle, c'est: l'homme est perdu dans les ordres d'infini. Ça éclatera avec Pascal. Et je vous disais: là, et en effet on va voir que dans la méthode de Foucault, c'est très important de rompre les fausses lignées... quelle que soit la grandeur de Pascal pour nous aujourd'hui, il n'y a aucune raison de faire de Pascal à certains auteurs contemporains, une lignée qui serait illégitime. L'angoisse pascalienne est une angoisse en rapport avec l'infini et les ordres d'infini. Où est l'homme dans tous ces ordres d'infini? Où trouver une place pour l'homme, si chaque fois qu'on assigne une place, cette place se dérobe au profit d'un infini? L'homme est décentré pour Pascal parce que, fondamentalement, il est pris dans des ordres d'infini, l'infiniment grand, l'infiniment petit.

Quand je dis: lorsque les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces d'élévation à l'infini, qui sont très différentes les unes des autres, très diverses, mais qui convergent toutes vers Dieu, la forme composée par cet ensemble de forces (forces dans l'homme et forces d'élévation à l'infini) c'est quoi? Ce n'est pas l'homme, c'est Dieu. La forme composée par cet ensemble de forces, c'est Dieu. D'où l'idée qu'à l'âge classique la forme-Homme n'a strictement aucune place, pour la simple raison que l'infini est toujours premier par rapport au fini. Elle a si peu de place que les forces dans l'homme ne se composent que pour composer autre chose que l'homme, puisqu'elles-mêmes entrent en rapport avec des forces qui l'élèvent à l'infini. Les forces dans l'homme, c'est l'entendement, la volonté et voilà que les philosophes du XVIIème siècle vont nous dire : oui, mais l'entendement humain est fini, si on l'élève à l'infini pour en dégager à l'infini, une fois dit que la perfection, c'est ce qui est élevable à l'infini, on a l'entendement divin qui, lui, est infini. Et l'entendement humain n'est qu'une limitation, l'entendement humain n'est qu'une limitation de l'entendement divin. D'où, à tous les niveaux de la pensée du XVIIème siècle, ce sera quoi? Et c'est peut-être là ce que je n'ai pas su faire la dernière fois, dégager finalement ce qui était le concept essentiel ou ce qui allait se révéler comme le concept essentiel.
Dire que les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces d'élévation à l'infini, c'est dire quoi? C'est dire que tout ce qui se présente va se développer, va se développer, va se déployer, va se déployer à l'infini et de manière continue. Le savoir du XVIIème siècle va constituer des tableaux. Tableaux dans lesquels vont prendre place..., tableaux continus, dans lesquels chaque chose, chaque être prendra sa place, dans une espèce de déploiement à l'infini. La pensée du XVIIème siècle serait fondamentalement une pensée du dépli, du déploiement, du développement.
D'où: l'analyse des richesses va se développer en une espèce de tableau, le tableau des richesses. L'analyse du vivant va se développer en une espèce de tableau des caractères organiques qui vont former une série continue, la série continue suivant laquelle chaque vivant prend sa place. Et la continuité de la série est un caractère fondamental parce que c'est son ordre d'infini à elle, c'est son ordre d'infinitude à elle. Et j'insiste là-dessus que peut-être, alors, dans toute l'œuvre de Foucault, nous buttons sur un mot que nous rencontrons constamment: l'idée ou l'hypothèse d'un dépli des choses et des êtres.

Déplier, développer. Le "dépli" c'est un mot qui revient constamment, constamment. Mais, là, au point où nous en sommes, vous voyez comment il s'inscrit dans la pensée du XVIIème siècle. La pensée classique déplie les choses et les êtres suivant des séries continues qui marquent l'ordre d'infinité propre aux créatures. Et on a souvent remarqué que, par exemple, l'histoire naturelle au XVIIème siècle ne se contente pas d'être systématique. Par "système" il faut entendre la répartition des identités et des différences dans le vivant. Qu'est-ce qui est identique? Qu'est-ce qui est différent etc.? Mais le système lui-même se développe en série et la série c'est quelque chose de différent qui consiste à ranger les vivants dans un ordre tel que, par petites différences, on passe de l'un à l'autre suivant un ordre de la continuité qui est un ordre de l'infinité de la créature, de l'infinitude de la créature.
Donc le thème que, dès lors, l'analyse des richesses, l'histoire naturelle, l'analyse du discours ou grammaire générale, procèdera par de tels tableaux continus, prolongeables à l'infini. La pensée du XVIIème siècle est une pensée du déploiement et du dépli. On déplie les choses et les êtres et, par-là, en dépliant les choses et les êtres, on forme la série continue des choses et des êtres. Voilà, je ne voudrais pas en dire plus parce que tout ce que j'ai dit la dernière fois à cet égard me paraît valoir et c'est cette notion de dépli qui me paraît fondamentale. Bien. Pourquoi? On ne sait pas encore pourquoi elle doit être fondamentale. Je constate simplement que, si l'idée du dépli apparaît lorsque Foucault analyse la pensée du XVIIème siècle, est-ce que c'est par hasard que le même mot apparaît dans de toutes autres occurrences et parcourt tout..., toute l'œuvre de Foucault?

Je passe alors à l'autre formation. Je dirais donc: les forces dans l'homme... La formule de l'âge

classique selon Foucault, ce serait: les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces d'infinitude et, dès lors, toutes ensemble elles composent quoi? Elles composent l'idée de Dieu et non pas la forme-Homme. Vous me direz: «mais comment est-ce qu'on peut dire que Dieu est composé»? C'est comme ça que je corrige en disant «l'idée de Dieu». Dieu sans doute est, comme le rappellent tous les auteurs du XVIIème siècle, Dieu est unité insondable. Mais justement, unité insondable, ça veut dire quoi? Ça n'empêche pas que son idée soit composée. Qu'est-ce qui compose l'idée de Dieu pour un auteur du XVIIème siècle? On sait la réponse: toutes les perfections élevables à l'infini. Tout ce qui est élevable à l'infini est rapportable à Dieu.
En d'autres termes Dieu est composé, ou plutôt l'idée de Dieu est composée «par toutes les formes, comme ils disent» – c'est une expression de Leibniz lui-même[623]: par toutes les formes absolument prises, c'est-à-dire indépendamment de leurs limites.
D'où problème pour le XVIIème siècle: c'est intéressant de savoir pourquoi quelque chose était un problème à une époque et, peut-être, ne l'est plus aujourd'hui. Problème pour le XVIIème siècle: est-ce que l'étendue est une propriété, est un attribut de Dieu? Bon. La réponse, elle est simple: ça dépend. Nécessairement ça dépend. Si vous pouvez extraire de l'étendue quelque chose d'infini, alors, oui, l'étendue est un attribut de Dieu. Si vous ne pouvez pas, c'est-à-dire si l'étendue est inséparable de sa limitation, si l'étendue ne jouit que d'ordres d'infinité inférieurs, par exemple l'indéfini, si elle ne jouit que d'ordres d'infinité inférieurs, elle ne peut pas être infinie par soi-même et, dès lors, elle n'est pas attribuable à Dieu. Si bien que ce serait stupide de dire: au XVIIème siècle certains auteurs attribuent l'étendue à Dieu et d'autres refusent d'attribuer l'étendue à Dieu. Ce qu'il faut dire c'est que, au XVIIème siècle, tous les auteurs qui pensent qu'il y a dans l'étendue quelque chose d'infini à proprement parler l'attribuent à Dieu, tous ceux qui pensent que l'étendue est inséparable de sa propre limitation, refusent l'attribution à Dieu. Descartes refusera l'attribution à Dieu[624], mais Malebranche et Spinoza, de deux manières très différentes, qui découvrent dans l'étendue quelque chose d'infini par soi, c'est-à-dire un infini du premier ordre, l'attribuent nécessairement à Dieu[625]. A ce moment-là il s'agit d'une étendue indivisible, infinie, qui, dès lors, fait partie des attributs de Dieu. Voilà. Qu'est-ce qui se passe? Vous m'interrompez, hein, s'il y a quelque chose qui ne va pas... une chose qui ne va pas?
Question: On peut avoir aussi une forme qui est la forme de l'homme?
Deleuze: Pas dans ce cas-là, dans une autre formation. Et avec d'autres forces.
Question: Quand on pense la force dans l'homme on doit aussi penser une forme de l'homme...

623Gottfried Wilhelm Leibniz, Lettera alla principessa Elisabeth, novembre 1678 (n. 187b), in *Sämliche schriften und briefe*, II-1, Akademie Verlag, Berlin 2006, pp. 660-666: «Or je soûtien que toutes formes simples sont compatibles entre elles. C'est une proposition dont je ne sçaurois bien donner la demonstration sans expliquer au long les fondemens de la characteristique. Mais si elle est accordée, il s'ensuit que la nature de Dieu, qui enferme toutes les formes simples absolument prises, est possible. Or nous avons prouvé cy dessus, que Dieu est, pourveu qu'il soit possible. Donc il existe. Ce qu'il falloit demonstrer» (p. 666).

624Descartes, *Principia philosophiae*, I, 53-54: «[53] *Cuiusque substantiae unum esse praecipuum attributum, ut mentis cogitatio, corporis extensio.* Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. [...] [54] *Quomodo claras et distinctas notiones habere possimus, substantiae cogitantis, et corporeae, item Dei*. Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, siue ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accurate distinguamus. Ut etiam habere possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et independentis, id est Dei».

625Spinoza, *Ethica,* I, prop. XIV, coroll. II: «Rem extensa, et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei»; Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la metaphysique & sur la religion*: «L'étenduë est une realité, et dans l'infiny toutes les realitez s'y trouvent. Dieu est donc étendu, aussi-bien que les corps; puis que Dieu possede toutes les realitez absoluës, ou toutes les perfections (VIII, 7); «L'immensité de Dieu, c'est la substance même répanduë par tout, & par tout toute entiere, remplissant tous les lieu sans extension locale. [...] Mais l'étenduë intelligible n'est que la substance de Dieu» (VIII, 8). Si tenga presente che per Spinoza l'estensione è attributo, per Malebranche sostanza.

Deleuze: Non.
Question: C'est ça que je ne comprends pas
Deleuze: Non, non. Sinon tout serait perdu. On a vu...
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Eh non! On ne présuppose pas! Si, on présuppose, parce que tout est mélangé, bien sûr on peut supposer... mais c'est pas ça ce qui compte. Ce qui compte c'est la différence de nature entre le niveau des forces et le niveau des formes. Et ça, depuis le début, on l'a vu. Les forces elles sont informelles. Alors quand je dis «les forces dans l'homme», ça a l'air de présupposer la forme-Homme. Non! Je ne présuppose rien de la forme-Homme, je considère juste des forces qui, en tant que telles, sont dites humaines. "Sont dites humaines", vous me direz, ça suppose... Parce qu'elles ne sont pas dans les animaux. Elles sont, bon..., elles sont comme à tel endroit de l'espace des forces, par exemple je dis: l'entendement, la volonté. Je ne présuppose rien d'une forme de l'homme, je prends l'entendement comme une force, je dis: «c'est une force dans l'homme». Le fait est que les animaux... bon, bon. Je prends, si vous voulez, je peux considérer l'homme comme..., à ce moment-là si vous me dites «ça présuppose l'homme», non!
Je définis l'homme comme un type de forces et uniquement un type de forces et je demande: ces forces, par exemple entendement et volonté, que j'appelle forces dans l'homme ou forces humaines, parce qu'elles ne se présentent pas chez les animaux, parce qu'elles se distinguent, elles occupent dans le champ de forces, une certaine région? Je dis: avec quelles autres forces est-ce qu'elles entrent en rapport? Au XVIIème siècle, avec les forces d'élévation à l'infini, d'où: l'entendement ne sera qu'une limitation de l'entendement infini. Et, à ce moment-là, le composé, c'est pas l'homme, c'est Dieu. Vous voyez: forces dans l'homme *plus* forces d'élévation à l'infini, donnent comme composé la forme-Dieu, la forme composée Dieu. Et si on me dit, là aussi, Dieu n'est pas composé. Je dis: oui, Dieu n'est pas composé, mais sa forme est composée, c'est-à-dire sa représentation est composée. Si je résumais tout, je dirais: le XVIIème siècle, c'est l'âge de la représentation.

Passons à la formation, donc, suivante. XIXème siècle: qu'est-ce qui se passe? Quelle mutations, puisqu'on a vu que tout rapport de forces impliquait une espèce de diagramme? Le diagramme, c'est l'énoncé des rapports de forces, ça n'engage encore aucune forme. Il y a eu mutation du diagramme. Le diagramme de la pensée classique c'est, encore une fois, force dans l'homme qui étreignent les forces d'élévation à l'infini. Dans la formation XIXème, qu'est-ce qui se passe? Les forces dans l'homme vont se heurter et étreindre des forces de finitude. Qu'est-ce que c'est que ces forces de finitude? Selon Foucault, elles sont triples: la vie, le langage, le travail.
Vous me direz: mais la vie, le travail, le langage, ça existait au XVIIème siècle... C'est pas ça la question: ça existait, oui, mais le travail était dissous dans la série des richesses, dans le tableau des richesses. La vie était comme développée, dépliée, dans la série continue de l'histoire naturelle. C'est ça qui compte. Vous sentez tout de suite où je veux en venir. C'est que, là, on va se trouver devant le phénomène inverse, la catégorie inverse. Toute la pensée du XIXème va être une pensée du fini, du repli. Les forces dans l'homme se replient sur les forces de finitude. Elles se rabattent sur les forces de finitude. Il se produit une pliure, un plissement. Les forces dans l'homme se replient autour des forces de finitude. Elles se replient, elles se rabattent sur les forces de finitude. Si j'insiste là-dessus c'est que, non moins fréquent que le mot "dépli" chez Foucault, vous trouvez, dans toute son œuvre, "pli", "pliure", "pliage"[626]. C'est un autre pôle. Mais, sans doute, comme c'est constant

626Le prime ricorrenze del concetto "*pli/dépli*" nel Foucault degli anni Sessanta in *La folie, l'absence d'oeuvre*, DEI n. 25, p. 443; *Le Mallarmé de J.-P. Richard*, DEI n. 28, p. 460; *Philosophie et psychologie,* DEI n. 30, p. 471. A queste ricorrenze segue la più importante, in *La pensée du dehors (Sur Maurice Blanchot)*, DEI n. 38, p. 565, che di fatto replica la celebre affermazione di MC, p. 397: «L'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage; ou plutôt, il ne s'est constitué que dans le temps où le langage, après avoir été logé à l'intérieur de la représentation et comme dissous en elle, ne s'en est libéré qu'en se morcelant: l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments». In MC, pp. 35, 82, 129, 344, 353, 395). Inoltre, SP, p. 148; e *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, pp. 1045-1046.

dans tous ses livres, c'est la base de toutes ses métaphores. Je crois: les métaphores de Foucault ont comme... ont vraiment comme matrices le dépli et le pli.

Pourquoi est-ce que ça m'importe? Pour des raisons qu'on ne peut pas comprendre encore maintenant. Car vous sentez bien que ce sera là un moment nécessaire d'une confrontation à venir quand on se demandera: quels sont les rapports au juste Foucault-Heidegger? Car il y a longtemps que la pensée heideggérienne a été présentée comme une pensée du pli. Et qu'est-ce que l'être selon Heidegger? Ben, l'être c'est précisément le pli. C'est le pli de l'être et de l'étant. L'être est indissociable, inséparable du pli qu'il forme avec l'étant. Qu'est-ce que c'est que ça? Chez Heidegger, c'est fondamentalement lié à la découverte d'une finitude constituante. Donc c'est ici qu'on a pour la première fois l'occasion de marquer l'importance chez Foucault de ces termes "pli" et "dépli" et, sans doute, de pressentir que leur enracinement chez Foucault, est très différent au point de départ de ce qui se passe chez Heidegger. Mais c'est là que, petit à petit, on sera amené à procéder à une confrontation: mais c'est pas notre objet pour le moment.
Vous voyez, je m'en tiens à ceci – la pensée du XIXème siècle serait caractérisée par ceci: c'est que, au lieu que les forces humaines, les forces dans l'homme, se déplient en tant qu'elles entrent en rapport avec des forces d'élévation à l'infini. Là, au contraire, les forces dans l'homme se plient, se replient, se rabattent en tant qu'elles entrent en rapport avec des forces de finitude: vie, travail, langage. La triple racine de la finitude, la force de l'homme entoure comme une hélice, entoure cette triple racine de la finitude.

Or, c'est..., c'est là que, la dernière fois, j'insistais, et, là, c'était encore bon. Je veux dire: ça allait encore. J'insistais dès lors sur l'importance de bien considérer que, pour Foucault, les forces de finitude, la vie, le travail, le langage, se présentent comme extérieures à l'homme. De même que la force d'élévation à l'infini n'était pas une force dans l'homme, mais était extérieure à l'homme, de même les forces de finitude, la vie, le langage, le travail, sont extérieures à l'homme. Il s'impose à l'homme du dehors sur telle formation. Le travail c'est la peine et le temps; c'est une force imposée à l'homme. Le langage c'est une force involontaire, une force imposée à l'homme. Pour la vie, ça va de soi.
Donc, je disais: c'est ça la nouveauté de Foucault, au niveau de cette formation du XIXème, car vous trouvez un peu partout – et ça préexiste à Foucault – l'idée que, en effet, la révolution du XIXème siècle, la révolution de pensée du XIXème siècle, c'est quoi? Encore une fois: avoir substitué à l'infini l'idée d'une finitude constituante. Ce n'est pas l'infini qui est originaire, c'est la finitude qui est constituante. Je vous disais: c'est la révolution kantienne. L'entendement humain n'est pas une simple limitation d'un entendement divin qui serait originaire; l'entendement humain, en tant que fini, est constituant. Donc je peux dire que, suivant un schéma classique, on définit la révolution du XIXème par la substitution à l'infini originaire, d'une finitude constituante.
Pourquoi Foucault ne s'en tient-il pas à ce schéma et pourquoi est-ce qu'il le renouvelle? Ben moi j'ai l'impression que ce schéma classique – substitution de la finitude constituante à l'infini originaire –, il est très intéressant, mais il nous laisse dans le vague sur: qu'est-ce qui a entraîné à tel moment cette révolution? Pourquoi est-ce que, tout d'un coup, l'homme prend conscience, non pas de sa finitude – ça il en avait toujours conscience, même au XVIIème siècle, c'était même son angoisse et son malheur – mais pourquoi est-ce que l'homme prend tout d'un coup conscience que sa finitude est constituante? C'est-à-dire qu'elle n'est pas la limitation d'un entendement divin, mais qu'elle est, au contraire, le fondement du monde habité par l'homme et de la connaissance effectuée par l'homme. Je crois que la raison, elle est..., elle est très simple. C'est précisément celle que Foucault indique. Mais, si vous comprenez bien, c'est pour ça qu'il fallait à tout prix, c'est pour ça qu'il était nécessaire de bien montrer que les forces de finitude n'étaient pas dans l'homme, mais que l'homme les rencontrait comme des forces venues du dehors.
C'est parce que l'homme se heurte, à la fin de l'âge classique, à des forces de finitude, c'est-à-dire

découvre la vie, le travail, le langage, c'est parce qu'il se heurte à ces forces extérieures, qu'il va prend conscience de "sa" propre finitude à lui, homme. Donc ce que le schéma classique laissait sans explication, Foucault donne une explication par..., dans la mesure où il distingue deux moments. Les deux moments, c'est quoi, encore une fois? Les deux moments c'est: premier moment, les forces dans l'homme se heurtent à la triple racine de la finitude, c'est-à-dire aux forces de finitude extérieures, vie, travail, langage; deuxième moment: l'homme fait sienne cette finitude.
Vous voyez qu'il était très important pour Foucault de distinguer deux moments dans l'analyse de la formation XIXème siècle, pour expliquer pourquoi, à ce moment-là, la finitude de l'homme devient constituante.
Ce qui revient à dire, en effet: lorsque l'homme, lorsque les forces dans l'homme, lorsque les forces dans l'homme rencontrent comme forces extérieures, comme forces venues du dehors, des forces de finitude, et non plus d'élévation à l'infini, alors, et alors seulement, la forme composée c'est l'homme. C'est plus Dieu, c'est l'homme. Les forces dans l'homme se heurtent aux forces de finitude: le composé qui correspond à cette nouvelle combinaison, à ce nouveau diagramme, c'est la forme-Homme. J'ai le sentiment que c'est difficile. Je ne sais pas si c'est difficile. C'est la dernière fois qu'on a à faire des choses abstraites. Après, c'est, c'est... Donc c'est pour vous convier à un dernier effort.

Sur un exemple privilégié, je voudrais vérifier cette histoire du dépli et du pli. *Naissance de la clinique,* si j'avais à résumer..., je tiens surtout à ne pas vous épargner la lecture, hein: donc je résume juste. Qu'est-ce que ce serait le résumé du livre de Foucault *Naissance de la clinique*? La distinction de deux formations: la clinique, qui correspond à l'âge classique, et l'anatomie pathologique, qui correspond au XIXème. Comment définir la clinique? C'est la constitution, au niveau des maladies, qui sont traitées comme des espèces, la constitution d'un tableau, d'un tableau continu qui met en place la série des signes et des symptômes[627]. Dépliement, déploiement d'un tableau des signes et des symptômes à la surface du corps. Et le thème de la surface du corps est fondamental dans toute la clinique. Il faut que les maladies, là, se déclarent à la surface du corps, prises dans un tableau qui va marquer la continuité des signes et des symptômes[628]. La clinique est fondamentalement le dépli, le dépli des maladies.

Et voilà que, au XIXème siècle, qu'est-ce qui se passe? Il y a découverte des tissus, la notion de tissu domine, va être la grande notion sur laquelle va se fonder l'anatomie pathologique qui va remplacer la clinique[629]. Et l'anatomie pathologique donne ou redonne une profondeur au corps,

627Da cui l'analogia fra il *tableau* naturalista e il *tableau* della clinica: «L'histoire naturelle se donnai pour tâche de les réperer [le "strutture", ovvero forme e misure degli elementi], de le s transcrire dans un discours, de les conserver, confronter et combiner, pour permettre d'une aprt de déterminer les voisinages, les parentés des êtres vivants (donc l'unité del la création) et d'autre part de reconnaître rapidement n'importe quel individu (donc sa place siingulière dans la création). La clinique demande autant au regard que l'histoire naturelle. Autant et jusqu'à un certain point l amême chose: voir, isoler des trits, reconnaître ceux qui sont identiques et ceux qui sont différents, les regrouper, les classer par espèces ou familles» (NC, p. 88).

628«La formation de la méthode clinique est liée à l'émergence du regard du médecin dans le champ des signes et des symptômes» (NC, p. 90). Questo metodo si afferma attraverso tre principi: «1. Les symptômes constituent une couche primaire indissociablement signifiante et signifiée; 2. C'est l'intervention d'une conscience qui transforme le symptôme en signe; 3. L'être de la maladie est entièrement énonçable en sa vérité» (NC, pp. 90-96).

629Il tessuto come oggetto della scienza consente a Foucault una importante osservazione – e al tempo stesso una netta presa di distanza dal concetto di *ideologia* – che integra *Les Mots et les choses*: «Il m'a semblé que les conditions économiques et sociales qui servent de contexte à l'apparition d'une science, à son développement et à son fonctionnement ne se traduisent pas dans la science sous la forme de discours scientifique, comme un désir, un besoin ou une pulsion peuvent se traduire dans le discours d'un individu ou dans son comportement. Les concepts scientifiques n'expriment pas les conditions économiques dans lesquelles ils ont surgi. Il est évident, par exemple, que la notion de tissu ou la notion de lésion organique n'ont rien à voir – si le problème se pose en termes d'expression – avec la situation du chômage en France, à la fin du XVIIIe siècle. Et, néanmoins, il est également évident que ce sont ces conditions économiques, comme le chômage, qui ont suscité l'apparition d'un certain type

grâce à quoi? Grâce au plissement des tissus, le tissu c'est ce qui se plie. A la limite, c'est presque la naissance d'un espace topologique en médecine. Les tissus se plient et les pliements, les pliages des tissus redonnent une profondeur au corps et, à la maladie, un volume. Et Foucault y voit deux moments très différents du regard médical. Le regard en surface de la clinique qui constitue ses tableaux, le regard en profondeur de l'anatomiste pathologiste, qui suit les pliements de tissus de telle manière qu'il fouille la profondeur du corps. Comme dit Foucault, qu'est-ce que vous voulez faire de l'autopsie? C'est pas qu'on connaît pas l'autopsie, on la connaît, elle existe depuis tellement longtemps, l'autopsie, mais qu'elle soit dévalorisée, qu'elle soit secondarisée, ça va de soi, du point de vue de la clinique. Elle reprend toute sa force et va conquérir de nouveaux pouvoirs avec l'anatomie pathologique. Fouiller la profondeur du corps[630]: encore fallait-il qu'il y ait des tissus capables de se plier et, dès lors, de se déplier bien sûr. Là, dans *Naissance de la clinique*, je remarque aussi que la grande majorité du livre est constituée sur des métaphores, non seulement des métaphores, mais sur des métaphores et des concepts de pli et de dépli[631]. La pensée du dépli caractérisant la formation du XVIIème siècle et la pensée du pli caractérisant la formation XIXème. Bien. Alors, donc, il y a deux moments nécessaires dans la formation XIXème. La rencontre, mais terrible, la terrible rencontre de l'homme avec les forces de finitude: premier moment. Deuxième moment: la manière dont l'homme s'approprie ces forces de finitude et s'érige lui-même en finitude constituante.
J'insiste sur ceci alors que le schéma traditionnel nous disait seulement: la finitude constituante remplace l'infini. Foucault transforme en distinguant les deux moments et je crois que cette transformations est très importante, on va voir les conséquences. Bon est-ce que ce second point va? Ça va? Bien.

Alors on va voir un peu lorsque les forces dans l'homme s'enroulent autour des forces de finitude, lorsqu'elles se rabattent sur les forces de finitude vie, langage etc. Qu'est-ce qui se passe? Je veux dire: mettons en rapport quels troubles ça introduit dans la pensée du XVIIème. Pourquoi est-ce que la pensée du XVIIème, dans sa spécificité, ne peut pas survivre, ne peut pas survivre à cette épreuve? On va voir, là, quitte même à ce que je laisse Foucault sur certains points, c'est-à-dire je me serve d'auteurs qu'il ne cite pas, bien que je sois très sûr que, et c'est évident, qu'il les connaisse très bien euh. Mais il ne dit pas tout ce qu'il sait.
Donc j'essaierai de faire intervenir parfois des auteurs, euh... tout ça pour justement que ça vous empêche pas la lecture... je ne prétends pas donner un résumé. Je dis juste ceci: on va voir sur trois points. Le XIXème siècle va être la naissance de la biologie, force finie de la vie, découverte de la force finie de la vie, de l'économie politique, découverte de la force finie du travail, et de la

---

d'hospitalisation, laquelle a permis un certain nombre d'hypothèses... et finalement a surgi l'idée de lésion du tissu, fondamentale dans l'histoire de la clinique. Par conséquent, le lien entre les formations économiques et sociales prédiscursives et ce qui apparaît à l'intérieur des formations discursives est beaucoup plus complexe que celui de l'expression pure et simple, en général le seul qui soit accepté par la plupart des historiens marxistes. En quoi, par exemple, la théorie évolutionniste exprime-t-elle tel ou tel intérêt de la bourgeoisie, ou tel ou tel espoir de l'Europe? [...] Il m'a semblé que ce lien devait être cherché au niveau de la constitution, pour une science qui naît, de ses objets possibles. Ce qui rend possible une science, dans les formations prédiscursives, c'est l'émergence d'un certain nombre d'objets qui pourront devenir objets de science; c'est la manière par laquelle le sujet du discours scientifique se situe; c'est la modalité de formation des concepts. En somme, ce sont toutes les règles, définissant les objets possibles, les positions du sujet par rapport aux objets, et la manière de former les concepts, qui naissent des formations prédiscursives et sont déterminées par elles. C'est seulement à partir de ces règles qu'on pourra arriver à l'état terminal du discours, qui par conséquent n'exprime pas ces conditions, encore que celles-ci le déterminent», *Entretien avec Michel Foucault*, DEI n. 85, pp. 1025-1042 (pp. 1028-1029).

630«Il faut donc que le regard médical parcoure un chemin qui ne lui avait pas été jusqu'alors ouvert: voie verticale allant de la surface symptomatique à la superfice tissulaire, voie en profondeur qui s'enfonce du manifeste vers le caché, voie qu'il faut percourir dans les deux senses en continûment [...]. Le regard médical dont nous avons vu qu'il se posait sur les plages à deux dimensions des tissus et des symptômes devra, pour les ajuster, se déplacer lui-même le long d'une troisième dimension. Ainsi sera défini le volume anatomo-clinique»: NC, pp. 137-138.

631Ad esempio, NC p. 129; NC p. 138.

philologie, découverte de la force finie du langage. Le thème explicite de Foucault c'est qu'au XVIIème siècle, il ne pouvait pas y avoir de biologie, il ne pouvait y avoir qu'une histoire naturelle, il ne pouvait pas y avoir d'économie politique, il ne pouvait y avoir qu'une analyse des richesse et il ne pouvait pas y avoir de philologie, il n'y avait et il ne pouvait y avoir qu'une grammaire générale. Au point où on en est, ça, vous pouvez le comprendre. Si j'appelle "biologie", en effet, la science qui se fonde sur la finitude de la vie, je crois que c'est une définition correcte; si j'appelle "économie politique" la science qui se fonde sur la finitude du travail, tout ça ne pouvait pas apparaître au XVIIème siècle qui, lui, au contraire, développait, dépliait des tableaux à l'infini: tableau des richesses, tableau des caractères organiques etc. Il y avait place pour l'histoire naturelle, il n'y avait pas place pour la biologie.

Ben, essayons de repérer, dans la naissance de la biologie, les deux moments. C'est autour... Le premier moment, c'est autour de Jussieu, célèbre spécialiste des plantes, et d'autres... Bon. Qu'est-ce qui se passe? D'une certaine manière ils pensent encore en termes du XVIIème, à savoir la série des plantes, la grande série continue des plantes ou même la grande série animale où l'on passera d'espèce à une autre espèce, de genre à un autre genre, de classe à une autre classe etc. par transition continue. Tableau des êtres vivants développable à l'infini. Question immédiate: qu'est-ce qui les empêche, au XVIIème siècle, d'être évolutionnistes, c'est-à-dire affirmer qu'il y a une histoire qui nous fait passer d'un terme de la série au terme suivant? Comprenez qu'il faut même renverser la question: ça ne se pose même pas. C'est la série elle-même qui les empêche d'être évolutionnistes. Il n'y a pas d'histoire du vivant, il y a une histoire naturelle, il y a une histoire de la nature. L'histoire de la nature, elle consiste en quoi? Ben elle consiste dans le développement d'une série où chaque élément, chaque terme de la série a sa place et chaque place a un terme. L'idée même qu'un terme puisse passer dans un autre est une idée strictement dénuée de sens du point de vue de la série. Le développement des êtres vivants en série continue exclut toute histoire par laquelle un vivant évoluerait ou une espèce se changerait en une autre espèce. La série c'est l'ordre des places de chaque espèce dans la continuité, dans la continuité de la nature; il n'y a aucune place pour une histoire, c'est le point de vue sériel qui exclut l'histoire.

Or, autour de Jussieu, qu'est-ce qui se passe? On attache de plus en plus d'importance... C'est pas que c'était pas connu avant, c'était déjà connu chez Linné, représentant de l'histoire naturelle classique, hein, mais on attache de plus en plus d'importance à deux faits: que les caractères organiques, dans une même espèce..., que les caractères organiques sont coordonnés les uns aux autres dans une espèce et qu'ils sont hiérarchisés, c'est-à-dire qu'il y a un caractère, par exemple dans une espèce, plus important que les autres et qui, d'une certaine façon, détermine les autres[632]. Par exemple... et on fait intervenir à ce moment-là le point de vue des fonctions. Ce qui est le plus important dans les plantes, c'est la fonction de reproduction. La fonction de reproduction s'exprimera dans le caractère organique cotylédon ou absence de cotylédon ou deux cotylédons. Bien. On peut mettre ça en série, mais ce caractère, étant plus important que les autres, va déterminer d'autres caractères qui lui sont corrélatifs. Il y aura à la fois corrélation de caractères, au niveau d'une espèce, et primat d'un caractère sur les autres. Corrélation et hiérarchie. Pour l'animal, certains pensent que ce qui est essentiel, le caractère dominant, c'est la fonction alimentaire. Si la fonction alimentaire est dominante, les dents vont être un caractère principal, mais n'importe quel caractère ne peut pas se lier à n'importe quel autre. Un type de dents entraînera un type de muscles, un type d'estomac, un type d'intestin. Il y a donc à la fois coordination et subordination des caractères, coordination et subordination des caractères au niveau des espèces. Comprenez: à mesure que ce point – qui était déjà connu, encore une fois, dans la série du XVIIème – à mesure

632Cfr. *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie*, DEI n. 77, pp. 898-934: «Qu'il [Jussieu] ait trouvé la clef qui lui permette dans ce continuum naturel d'utiliser un ensemble de critères homogènes qui d'un bout à l'autre vont lui permettre de fixer les groupes, c'est le signe que sa méthode est fondée. Mais il compare la continuité naturelle soit à une chaîne, soit à une carte de géographie. [...] "Fondé" signifie que le genre n'est pas arbitraire, par opposition au genre arbitraire de Linné. Le genre fondé sera naturel», p. 908.

que ce point passe au premier plan, la série est fracturée[633].
La série est fracturée, c'est-à-dire tout se passe comme si les termes de la série étaient, là je pèse mes mots, étaient attirés par une profondeur, et la série se trouve vraiment, là, fracturée à chaque fois. Vous n'avez plus ou vous tendez à ne plus avoir une série de caractères en continuité les uns avec les autres et sans évolution, chaque être ayant une place et chaque place ayant un être bien fixe, pas d'histoire; là, au contraire, les caractères, dans une espèce, se coordonnant et se hiérarchisant, forment une espèce de poids qui va fracturer la série et entraîner comme chaque vivant – mais qu'est-ce que signifie "chaque vivant"? – dans une profondeur qui n'est plus sériale. Si je faisais un dessin, mais, vous voyez... ah je ferais ma série, là, comme ça, et puis à chaque moment où vous faites valoir la coordination et la subordination des caractères, ça fait comme une espèce de rebond, là, qui va comme fracturer la série, faire descendre en profondeur le vivant, c'est-à-dire qui va révéler ce qui va apparaître comme une nouvelle dimension.
Si bien que, en un sens, l'idée d'une continuité développable en série est fondamentalement menacée dans ce premier moment. A la série de surface, s'oppose ou commence à s'opposer une toute autre approximation du vivant où le vivant quitte la surface et s'enfonce, s'enfonce, suivant quoi? suivant son poids de caractères coordonnés et hiérarchisés, il va échapper à la série. C'est le mot qu'emploie Foucault: «Jussieu fracture la série"» Avec un paradoxe qui est très important, il y aura tous les efforts pour sauver la série continue. Alors, en effet, à l'époque de Jussieu et Jussieu encore imagine des séries ramifiées. La série ramifiée, c'est... avec des discontinuités, avec des rameaux. Donc la série se complique infiniment. Ou bien, alors, une manière prodigieuse de tenter de sauver la série, ce sera quoi? Y injecter de l'histoire. Vous voyez, c'est ça qui est très important dans l'analyse de Foucault parce que ça concerne sa méthode. Toute sa méthode d'analyse et notamment sa méthode concernant les énoncés, on le verra plus tard, on va le voir tout à l'heure. La série répugnait fondamentalement à l'histoire. Encore une fois chaque être y avait sa place fixe, chaque place était pour un être déterminé et il n'y avait pas de passage de l'un à l'autre. Mais quand la série connaît ces fractures, bizarrement un moyen pour essayer de sauver la série ça va être d'y injecter de l'histoire, sous quelle forme? En découvrant une force de vie qui se définirait comment? Comme une tendance à une composition de plus en plus différenciée, tendance de la vie à composer des organismes de plus en plus différenciés, c'est-à-dire des organismes dans lesquels les caractères présentent un maximum de corrélations et de subordinations.

Force organisatrice de la vie qui va parcourir la série pour produire des organismes de plus en plus complexes, c'est-à-dire aux caractères coordonnés et subordonnés, et c'est quoi ça? C'est Lamarck. Je vais très vite, parce qu'il ne s'agit pas pour moi du tout de résumer la pensée de Lamarck, ce qui m'intéresse c'est la manière dont Foucault situe Lamarck. Comprenez qu'il situe Lamarck et la première apparition réelle, enfin la première apparition incontestable d'un évolutionnisme, il le situe comme: Lamarck pense encore le vivant sous les espèces du développement en série[634] – en ce sens

633MC, p. 288: «[Jussieu] a introduit dans l'échelle classique des êtres une discontinuité radicale; et par le fait même, il a fait surgir des notions comme celles d'incompatibilité biologique, de rapports aux éléments extérieurs, de conditions d'existence; il a fait surgir aussi une certaine force qui doit maintenir la vie et une certaine menace qui la sanctionne de mort; là se trouvent réunies plusieurs des conditions qui rendent possible quelque chose comme la pensée de l'évolution. La discontinuité des formes vivantes a permis de concevoir une grande dérive temporelle, que n'autorisait pas, malgré des analogies de surface, la continuité des structures et des caractères. On a pu substituer une "histoire" de la nature à l'histoire naturelle, grâce au discontinu spatial, grâce à la rupture du tableau, grâce au fractionnement de cette nappe où tous les êtres naturels venaient en ordre trouver leur place». Cfr. p. 245: «On voit comment, fracturant en profondeur le grand tableau de l'histoire naturelle, quelque chose comme une biologie va devenir possible; et comment aussi va pouvoir émerger dans les analyses de Bichat l'opposition fondamentale de la vie et de la mort».

634MC, p. 288: «Lamarck ne pensait les transformations des espèces qu'à partir de la continuité ontologique qui était celle de l'histoire naturelle des classiques. Il supposait une gradation progressive, un perfectionnement non interrompu, une grande nappe incessante des êtres qui pourraient se former les uns à partir des autres. Ce qui rend possible la pensée de Lamarck, ce n'est pas l'appréhension lointaine d'un évolutionnisme à venir, c'est la continuité

c'est un homme qui appartient encore au XVIIème siècle, à l'âge classique – et, devant les dangers, devant les menaces qui pèsent à son époque sur l'idée de série, il sauve la série en faisant de la vie une force historique, en définissant la vie comme une force organisatrice qui ne cesse de produire des organismes de plus en plus différenciés ramassant, chacun à sa place, un maximum de caractères coordonnés et subordonnés. Si bien que c'est très curieux oui, d'un certain côté - et il faut dire ça de tous les penseurs – d'un certain côté ils appartiennent à un âge, d'un autre côté ils appartiennent à un autre âge. Lamarck appartient pleinement à l'histoire naturelle et, pourtant, il introduit dans l'histoire naturelle ce à quoi celle-ci répugnait le plus, à savoir un processus historique.

Mais pourquoi introduit-il ce processus historique? Pour sauver la série, si bien que Foucault, là, excelle, c'est constant chez lui, excelle dans le résultat suivant et ça fait partie de sa théorie des énoncés, vous sentez déjà: pas question d'établir une lignée de Lamarck à Darwin. Ils n'appartiennent pas à la même formation. Je dis que ça appartient à sa conception de l'énoncé, parce que des énoncés apparemment semblables appartiennent en fait à des familles complètement différentes. On va voir en effet que Darwin c'est..., c'est un autre sol, comme dirait Foucault, un autre sol archéologique. Le lamarckisme ne peut se comprendre que sur le sol de la série continue. Or ce sol de la série continue, il vient tout droit du XVIIème siècle et le lamarckisme, tout comme, d'une autre manière, Jussieu, exprime simplement les troubles que cette série continue éprouve dans un premier moment. Donc, si je résume le premier moment au niveau de la biologie, je dirai: eh ben oui, la série tend à se fracturer au profit d'une profondeur sur laquelle le vivant va se replier, se rabattre.

Si je fais un schéma tout simple: voilà ma série continue *[il écrit au tableau]* qui excluait l'histoire puisque chaque être de la série était fixe et puis, là, à mesure que prend de plus en plus d'importance la coordination et la subordination des caractères au niveau d'un terme, au niveau d'une espèce, la série va être fracturée, c'est-à-dire il va y avoir comme une réorganisation en profondeur, découverte d'une profondeur et la vie n'est plus cherchée dans le mouvement qui parcourt la série continue, elle est cherchée en profondeur dans le mouvement par lequel le vivant se replie, se rabat dans cette profondeur, sur cette profondeur. En d'autres termes ce que le premier moment introduit c'est quoi? C'est le concept fondamental d'organisation. L'organisation étant la corrélation et la subordination des caractères. Ça c'est le premier moment.

Deuxième moment: le grand Cuvier[635]. Le grand Cuvier. Le grand Cuvier qu'est-ce qu'il fait, lui? A

---

des êtres, telle que la découvraient et la supposaient les "méthodes" naturelle». Questo passo è immediatamente precedente quello citato nella nota precedente.

635L'importanza di Cuvier nel pensiero di Foucault è notevole, soprattutto nell'elaborazione di un metodo. Basti pensare alla nozione di *coupure*, che Foucault dichiara di usare non in riferimento a Bachelard o Althusser, ma a Cuvier: cfr. *Pouvoir et savoir*, DEII n. 216, pp. 399-414, p. 410: «Avec l'*Anatomie comparée*, Cuvier va pouvoir faire un déchiffrement des structures, pouvoir faire des rapprochements, des classifications, des organisations d'un tout autre type. Là aussi, la coupure apparaît immédiatement. Quand je parle de coupure, ce n'est pas du tout que j'en fasse un principe d'explication; au contraire, j'essaie de poser le problème et j'essaie de dire: prenons la mesure de toutes ces différences, n'essayons pas de gommer ces coupures en disant: "Il y a eu continuité". Au contraire, prenons la mesure de toutes les différences, additionnons-les, ne lésinons pas sur les différences existantes et cherchons à savoir ce qui s'est passé, ce qui a été transformé, ce qui a été diminué, ce qui a été déplacé, quel est l'ensemble des transformations qui permettent de passer d'un état du discours scientifique à un autre. [...] La rupture ce n'est pas du tout pour moi une notion fondamentale, c'est un fait de constatation». Una seconda fondamentale indicazione di metodo è esposta in *Qu'est-ce qu'un auteur?*, DEI n. 69, p. 834: «Après tout, Galilée n'a pas rendu simplement possibles ceux qui ont répété après lui les lois qu'il avait formulées, mais il a rendu possibles des énoncés bien différents de ce que lui-même avait dit. Si Cuvier est le fondateur de la biologie, ou Saussure celui de la linguistique, ce n'est pas parce qu'on les a imités, ce n'est pas parce qu'on a repris, ici ou là, le concept d'organisme ou de signe, c'est parce que Cuvier a rendu possible dans une certaine mesure cette théorie de l'évolution qui était terme à terme opposée à son propre fixisme; c'est dans la mesure où Saussure a rendu possible une grammaire générative qui est fort différente de ses analyses strurcturales». L'argomento è ripreso e arricchito, in chiave polemica verso l'interpretazione dogmatica del marxismo, in *De l'archéologie à la dynastique*, DEI n. 119, p. 1277: «S'il est vrai que la physique a été fondée par Galilée, c'est au nom même de la scientificité de la physique que l'on peut savoir exactement jusqu'où Galilée a été, jusqu'où par conséquent il n'a pas été... et en quoi il s'est trompé.

première vue, ça n'a l'air de rien: substituer à "organisation", "plan d'organisation". Plan d'organisation: l'acte fondamental de Cuvier, c'est-à-dire l'énoncé de base dont, peut-être, tout le reste dans Cuvier dépend, c'est l'idée qu'il y a des plans d'organisation de la vie[636]. Qu'est-ce que c'est un plan d'organisation? C'est le second moment. On ne découvre plus des centres d'organisation qui menacent la série, on découvre des plans d'organisation qui font qu'il n'y a plus de série, que toute série est impossible. Cuvier découvre ce qu'il appelle des embranchements, les grands embranchements de la vie. A première vue on pourrait se dire: bon et ben il recule toujours vers une généralité croissante. C'est-à-dire, au-delà de l'espèce, il y a des genres, au-delà des genres il y a des classes, etc.

Eh ben, lui, il va encore plus haut, il marque des embranchements. Pas du tout. Ce serait un contresens, car l'embranchement est un concept d'une tout autre nature, c'est un concept qui n'est pas du tout sur la même ligne que les autres, puisque, au contraire, il va rendre inutile les classifications, il va mettre en question la classification. Qu'est-ce que c'est l'idée de l'embranchement? C'est l'idée que la vie est inséparable de plans d'organisation exclusifs les uns des autres. C'est important ça, pourquoi? Ça consiste à dire que la vie n'est pas seulement une force organisatrice, comme Lamarck disait, une force d'organisation, c'est une force dispersive: la finitude de la vie, c'est sa force dispersive[637]. La vie procède suivant un petit nombre de plans d'organisation irréductibles les uns aux autres et exclusifs les uns des autres. Cuvier en distingue quatre; il variera beaucoup, mais quatre reste un chiffre sacré: vertébrés, mollusques, articulés, zoophytes. Les critères des embranchements... Il variera aussi dans toute son œuvre. Vers la fin, il pense que le caractère fondamental qui définit les embranchements, c'est le système nerveux, mais que le système nerveux est susceptible justement de quatre organisations, de quatre plans, de quatre plans d'organisation. Dans le cas des vertébrés, c'est: cerveau et moelle enfermés dans une enveloppe osseuse. Autre plan: des masses nerveuses éparses, parmi les viscères, disséminées parmi les viscères et réunies les unes aux autres par des filets. Masses réunies par des filets: c'est une tout autre organisation que l'organisation vertébrée. Troisième plan: deux cordons ganglionnaires qui s'unissent à deux ganglions principaux au-dessus de l'œsophage. Quatrième: la masse nerveuse est très peu discernable du reste, tendance à l'indistinction. Bon.

L'idée de Cuvier c'est: on ne passe pas d'un plan à un autre. Comprenez, et là ça m'importe beaucoup: le vivant va se définir par quoi? La manière dont il se plie suivant tel ou tel plan, et c'est ça qui est étonnant chez Cuvier, je crois. Un artiste de la pliure. Vous allez voir ce que ça engage dans la biologie naissante. Le vivant se définit par la manière dont il se plie suivant tel ou tel plan d'organisation, c'est ça la finitude de la vie. Il n'y a pas de vie dépliée. En d'autres termes: finie la série! Les embranchements ne s'ajoutent pas aux séries comme des concepts plus généraux, les

---

Même chose pour Newton, même chose pour Cuvier, pour Darwin. S'il est vrai que les marxistes, certains marxistes considèrent le marxisme comme une science, ils doivent savoir, au nom et à partir de cette science même, en quoi Marx s'est trompé. À un marxiste qui me dit que le marxisme est une science je réponds: je croirai que vous pratiquez le marxisme comme une science le jour où vous m'aurez montré, au nom de cette science, en quoi Marx s'est trompé».

636MC, p. 275: «De même que Ricardo a affranchi le travail de son rôle de mesure pour le faire entrer, en deçà de tout échange, dans les formes générales de la production, de même Cuvier a affranchi de sa fonction taxinomique la subordination des caractères, pour la faire entrer, en deçà de toute classification éventuelle, dans les divers plans d'organisation des êtres vivants».

637Così Foucault, MC, pp. 280-281: «A partir de Cuvier, c'est la vie dans ce qu'elle a de non-perceptible, de purement fonctionnel qui fonde la possibilité extérieure d'un classement Il n'y a plus, sur la grande nappe de l'ordre, la classe de ce qui peut vivre; mais venant de la profondeur de la vie, de ce qu'il y a de plus lointain pour le regard, la possibilité de classer. L'être vivant était une localité du classement naturel; le fait d'être classable est maintenant une propriété du vivant. Ainsi disparaît le projet d'une taxinomia générale; ainsi disparaît la possibilité de dérouler un grand ordre naturel qui irait sans discontinuité du plus simple et du plus inerte au plus vivant et au plus complexe; ainsi disparaît la recherche de l'ordre comme sol et fondement d'une science générale de la nature. Ainsi disparaît la "nature" – étant entendu que tout au long de l'âge classique, elle n'a pas existé d'abord comme "thème", comme "idée", comme ressource indéfinie du savoir, mais comme espace homogène des identités et des différences ordonnables».

embranchements rendent caduque toute mise en série continue.
[coupure] ... Vous, embryon de vertébré, ben vous ne vous êtes pas pliés, vous ne vous êtes pas orientés dans votre embryogénèse de la même manière qu'un embryon d'insecte. Et, entre ces différents plans, il y a un fossé irréductible, c'est-à-dire chaque vivant est enfoncé dans la profondeur de son propre plan et replié sur son plan. Vous voyez que la série, là, est complètement cassée, c'est le second moment. Alors va commencer une période de la biologie, tout à fait à la naissance de la biologie, d'une richesse extrême, et très gaie, très gaie, bien que considérée d'un très mauvais œil, c'était une biologie pleine de polémiques, ça n'a pas cessé maintenant, mais c'était des polémiques qui doivent nous toucher encore et dont on aurait tort de croire qu'elles sont dépassées.

Car vous voyez tout de suite où je veux en venir si je vous raconte toutes ces histoires de pli, j'ai plusieurs arrière-pensées: fonder la comparaison de Foucault avec Heidegger, bien sûr, mais aussi, peut-être, que vous soyez moins étonnés si on arrive à la conclusion que, par exemple, quels sont les problèmes fondamentaux aujourd'hui concernant le code génétique et la microbiologie sinon la manière dont les chaînes du code génétique se plient et se déplient? La figure du dépli et du pli me semble la figure constitutive de la vie, ce qui ne veut pas dire que, dans le cas du code génétique, ce soit au même niveau, ce sera sûrement une autre formation biologique, mais enfin c'est pour dire que, là peut-être, on touche un problème qui vaut que nous... que on traîne un peu sur lui.
Car, quand je dis: Cuvier avait un ennemi dont il était l'ennemi, c'était Geoffroy Saint-Hilaire, très grand biologiste. Et voilà que Geoffroy Saint-Hilaire arrive et dit: il y a unité de composition[638]. Ça c'est un énoncé signé Geoffroy Saint-Hilaire, il y a unité de composition, c'est-à-dire il y a unité de composition pour tous les vivants quels qu'ils soient. Donc Geoffroy Saint-Hilaire oppose l'unité de composition à la pluralité finie des plans d'organisation. Il y a un seul plan de composition, tandis que cuvier affirmait la pluralité déterminées de quatre plans d'organisation. Alors vous me direz, je suppose quelqu'un qui se dise, à ce moment-là, ben oui, ça veut dire que Cuvier est fixiste – ne croit pas à l'évolution – et, là, c'est vrai et ça veut dire que Geoffroy Saint-Hilaire croit à l'évolution. Non. Ni l'un ni l'autre ne croit à l'évolution.
On va voir que l'évolution ça va être encore autre chose. C'est ce point qu'il faut expliquer. Lorsque Geoffroy Saint-Hilaire arrive et dit «il y a unité du plan de composition», on a envie de dire: il revient à la série continue. Et, là encore, non, il ne revient pas à la série continue. Ce qui nous ferait dire, en style Foucault, Geoffroy Saint-Hilaire est pleinement du même âge que Cuvier, il est sur la même formation. Parce que, qu'est-ce qu'il veut dire? Les textes de Geoffroy ils sont très extraordinaires. Il dit: Cuvier distingue quatre plans d'organisation, mais, à force de plier, on pourra toujours passer d'un plan à un autre. Là, ça devient intéressant et il y a une page très belle et très comique de Geoffroy, enfin «très comique»... j'espère que vous la trouverez drôle, euh, une page de Geoffroy où il dit: moi je vais vous montrer comment on passe du vertébré au céphalopode. Le céphalopode, c'est pas..., c'est pas un animal très... je ne vous dis même pas ce que c'est, le céphalopode, pour que vous gardiez le mystère – "céphalopode", vous chercherez dans votre Petit Larousse, hein, je ne veux vous éviter aucune lecture. Enfin, céphalopode, comprenez, c'est pas

638Sulla polemica Cuvier-Geoffroy Saint-Hilaire-von Baer, Deleuze e Guattari, *Mille plateaux*, cit., pp. 311-312: «L'inextricable discussion Cuvier-Geoffroy Saint-Hilaire. Tous deux sont d'accord au moins pour dénoncer les ressemblances ou les analogies sensibles, imaginaires. Mais, chez Cuvier, la détermination scientifique porte sur les rapports des organes entre eux, et des organes avec les fonctions. Cuvier fait donc passer l'analogie au stade scientifique, analogie de proportionnalité. L'unité du plan, selon lui, ne peut être qu'une unité d'analogie, donc transcendante, qui ne se réalise qu'en se fragmentant dans des embranchements distincts, suivant des compositions hété rogènes, infranchissables, irréductibles. Baër ajoutera: suivant des types de développement et de différenciation non communi cants. Le plan est un plan d'organisation caché, structure ou genèse. Tout autre est le point de vue de Geoffroy, parce qu'il dépasse les organes et les fonctions vers des éléments abstraits qu'il appelle "anatomiques", ou même vers des particules, purs matériaux qui entreront dans des combinaisons diverses, formeront tel organe et prendront telle fonction, d'après leur degré de vitesse et de lenteur. C'est la vitesse et la lenteur, le mouvement et le repos, la tarditivité et la rapidité qui se subordonneront non seulement les formes de structure, mais les types de développement».

grand-chose, quoi. Alors passer du vertébré au céphalopode, on se dit, Cuvier, il exagère. Et voilà sa recette. Sa recette, je ne vous cite que le début du texte. «Il suffit...» il a beaucoup d'humour Geoffroy, «il suffit de ramener la tête vers les pieds et le bassin vers la nuque»[639]: «suffit de ramener la tête vers les pieds et le bassin vers la nuque», il fait des pliages, il fait des pliages, c'est très étonnant, ça, les pliages de Cuvier, il va chercher sous quelles conditions on peut plier un vivant pour obtenir les axes et les orientations de l'autre plan.
A ce moment-là, la polémique est partie entre Cuvier et Cuvier est fou-furieux. Pourquoi est-ce qu'il est fou-furieux? Comprenez que, là, on est dans quelque chose qui devrait être central pour nous, ou qui devrait être central pour Foucault, à savoir que c'est le même argument – l'existence des plissements – qui permet à Cuvier de dire: «Vous ne passerez pas d'un plan d'organisation à un autre, c'est-à-dire chaque type de vivants se plie sur son plan d'organisation», et qui permet à Geoffroy de dire: «Vous passerez d'un plan d'organisation à un autre si vous faites autant de plissements qu'il faut». Au bout de *n* plissements, vous aurez changé les orientations et vous serez passé du vertébré au céphalopode. C'est la même chose que vous pouvez interpréter dans les deux sens. Ce sont les pliures irréductibles qui m'imposent quatre plans d'organisation, ou bien c'est par pliure que je passerai d'un plan d'organisation à un autre. Evidemment c'est pas les mêmes pliures. Ça ne peut pas être les mêmes, sinon ce ne serait pas sérieux. Et, en effet, Geoffroy, c'est étonnant, il fait des pliures sur éléments anatomiques. C'est un anatomiste. Il fait des pliures sur éléments anatomiques. Et notamment éléments osseux. Il fait des pliures sur squelette.
Von Baer, lui, répond tout de suite: ça ne va pas tout cela! Est-ce que ça ne va pas? Je ne sais pas, moi. Pourquoi est-ce que ça ne va pas? Là vous pouvez inventer ce que Von Baer va répondre, au nom de son embryologie à lui. Il dit: on peut toujours plier dans n'importe quel sens des éléments solides, mais il n'y a pas un tissu qui supporterait ces pliures. Il n'y a pas un seul tissu qui supporterait ces pliures donc la théorie de Geoffroy ne marche que si l'on réduit le vivant à son squelette. Si vous entourez le squelette, si vous y joignez ce qu'on appelle les ceintures - c'est épatant comme langage – si vous y joignez les ceintures, si vous tenez compte des muscles et des tissus, évidemment, là, vous pouvez pas, vous pouvez pas faire une pliure, vous casserez tout, vous déchir... non vous ne casserez pas! *[inaudible]* solide, vous déchirerez, vous déchirerez les ligaments.

Donc, pour parler comme Foucault, Geoffroy et Cuvier appartiennent au même sol archéologique, à la même famille d'énoncés bien qu'ils disent le contraire l'un de l'autre. Vous voyez pourquoi: parce qu'ils ont en commun de rabattre et de ne pas cesser de rabattre le vivant sur... ou de le plier sur des plans d'organisation ou sur un plan de composition. De toute manière, le vivant est replié en profondeur au lieu de s'étaler en surface le long d'une série. C'est ça qui est en commun chez Cuvier et chez Geoffroy. Et pourtant, en plus ce qu'il y a de commun, c'est le refus de tout évolutionnisme. Parce que pour Geoffroy on peut passer d'un mode de pliage à un tout autre mode de pliage, mais ces modes successifs, ces modes différents de pliage marquent des degrés de développement. Ils marquent des degrés de développement. Or chaque type d'animal a un degré de développement qui lui est assigné. Il ne dépassera pas son degré de développement qui, donc, le condamne à tel plan d'organisation. Ce que Cuvier appelait "plan d'organisation", c'est, pour Geoffroy, les degrés de développement d'un seul et même plan de composition. Et à ce degré, là, chacun prend une partie de l'autre, c'est très beau.
Donc l'un comme l'autre refusent toute évolution. Bien plus, de même que, du côté de Cuvier, on avait fondé, avec Von Baer, une science fantastique qui était l'embryologie, du côté de Geoffroy, Geoffroy lui-même fonde une science fantastique qui va pleinement faire partie de la biologie, à savoir: la tératologie ou science des monstres. Car, si chaque plan d'organisation n'est qu'un degré

639La polemica Geoffroy-Cuvier è esposta dallo stesso Geoffroy nel suo *Principes de philosophie zoologique* (1830), nel quale riporta larghi estratti della replica di Cuvier. Cfr. *Mille plateaux*, pp. 61-62, dove le tesi di Geoffroy, Cuvier, von Baer e Vialleton (allievo di Cuvier) sono esposte sotto forma di testo teatrale.

de développement pour un seul et même plan de composition, dans la perspective de Geoffroy, il peut toujours arriver qu'un vivant soit arrêté dans son développement par des circonstances extérieures, par un accident, par une maladie. Et qu'est-ce que c'est qu'un monstre? Geoffroy va lancer sa grande définition du monstre: c'est ou bien un fixé ou bien un retardé de développement. Un fixé ou un retardé de développement, c'est-à-dire: il n'a pas atteint son développement, empêché par une cause extérieure, il est resté fixé.
Par exemple, il y a une monstruosité très intéressante dont Geoffroy dit: ah ben oui, il en est resté au stade crustacé, il n'a pas dépassé le degré de développement du crustacé. Le crustacé c'est... Geoffroy il est plein d'énoncés, de formules qui sont très très spirituelles. Le crustacé, dit Geoffroy, en gros, c'est avoir la peau sur les os. Il y a une monstruosité où on a la peau sur les os, en effet il a un tégument très léger sur sa carapace. Avoir la peau sur les os. Et la chair est à l'intérieur. C'est ça un crustacé. Alors être resté, arrêté le développement au stade crustacé, j'ai que la peau sur les os... c'est... bon, c'est une maladie, c'est une monstruosité connue. Ou bien..., ou bien, en embryologie vous n'ignorez pas, peut-être, que les mains se développent avant les bras. Supposez qu'un embryon se développe et développe ses mains normales et puis un accident vient au moment... un virus arrive au moment où il est en train de fabriquer ses bras. Il aura des mains parfaitement normales et des bras atrophiés. C'est une monstruosité connue. Euh. Bien. C'est l'illustration même de la définition de Geoffroy, le monstre c'est un retardé de développement ou un fixé de développement. Dans le cas l'embryon a eu son développement fixé au stade "formation des mains". Il n'a plus pu former un bras, un bras normal. Une fois dit que la formation du bras était postérieure à celle de la main.
Bien. Alors je vous signale, là j'ouvre une parenthèse inutile, mais c'est pour faire de l'épistémologie, que lorsqu'une discipline célèbre inventera ou dira qu'elle invente les notions de fixation et de régression, expliquera les névroses par des phénomènes de fixation et de régression, il faut rendre à chacun ce qui lui appartient, c'est-à-dire c'est, ce qui est déjà pleinement original, c'est l'application au domaine des névroses de concepts typiquement tératologiques qui datent de Geoffroy Saint-Hilaire, à savoir la régression, c'est-à-dire l'arrêt de développement, la fixation de développement sont, selon Geoffroy Saint-Hilaire, les deux, les deux principales formations de monstres. Or il est bien connu que les névrosés sont des monstres.
Alors, vous voyez, c'est autour de ce thème de la pliure que je peux dire: bien sûr ils comprennent les pliures, les plis, les replis de la finitude, c'est ça la finitude, c'est le pli, c'est ce qui se plie, c'est ce qui se replie, c'est ce qui me replie. Tandis que l'élévation à l'infini, c'est ce qui déplie, c'est ce qui déploie, c'est pas plus difficile que ça. La pensée du XVIIème siècle est une pensée du déploiement, pourquoi? Parce qu'elle réagit contre la Renaissance et contre le Moyen Age. Alors est-ce qu'il faut dire que c'était une pensée du pli, la Renaissance et le Moyen Age...? C'était encore autre chose. Mais le XVIIème siècle s'affirme et affirme le dépli, comme la loi de la pensée claire et distincte, comme la loi de l'ordre. Si vous voulez saisir l'ordre, dépliez les choses. C'est ça la méthode... il faudrait même, on pourrait aller dans tous les sens... Prenez la méthode cartésienne, prenez une méthode chère au XVIIème siècle, vous y verrez à chaque fois la formation des séries, la formation des chaînes, la recherche des contiguïtés, tout ça, une pensée du développement, du dépli. Avec le XIXème vient la pensée obscure du pli. Il faut plier les choses. A ce moment-là vous avez la découverte de la finitude. Plier le vivant sur le plan de composition ou plier sur le plan, sur un plan d'organisation, tout ça c'est pareil.

Mais dernier point: Darwin. Darwin qu'est-ce qu'il vient faire là-dedans? Ben, vous savez, Darwin, justement, c'est pas la série. Lorsque Darwin va affirmer et va injecter l'histoire, c'est-à-dire l'évolution, dans la biologie, qu'est-ce qu'il fait au juste? Qu'est-ce qu'il fait au juste? Il apporte quelque chose de nouveau, c'est la trinité, à la fois contre Cuvier et contre Geoffroy. Mais en quoi Darwin, Cuvier et Geoffroy sont-ils une trinité, à l'horizon de notre biologie? En quoi est-ce que... alors que Lamarck... vous voyez la très grande différence, alors que Lamarck introduisait l'histoire dans la série pour finalement sauver l'idée d'une série animale, c'est-à-dire il en était au premier

moment de la biologie. L'autre pas du tout. Darwin, c'est pas ça son problème. C'est pas ça son problème. Je veux dire: Darwin il accepte parfaitement les termes mêmes de Cuvier. Et qu'est-ce que c'était les termes de Cuvier? La série procède par petites différences, mais il y a de grandes différences entre plans d'organisation. En d'autres termes, il y a des différences insurmontables qui rompent toute série possible. Vous comprenez? Fatigués? Mais je m'arrête pas, là, parce que si je m'arrête, ça va être comme l'autre fois, donc quand vous en avez assez, vous n'écoutez plus, hein, ou bien... Je vais quand même m'arrêter un peu, mais... ah! Non, non! Je finis d'abord Darwin, parce que, sinon, on n'en sortira pas.

Vous comprenez Darwin... mais, et pourtant, et pourtant, pour ceux qui ont lu un peu Darwin, ce que je dis va avoir l'air grotesque. Ce que je dis, c'est que, Darwin, ça lui est égal les petites différences, il n'a jamais pensé rétablir la série. La série qui procède par petites différences. Ça a l'air stupide, ce que je dis, puisqu'il est très connu que Darwin, au contraire, invoque perpétuellement les petites différences d'un enfant par rapport à ses parents. Oui, il en a besoin. Mais pourquoi? Est-ce que c'est pour mettre en série qu'il invoque les petites différences? Pas du tout. C'est pour pouvoir répondre à la question: pourquoi les grandes différences apparemment insurmontables l'emportent-elles dans la vie? Pourquoi la vie, qui ne cesse de produire de petites différences, procède pourtant à coup de grandes différences? Or, ça, comprenez, c'est un problème qu'on ne pouvait pas poser avant Cuvier ou avant Von Baer[640].

Et qu'est-ce que c'est la réponse de Darwin, alors, qui est une nouveauté? C'est que, vous allez voir, elle engage tellement de choses, je vous raconte, on va voir. Elle est à deux étages, il me semble, la réponse de Darwin. Elle consiste à dire: si vous prenez, non pas un milieu, non pas un milieu général, par exemple l'eau, et si vous prenez un territoire déterminé, une région déterminée dans un milieu, à quelle condition un maximum de vivants peut-il survivre? Ça c'est la question nouvelle de Darwin. C'est ça la question darwinienne: un territoire étant donné, à quelle condition un maximum de vivants peut-il survivre? Là c'est une question qui n'a aucun équivalent ni chez Geoffroy, ni chez Cuvier. Mais, la réponse, elle va rejoindre Cuvier et Geoffroy. Ça consiste à dire: ils auront d'autant plus de chances de survivre qu'ils divergeront davantage, que leurs caractères divergeront davantage[641]. Supposez, supposez une région déterminée et puis deux espèces très voisines qui

640 Parafrasando un'affermazione più volte ripetuta in *Les Mots et les choses*, si tratta di comprendere non la novità darwiniana o evoluzionista, ma cosa ha reso possibile Darwin, e il fatto che «au XIXe siècle, l'idée évolutionniste est un choix qui ne porte plus sur la constitution du tableau des espèces, mais sur les modalités d'interaction entre un organisme dont tous les éléments sont solidaires et un milieu qui lui offre ses conditions réelles de vie» (*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, DEI n. 59, p. 745-746). Ora, «il n'y a pas et il ne peut y avoir même le soupçon d'un évolutionnisme ou d'un transformisme dans la pensée classique; car le temps n'est jamais conçu comme principe de développement pour les êtres vivants dans leur organisation interne; il n'est perçu qu'à titre de révolution possible dans l'espace extérieur où ils vivent» (MC, p. 163): il pensiero dell'*âge classique* «concevait une grande histoire lisse, uniforme en chacun de ses points qui aurait entraîné dans une même dérive, une même chute ou une même ascension, un même cycle, tous les hommes et avec eux les choses, les animaux, chaque être vivant ou inerte, et jusqu'aux visages les plus calmes de la terre. Or, c'est cette unité qui s'est trouvée fracturée au début du XIXe siècle, dans le grand bouleversement de l'épistémè occidentale: on a découvert une historicité propre à la nature; on a même défini pour chaque grand type du vivant des formes d'ajustement au milieu qui allaient permettre de définir par la suite son profil d'évolution; bien plus on a pu montrer que des activités aussi singulièrement humaines que le travail ou le langage détenaient, en elles-mêmes, une historicité qui ne pouvait pas trouver sa place dans le grand récit commun aux choses et aux» (MC, p. 279).

641 Deleuze e Guattari in *Mille plateaux*, riassumendo Canguilhem *et al*., *Du développement à l'évolution au XIX siècle*, cit.: «D'une part, si l'on suppose une population élémentaire ou même moléculaire dans un milieu donné, les formes ne préexistent pas à cette population, les formes sont plutôt des résultats statistiques: la population se répartira d'autant mieux dans le milieu, se le partagera d'autant plus qu'elle prendra des formes divergentes, que sa multiplicité se divisera en multiplicités différant en nature, que ses éléments entreront dans des composés ou matières formées distinctes. En ce sens, l'embryogenèse et la phylogenèse renversent leurs rapports: ce n'est plus l'embryon qui témoigne d'une forme absolue préétablie dans un milieu fermé, c'est la phylogenèse des populations qui dispose d'une liberté de formes relatives, aucune n'étant préétablie dans un milieu ouvert. [...] Les deux acquis fondamentaux du darwinisme vont dans le sens d'une science des multiplicités: la substitution des populations aux types, et celle des taux ou rapports différentiels aux degrés» (pp. 63-64).

vivent sur cette région, "très voisines" ça veut dire que leur alimentation est identique ou semblable. Il y en a qu'un qui l'emportera sur l'autre et qui liquidera l'autre. Vous voyez tout le thème de la sélection naturelle qui se profile là. Ils ne pourront pas coexister. Supposez au contraire, que les deux espèces qui vivent sur ce territoire soient très différentes, là, ils ont des chances de coexister, de survivre. Ils ne s'adressent pas à la même nourriture. Bien, c'est à force de divergences qu'un maximum de vivants peut vivre sur un territoire déterminé. En d'autres termes, la vie va se définir comme tendance à produire de grandes différences par accumulation des petites différences. C'est la condition de survie: tendance à produire de grandes différences. C'est-à-dire la vie n'est plus considérée comme une force de dispersion, mais comme une force de divergence. Dès lors Darwin nous dira qu'il n'est pas étonnant que la vie soit traversée par ces espèces de failles entre plans d'organisation.
Reste que – second aspect de la thèse darwinienne – comment est-ce qu'il peut y avoir histoire, transformation? Et ben précisément, création des grandes divergences. Mais comment est-ce qu'elles peuvent être créées, ces divergences? Puisque tout vivant semble déjà supposer des plans distincts, des plans d'organisation distincts. La réponse de Darwin ce sera: voilà, vous ne pouvez pas conclure de l'évolution de l'embryon à l'évolution des espèces. Vous ne pouvez pas appliquer les lois de l'embryologie, pourquoi? Pour une raison très simple, parce que, dans l'embryologie les formes sont déjà données. Vous êtes toujours l'embryon d'une forme, là les formes, elles sont déjà fixées. Par exemple un embryon de loup c'est un embryon de loup, il donnera du loup. Même avec des petites différences, hein, c'est triste, mais... Tandis qu'au niveau de l'évolution des espèces, les formes ne sont pas fixées. Vous avez que des forces en rapport. Les formes ne sont pas fixées, elles sont elles-mêmes fluentes. Il n'y a pas une espèce qui serait le loup et puis une espèce etc. Vous voyez, il retourne tout. Si les espèces sont le produit d'une évolution opérant par divergence accentuée, vous ne pouvez pas vous donner des espèces déjà, c'est-à-dire des formes avant.

D'où la vraie révolution de Darwin, c'est quoi? C'est pas du tout l'évolutionnisme, c'est d'avoir pensé la vie en termes de population et pas de forme[642]. Population sur un territoire donné. Une population quelconque sur un territoire donné[643]. Vous ne pouvez pas vous donner déjà des formes. Et

642 L'affermazione di Deleuze ripropone quasi alla lettera un'affermazione di Foucault che non è presente in *Les mots et les choses*, ma nell'*Entretien avec Michel Foucault* del 1971, DEI n. 85, p. 1029: «Darwin a été le premier à traiter des êtres vivants au niveau de la population, et non plus au niveau de l'individualité». Foucault prosegue ponendo la questione della simultaneità epistemologica: «Boltzmann a commencé à traiter les particules physiques non plus comme des individualités, mais au niveau du phénomène de la population, c'est-à-dire en tant que séries d'éventualités statistiquement mesurables. [...] Comment est-il possible que deux événements, lointains dans l'ordre de la connaissance, aient pu se produire simultanément et apparaître si proches, pour nous, dans l'ordre des configurations épistémologiques en général?». La risposta è, in tutta evidenza, nello spostamento del *focus* dai contenuti dell'evoluzionismo e della fisica ottocenteschi, alle condizioni di possibilità delle rispettive scienze.

643 Deleuze, pur non conoscendo il Corso del 1977-1978 nel quale Foucault introduce e analizza il concetto di *population*, coglie con precisione la presenza di questo concetto già nei precedenti testi di Foucault. Questa intuizione deleuzeana consente di comporre una breve genealogia del pensiero evoluzionistico a partire dall'*object-population* che ne crea le condizioni di possibilità. In una pagina già incontrata di MC, Foucault afferma che «Les choses ont reçu d'abord une historicité propre qui les a libérées de cet espace continu qui leur imposait la même chronologie qu'aux hommes. Si bien que l'homme s'est trouvé comme dépossédé de ce qui constituait les contenus les plus manifestes de son Histoire: la nature ne lui parle plus de la création ou de la fin du monde, de sa dépendance ou de son prochain jugement; elle ne parle plus que d'un temps naturel; ses richesses ne lui indiquent plus l'ancienneté ou le retour prochain d'un âge d'or; elles ne parlent plus que des conditions de la production qui se modifient dans l'Histoire» (p. 380). Nel suo *Project d'enseignement* presentato al Collège de France, DEI n. 71, p. 872-873, Foucault spiegava così la necessità di analizzare il concetto di *hérédité* anche in rapporto a Darwin: «Il s'est développé tout au long du XIXe siècle depuis les techniques de l'élevage, les tentatives faites pour l'amélioration des espèces, les essais de culture intensive, les efforts pour lutter contre les épidémies animales et végétales jusqu'à la constitution d'une génétique dont la date de naissance peut être fixée au début du XXe siècle. D'un côté, ce savoir répondait à des exigences économiques et à des conditions historiques très particulières [...]. D'un autre côté, ce savoir était réceptif à des connaissances qui pouvaient être acquises par des sciences comme la chimie ou la physiologie animale et végétale [...]. Darwin ne s'y est pas trompé qui a trouvé dans cette pratique

l'évolution, c'est quoi? C'est précisément que cette population ne va pouvoir survivre que dans la mesure où elle se scinde et produit des formes divergentes qui permettent à ses membres de survivre sur le territoire. En d'autres termes l'évolutionnisme de Darwin n'a rien à voir avec l'évolutionnisme de Lamarck. Car l'évolutionnisme de Lamarck est typiquement un évolutionnisme sériel, un évolutionnisme qui injecte de l'histoire dans la série, tandis que l'évolutionnisme de Darwin est typiquement un évolutionnisme qui entérine l'écroulement des séries au profit du repli du vivant sur une force de vie qui va être force de divergence et d'accuser la divergence. Or tout ceci, à quelque niveau que ce soit, que ce soit Cuvier, que ce soit Darwin, que ce soit Geoffroy, ça se fait à quel prix? Ce repli du vivant sur la finitude de la vie se fait toujours au profit de mettre la mort dans la vie. A l'ombre de la mort, la profondeur se crée de cette manière.
Théorie des catastrophes chez Cuvier, théorie de la sélection chez Darwin, théorie des monstruosités et des arrêts de développement chez Geoffroy. La finitude de la vie va mettre la vie dans un rapport fondamental avec la mort que le XVIIème siècle ignorait. En d'autres termes, à la mort... Le XVIIème siècle, je crois, ne pouvait penser la mort que d'une manière sage. Qu'est-ce que signifie la sagesse? C'est la veille sagesse, ça, qui nous dit: de quoi tu te plains? Tant que t'es pas mort, t'as pas à te plaindre et puis, une fois que t'es mort, tu ne peux plus te plaindre, donc la mort, c'est un instant. Mais, ce que je résume là comme sagesse ou comme moralisme – c'est le moralisme d'Epicure: impossible de penser la mort qui est un événement instantané. Ça valait aussi pour toute la médecine de l'époque, ça avait sa version épistémologique, ça avait sa version scientifique: la mort instant décisif et insécable. Et, encore une fois, je crois vous l'avoir dit à propos d'autre chose: lorsque l'on trouve dans Malraux, et repris par Sartre la formule célèbre «la mort c'est ce qui transforme la vie en destin»[644], loin que ce soit une formule moderne, ça n'ôte rien à sa beauté, mais c'est pleinement l'expression de la pensée classique, c'est la mort comme instant, instant qui, précisément, opère cette espèce de transvaluation de la vie, elle transforme la vie en destin.

Mais la pensée du XIXème, et peut-être la nôtre encore, a une tout autre conception de la mort. De même que le vivant se replie sur la finitude, la vie d'une certaine manière se replie sur la mort. Qu'est-ce que ça veut dire, ça? Le grand livre sur la mort, à mon avis, ça reste encore un livre que Foucault aimait et admirait immensément, c'est le livre de Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*[645]. Et Bichat a proposé de la vie une définition célèbre qui fait rire et qui n'a jamais fait rire que les imbéciles. C'est: «la vie c'est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort»[646].

---

humaine de l'hérédité le modèle permettant de comprendre l'évolution naturelle des espèces». Tenendo presenti questi antecedenti, possiamo riconoscere nella scoperta della «césure absolument fondamentale» introdotta «à l'interieur même du savoir-pouvoir, à l'intérieur même de la tecnologie et de la gestion économique» fra «la série des individus» e la popolazione una più precisa individuazione di ciò che rende possibile l'evoluzionismo del XIX secolo (STP, p. 44). Come la popolazione animale è pertinente non per il numero o la serie, ma per la sua distribuzione analitica per serie divergenti, su un territorio dato, così la popolazione costituita dalla governamentalità non è un «donée primitive»: «la population, c'est une donnée qui dépend du toute une série de variables»: se Darwin ha potuto pensare in termini simili (compreso il complesso rapporto fra necessità e casualità, analogo a quello fra volontarismo del sovrano e opacità delle variabili), è perché è stato preceduto dalla costituzione della "naturalità" della popolazione attraverso tecniche di governamentalità che agiscono «par le calcul, l'analyse et la réflection» (STP, pp. 72-74).

644 André Malraux, *L'espoir*, Gallimard, Paris 1937, p. 255; ripreso in Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 624.

645 Marie François Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, troisième ed. augm., Paris 1805.

646 Ibidem, I, Article premier: *Division générale de la Vie*, p. 1: «On cherche dans des considérations abstraites la définition de la vie; on la trouvera, je crois, dans cet aperçu général: la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Tel est en effet le mode d'existence des corps vivans, que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle; bientôt ils succomberoient s'ils n'avoient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie; inconnu dans sa nature , il ne peut être apprécié que par ses phénomènes: or, le plus général de ces phénomènes est cette alternative habituelle d'action de la part des corps extérieurs, et de réaction de la part du corps vivant, alternative dont les proportions varient suivant l'âge».

Alors je dis: les imbéciles ils disent – et ils étaient nombreux, maintenant il n'y en a plus, imbéciles nombreux du temps de Bichat – ils disent: «grossier cercle vicieux». Définir, en effet, la vie comme l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort, ça supposerait disent-ils que l'on puisse définir la mort indépendamment de la vie. Bon l'objection est idiote, car l'objection ne vaudrait que si Bichat maintenait la conception classique de la mort. La mort suppose la vie, oui, donc on ne peut pas faire la définition de Bichat "si" la mort est conçue comme instant décisif qui termine la vie.
Mais Bichat, lui, dans son livre, nous propose, je crois, la première grande conception moderne de la mort. Il la propose sur deux points. Premier point: la mort n'est pas un instant décisif qui marque la fin de la vie, la mort est coextensive à la vie. Deuxième point qui rend compte du premier, qui explicite le premier: le vivant est inséparable des morts partielles qui le traversent. Et ce qu'on appelle la mort, loin d'être un instant décisif est toujours l'effet global de plusieurs morts partielles[647]. Il y a trois morts partielles: la mort du cerveau, la mort du poumon, la mort du cœur. Et la vie même ne cesse, le vivant, du moins l'animal, vit rarement, non seulement il y a le sommeil, mais il y a les sommeils partiels. Le vivant ne cesse de traverser des sommeils partiels qui sont de véritables morts. Le sommeil partiel chez Bichat vient faire écho à la mort partielle. A la fois la mort est coextensive à la vie et il y a pluralité de morts.
Donc en aucun de ces deux sens la mort ne peut être considérée comme instant décisif et insécable. Or c'est comme l'achèvement, en effet, chez Cuvier, je vous dis... Biologiquement le vivant ne peut être rabattu sur la force de vie, sur la force finie de la vie que dans la mesure où la mort s'inscrit au plus profond du vivant même. Et, ça, c'est quelque chose qui *[inaudible]* très très fort Foucault, qui avait toujours avec la mort une espèce de rapport euh... Et je crois que vous trouverez, dans *Naissance de la clinique*, une... cinq ou six pages sur Bichat et sur la théorie de la mort chez Bichat[648]. Si vous les lisez, vous verrez vous-mêmes. Moi j'ai le sentiment que, bien sûr, c'est une analyse épistémologique de la pensée de Bichat extrêmement intéressante, mais qu'il y a quelque chose de plus, qu'il y a quelque chose de plus qui... où Foucault exprime son propre rapport, son propre rapport avec la mort et une espèce d'adhésion à ce que... à la manière dont Bichat présentait les choses.

Donc vous voyez, là, je résume, j'ai fait, là qu'un des trois, ça ne va pas très vite, mais ça me paraissait nécessaire. Au niveau de la formation de la biologie, on a bien vu nos deux temps. Si j'essaie de résumer les deux temps, je dirai: premier temps... – les deux temps se groupent sous la formule "quand, quand les forces dans l'homme rencontrent les forces de la finitude". Eh bien, premier temps: on rencontre la force organisatrice de la vie, on rencontre une force organisatrice de la vie qui est marquée de finitude et qui compromet les séries du XVIIème siècle. Deuxième temps: la force organisatrice se replie en profondeur, en même temps que les vivants se replient sur leur plan d'organisation etc. C'est les deux étapes. Or ce que Foucault va montrer dans *Les mots et les choses*, à part cela pour la biologie, c'est: la même chose se produit au niveau de l'économie politique et de sa naissance au XIXème et au niveau de la philologie et de sa naissance au XIXème.
L'hypothèse, l'hypothèse que... l'hypothèse de détail, pas très intéressante que je vous proposerai, c'est celle-ci... Encore une fois, quand on arrivera à une confrontation de Foucault avec Heidegger, et que j'essaierai d'expliquer un peu ce que Heidegger appelle le pli, et qu'on constatera que c'est un

647NC, p. 144: «La mort est donc multiple et dispersée dans le temps: elle n'est pas ce point absolu et privilégié, à partir duquel les temps s'arrêtent pour se renverser, et a comme la maladie elle-même une présence fourmillante que l'analyse peut répartir dans le temps et l'espace».

648Su Bichat e la morte, cfr. NC, pp. 143-149. Su Bichat in generale, l'intero cap. VIII, "Ouvres quelques cadavres", pp. 125-149. Cfr. infine PP, p. 185: «Dans le monde médical du XIXe siècle, vous avez eu le pôle chirurgical qui a commencé à se dessiner avec le développement de l'anatomie pathologique, dison, en gros, à partir de Bichat. À partir d'un contenu effectif de savoir, il s'agit ici de repérer dans le corps du malade une certaine réalité de la maladie, et de se servir de ses propres mains, de son propre corps, pour annuler le mal». A questa figura del sapere medico-chirurgico si contrappone quella del «pôle psychiatrique, qui joue d'une façon tout à fait différente: il s'agit alors, à partir des marques de savoir – mais non pas du contenu du savoir – qui qualifient le personnage médical, de faire fonctionner l'espace asilaire comme un corps qui guérit par sa propre présence».

thème très profond chez Foucault, celui du pli et du dépli, je crois que l'on sera amené à conclure assez vite que l'origine de cette notion chez Foucault ne vient pas de Heidegger – ce qui me paraît aller de soi, vu l'utilisation très différente qu'il en fait – qu'il y a donc eu, à cet égard, rencontre de Foucault avec Heidegger, mais que chez Foucault la notion de pli et de dépli a une tout autre origine. Et je crois que, l'origine principale, c'est cette histoire que nous sommes en train de voir: le dépli et le pli comme deux fonctions de la pensée, l'une qui consiste à développer à l'infini suivant le mode de pensée classique, l'autre qui consiste à rabattre sur la finitude conformément à une pensée qui s'élabore avec le XIXème siècle. Donc, ça, c'est un premier point qui me paraît important. Là-dessus il nous resterait à voir, mais euh, vous en avez peut-être assez, l'équivalent de ce qu'on vient de voir pour la biologie, dans la formation XIXème siècle, à propos de l'économie politique et de la philologie ou de la linguistique.

Alors là je vais très très vite, pour vous donner juste des points de repères. Qu'est-ce qui se passe en économie politique. Ben au XVIIème siècle, encore une fois, ben il n'y a pas d'économique politique, il y a une analyse des richesses et il y a un tableau des richesses développable à l'infini en même temps que les besoins. Bien sûr, c'est un infini qui n'est qu'un indéfini, mais, encore une fois, on a vu que l'indéfini était un ordre d'infini pour le... c'était sans doute l'ordre le plus bas d'infini, mais c'était un infini, tellement le XVIIème siècle est incapable de penser en dehors des ordres d'infini. "Incapable" c'est un compliment, c'est pas une critique. Or, dans une analyse des richesses, bien sûr, le travail a de l'importance et la notion de travail existe déjà et sert déjà. Mais le travail, tel qu'il est employé au XVIIème siècle, lie indissolublement deux choses. Il lie ce qu'on pourrait appeler le travail production et le travail marchandise.
Et les deux sont liés, les deux ne sont pas séparés, d'où une grande équivoque dans la notion de travail au XVIIème siècle. Le travail est une marchandise, en effet il est payé. Le paiement du travail s'appelant salaire. Dans la mesure où le travail reçoit un salaire, il est une marchandise. Mais, en tant que production, il est autre chose, il est unité de mesure, il est unité de mesure du produit. Bien. Ce qui revient à dire, dans cet état de la notion de travail, que le travail est essentiellement qualifié. Ce sera un travail euh... manufacturier ou bien un travail commercial, ou bien un travail agricole. Le travail est ceci, ceci, ceci. Et, finalement, la fonction du travail c'est d'être une unité de mesure relative, une unité de mesure relative qui ramène quoi? Qui ramène l'échange au besoin. Je vais vite, hein, c'est juste des jalons, que... Bien. Qu'est-ce que c'est la fracture? Dès lors il y a un tableau des richesses, une série des richesses où le travail, tel qu'il est conçu, va assurer la circulation des richesses dans le tableau.
La grande fracture c'est Adam Smith. C'est le premier moment de la formation XIXème, là encore on va retrouver deux moments. Et qu'est-ce qu'il fait Adam Smith? Peut-être qu'il fait quelque chose de très très important, c'est-à-dire il dissocie les deux aspects du travail, l'aspect salarié et l'aspect unité de mesure[649]. Si bien que des textes peut-être les plus importants d'Adam Smith consistent à nous dire: que le travail soit bien payé ou mal payé, l'unité de travail reste identique. Ce qui implique quoi? Ce qui implique ce que Marx appelle «le coup de génie d'Adam Smith», c'est-à-dire avoir dégagé le travail comme essence subjective de la richesse, ou d'avoir dégagé le travail abstrait comme n'étant plus qualifié comme tel ou tel[650].

649MC, pp. 234-235: «Adam Smith n'a donc pas inventé le travail comme concept économique [...]. Mais il le déplace: il lui conserve toujours la fonction d'analyse des richesses échangeables; cette analyse cependant n'est plus un pur et simple moment pour ramener l'échange au besoin (et le commerce au geste primitif du troc); elle découvre une unité de mesure irréductible, indépassable et absolue. Du coup, les richesses n'établiront plus l'ordre interne de leurs équivalences par une comparaison des objets à échanger, ni par une estimation du pouvoir propre à chacun de représenter un objet de besoin (et en dernier recours le plus fondamental de tous, la nourriture); elles se décomposeront selon les unités de travail qui les ont réellement produites. Les richesses sont toujours des éléments représentatifs qui fonctionnent: mais ce qu'ils représentent finalement, ce n'est plus l'objet du désir, c'est le travail».

650MC, pp. 236-237: «Par rapport à celle de ses prédécesseurs, l'analyse d'Adam Smith représente un décrochage essentiel: elle distingue la raison de l'échange et la mesure de l'échangeable, la nature de ce qui est échangé et les unités qui en permettent la décomposition».

Dans des textes célèbres, Marx nous dit: l'économie politique commence avec Adam Smith, pourquoi? Parce que Adam Smith dégage le travail abstrait et, donc, dégage la force de travail tout court, la force de travail tout court. Et, par là même, ajoute Engels, dans un texte très intéressant, Adam Smith est le Luther de l'économie politique. Pourquoi? Parce que la force de travail tout court ou le... l'essence subjective de la richesse, c'est à peu près la même opération que celle que Luther a faite au niveau de la religion. Au niveau de la religion, Luther a substitué, enfin pour aller vite, Luther a substitué à la religion extérieure, la religiosité intérieure qui, d'une certaine manière, est la religiosité quelconque, l'essence subjective de la religion. De même la rupture de Adam Smith avec le XVIIème siècle, selon Marx, c'est: de la richesse objective, il a dégagé l'essence subjective de la richesse sous la forme du travail abstrait, du travail tout court, de la force de travail tout court. En d'autres termes, avec Adam Smith, grâce à la dissociation des deux aspects du travail, travail salarié et travail production, travail salaire, travail production, travail marchandise, travail producteur, le travail devient unité de mesure....
Là encore c'est une espèce d'opération de pliage. Il y a des pages de Marx où il explique très bien, il appelle ça une féérie, la féérie d'après laquelle le capital s'approprie le travail. La fantasmagorie[651]. Ces espèces de repliement du travail sur le capital et, à ce moment-là, qu'est-ce que c'est la différence, la différence fondamentale Ricardo-Marx? Là encore, tout comme Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier et tout comme Darwin et Cuvier appartiennent au même sol archéologique, Marx et Ricardo appartiennent au même sol archéologique. Car Marx fera l'opération inverse. Il va, lui, faire le pliage inverse, plier le capital sur le travail. Et comment? En réinterprétant la distinction travail salarié-travail producteur, travail marchandise-travail production. Marx va dire: la distinction est tout autre, Ricardo voyait bien une distinction, mais la vraie distinction est tout autre que celle que Ricardo croyait[652]. C'est-à-dire la distinction entre les deux aspects du travail consiste en ceci: c'est que le travailleur ne reçoit un salaire que pour une partie de son travail abstrait.
En effet, il reçoit un salaire égal à la subsistance nécessaire de lui-même et de sa famille. Mais il travaille toujours par définition plus que pour ce quoi il est payé. Vous voyez? En d'autres termes, ce que Marx fait, c'est non plus une différence travail marchandise – travail producteur, mais une différence, et c'est ça la nouveauté de Marx, travail salarié sur travail non-payé, travail marchandise sur travail non-payé qui va, en effet, appartenir au capital. A la lettre, il fait le pliage inverse.
Peu importe, hein... tant pis si c'est... J'ai honte, en même temps, parce que c'est tellement sommaire... mais je crois que c'est pas faux. Sur les deux pliages, en tout cas, c'est... Et, alors, vous comprenez que.. Je ne sais plus ce que je voulais dire... Vous comprenez... oui... Oui.
Vous comprenez comment, là aussi, l'économie politique apparaît lorsque les forces dans l'homme se replient sur la force de travail avec les deux opérations complémentaires: ou bien le travail plié sur le capital, ou bien le capital plié sur le travail même. A savoir: la part du capital qui se plie sur le capital même, c'est ce que Marx analysera comme étant la plus-value, et lorsqu'on lui objectera: mais comment vous pouvez distinguer dans le temps la part de travail salarié, la part de travail payé et la part de travail extorqué? On lui dira: mais c'est jamais assignable, mais qu'est-ce que ça veut dire cette histoire de la plus-value? Il a beau jeu, quoi, il a beau jeu d'expliquer: mais le surtravail est une condition même du travail salarié, donc, évidemment, on ne pourra jamais faire la part, on ne pourra jamais dire: ceci c'est du travail payé, et cela c'est du travail exploité, extorqué. Donc, il y a là toutes sortes... deux modes de pliage. Bon. Euh... Mais tout ça c'est pour vous entraîner à lire

651Il riferimento è alle celebri pagine del *Capitale* sul carattere di feticcio della merce: Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, 8 voll., Edizioni Rinascita, Roma 1956, Libro I, sez. I: "Merce e denaro", cap. I: "La merce", par. 4: "Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano", vol. I, pp. 84-97.

652Ibidem, pp. 93-94: «L'economia politica [= Ricardo] ha certo analizzato, sia pure incompletamente, il valore e la grandezza del lavoro, ed ha scoperto il contenuto nascosto di queste forme. Ma non ha mai posto neppure il problema del perché quel contenuto assuma quella forma, e dunque del perché il lavoro rappresenti se stesso nel *valore*, e la misura del valore mediante la sua durata temporale rappresenti se stessa nella *grandezza di valore* del prodotto del lavoro».

les pages sur Smith et Ricardo dans *Les mots et les choses*[653].

Pour la philologie, finalement, je dirai: qu'est-ce qui se passe? La pensée du XVIIème était vraiment une pensée, comment dire, de la science générale ou universelle, du savoir général ou universel. Analyse générale des richesses, grammaire générale, série générale des êtres vivants, le général indiquant ici un ordre d'infinité. Avec le XIXème siècle, le général est remplacé par le comparé. Les plans d'organisation comparés, soit qu'on les pose irréductibles, soit qu'on les pose comme réductibles. L'anatomie devient comparée. L'économie devient comparée. Les modes de production, la philologie devient comparée. Et, là aussi, ça se fait comment, alors, dans notre dernier point, la philologie?
Premier temps... Si on reprend nos deux temps. Qu'est-ce qui va briser la grammaire générale et son tableau? Le tableau de la grammaire générale est fondé au XVIIème siècle sur la détermination des racines. Le XVIIème n'ignore pas les flexions. Mais les flexions sont subordonnées aux racines. C'est les racines qui constituent le tableau développable, le tableau dépliable des langues et qui va permettre de dégager la grammaire générale. Le renversement, le renversement de la fin du XVIIIème, c'est le primat des flexions sur les racines. La future linguistique, là, trouve son premier acte d'origine: l'étude des flexions. Or ça a des conséquences immenses et c'est l'étude des flexions qui va, là aussi, fracturer la grammaire générale, au profit de quoi? Au profit, précisément, d'une philologie comparée.
Car, deuxième temps, avec Bopp ou avec Schlegel, qu'est-ce qui apparaît? C'est, là aussi, comme: repliement sur cette profondeur indiquée par les flexions. Qu'est-ce que c'est que ce pli sur la profondeur indiquée par les flexions? C'est que les flexions sont des éléments formels qui ne peuvent se définir ni par ce qu'elles signifient, ni par ce qu'elles désignent. Alors que toute la grammaire générale était une grammaire des désignations, des significations. La flexion, élément formel grammatical pur, d'où, là aussi des plans de langue, par exemple – et c'est par là que la linguistique est déjà une linguistique comparée – on distinguera deux plans fondamentaux où le langage peut se plier, les langues sans flexion, affixes, et les langues à flexions. Dans les langues affixes, vous avez combinaisons d'atomes linguistiques, combinaisons qui peuvent être très très nombreuses.
Mais c'est comme des combinaisons d'atomes. Dans les langues à flexions, c'est la flexion qui détermine les combinaisons. Mais, comme il n'y a pas d'atome et que chaque élément est déjà flexionnel ou flexionné, peut-être que vous avez encore plus de combinaisons. C'est un problème qu'on va aborder tout à l'heure. En tout cas le premier aspect de cette philologie, c'est dégagement d'éléments formels qui ne sont ni signifiants ni désignatifs, du moins ni significatifs, ni désignatifs.
Deuxième point qui en découle: s'il y a de tels éléments formels qui ne désignent ni ne signifient, ils ne valent que par leurs rapports les uns avec les autres. Par exemple les flexions du verbe: m, s, t, comme indicateurs de première, deuxième, troisième personne, ben ils ne valent pas par ce qu'ils indiquent, ils valent par leur position distinctive. Ils valent l'un par rapport à l'autre, l'un par rapport aux autres. Les éléments formels sont indissociables des relations dans lesquelles ils sont pris, c'est ça le peuplement de cette nouvelle profondeur. En d'autres termes, se fait une dissociation du langage et de la lettre. Le XVIIème siècle liait fondamentalement le langage, la grammaire générale, avec la lettre. Or la lettre est un atome autonome. Là, au contraire, il y a libération du son par rapport à la lettre. On est sur la voie du phonème, le phonème étant un ensemble de positions, d'oppositions distinctives et se définissant ni par ce qu'il représente, ni par ce qu'il signifie, mais par les positions distinctives dans lesquelles il entre, m s t là, comme flexions, sont des positions distinctives. Donc ça implique la libération du son par rapport à la lettre qui sera une des conditions pour la découverte de ce qu'on appellera plus tard le phonème.
Troisième aspect: au XVIIème siècle, dans la grammaire générale, le langage se définit vraiment par ce qu'il désigne et par ce qu'il signifie. Maintenant le langage va être appréhendé d'une tout

653Sono le pp. 233-238 ("La mesure du travail") su Adam Smith, e 265-275 ("Ricardo") su David Ricardo.

autre manière. Il va être appréhendé non pas comme désignation, ni comme signification, mais comme action et, plus profondément, comme vouloir[654]. Et toute la philologie romantique va amener l'idée du vouloir d'un peuple qui s'exprime dans la langue. Vous retrouvez là, à la fois, la dispersion des langues suivant des plans de composition des éléments formels, le vouloir fini, bref c'est tout le langage qui se replie sur la force de finitude. Il se replie en profondeur sur la force de finitude. Au dépli de l'âge classique se substitue le pliage des langues suivant les plans d'organisation, de telle manière que tout converge en quoi? Un vouloir fini qui s'exprime dans des langues différentes suivant tel ou tel peuple. Les vouloirs du peuple comme bases du langage. Chez Schlegel, par exemple, c'est poussé très loin. Bon, alors là, je vous demande pardon d'être si rapide, mais je vous renvoie aux textes.

Si bien qu'on a presque fini ce que j'espérais finir aujourd'hui. Ça revient à dire quoi, au point où nous en sommes? Eh ben, je conclus ce point sur la formation XIXème siècle très vite, hein, à savoir: la formation XIXème siècle je dirais, en résumant trop facile, euh... c'est exactement la formation dans laquelle les forces dans l'homme rencontrent et étreignent les trois forces de finitude, et se rabattent sur elles en se les appropriant. Alors la combinaison des forces dans l'homme et des forces de finitude donne un composé qui est la forme-Homme. Mais pourquoi durerait-elle cette forme? Elle n'existait pas comme forme. Bien sûr, encore une fois, les hommes existaient, mais, si vous avez compris depuis le début c'est pas la question. Les hommes existaient... ben oui, mais il n'y avait pas de forme-Homme au XVIIème siècle. Et pourquoi est-ce qu'elle durerait après? Pas sûr, elle peut durer un certain temps. Pourquoi est-ce qu'il n'y aurait pas d'autres formes?
Nous pouvons dire: il y aura d'autres formes, s'il y a une autre formation. Il y aura une autre formation, si les forces dans l'homme entrent en rapport avec de nouvelles forces venues du dehors qui ne seraient plus ni celles de l'élévation à l'infini, comme au XVIIème, ni celles de la finitude, comme au XIXème. A ce moment-là, s'il y a bien encore d'autres forces venues du dehors définissant une troisième formation, je dirais le composé qu'elles forment, toutes ces forces, ne sera pas la forme-Homme. Alors commodité pour commodité, on peut toujours appeler ça "surhomme", puisque ça a l'autorité de Nietzsche, mais ce que voulait dire Nietzsche c'était ça, c'est-à-dire, comme dirait Foucault, c'était à la fois beaucoup plus et beaucoup moins qu'on ne lui a fait dire, en tout cas c'était pas les bêtises qu'on lui a fait dire, ni les propositions fascistes qu'on lui a prêtées, euh, c'était une chose très très... très simple, très nouvelle sûrement, mais très simple, qui consistait à dire: réellement, la forme-Homme implique et suppose un certain rapport de forces, si le rapport de forces change, il n'y a pas de raison que la forme-Homme subsiste. Et la preuve... Alors Foucault ajoute: bien plus, euh... déjà à l'âge classique il n'y en avait pas encore.

Donc s'il n'y en avait pas encore à l'âge classique pourquoi qu'il y en aurait... pourquoi que, maintenant, on pourrait pas dire qu'il n'y en a plus. Mais, après tout, la forme-Homme, il ne faut pas exagérer, elle n'a pas été tellement fameuse, pas fameuse... Je ne dis pas l'homme existant, il ne s'agit pas... La mort de l'homme, ça veut dire: les hommes existants ne se reconnaissent plus dans la forme-Homme. C'est peut-être bon. Mais qu'est-ce que ça pourrait vouloir dire? Même chez

654MC, p. 302: «Les analyses de Bopp devaient avoir une importance capitale non seulement pour la décomposition interne d'une langue, mais encore pour définir ce que peut être le langage en son essence. Il n'est plus un système de représentations qui a pouvoir de découper et de recomposer d'autres représentations; il désigne en ses racines les plus constantes des actions, des états, des volontés; plutôt que ce qu'on voit, il veut dire originairement ce qu'on fait ou ce qu'on subit; et s'il finit par montrer les choses comme du doigt, c'est dans la mesure où elles sont le résultat, ou l'objet, ou l'instrument de cette action; les noms ne découpent pas tellement le tableau complexe d'une représentation; ils découpent et arrêtent et figent le processus d'une action. Le langage "s'enracine" non pas du côté des choses perçues, mais du côté du sujet en son activité. Et peut-être alors est-il issu du vouloir et de la force, plutôt que de cette mémoire qui redouble la représentation. On parle parce qu'on agit, et non point parce qu'en reconnaissant on connaît».

Nietzsche, qu'est-ce que ça peut vouloir dire? C'est là que j'avais tort d'essayer de trop systématiser Foucault. C'est une série..., il faut prendre ça comme une série de... d'indications, d'évocations, du type: est-ce que ça vous dit quelque chose ou pas? Voilà.
C'est ça qui nous reste, juste. On aurait deux questions: quelles nouvelles forces interviennent? Quelles nouvelles forces du dehors? Et là je dois dire ma perplexité, c'est-à-dire je vois une version textuelle Foucault et une version euh... moins textuelle mais qui me paraîtrait, moi, plus facile. Il y a quelque chose que je ne comprends pas. Car voilà l'indication principale que nous donne Foucault, il nous dit: la philologie au XIXème siècle a dispersé le langage d'après des familles de langues. C'est la philologie comparée. Vous voyez. Mais, en même temps, et il dit: c'est un cas spécial, c'est le cas seulement de la philologie. Il nous dit ça, euh... il faut que je vous donne la référence si vous voulez vous-mêmes vérifier, euh... voilà, il nous dit ça, page 306 et suivantes de *Les Mots et les choses*[655] et il ajoute: dès lors cette dispersions du langage va susciter comme une contrepartie. Si la philologie disperse le langage en familles irréductibles, la littérature prend une nouvelle fonction et ce que nous appelons littérature au sens moderne du mot, c'est une opération qui consiste à rassembler le langage[656]. Rassembler est le mot qu'il emploie. La littérature conçue comme contrepartie de la linguistique. Bien.

Mon trouble c'est: pourquoi dit-il ça du langage et seulement du langage? Puisqu'à première vue, c'est vrai aussi pour la vie et c'est vrai aussi pour le travail. C'est vrai pour la vie, on l'a vu, la force dispersive des plans d'organisation, non moins que des familles de langues. Et c'est vrai pour l'économie, on l'on a vu, la dispersion des modes de production irréductibles les uns aux autres, les conditions de production. Bien. Il s'explique là-dessus et il dit que, dans les deux autres cas, c'est sous l'influence de circonstances extérieures qu'il y a une telle dispersion tandis que, dans le cas du langage, c'est pour des raisons internes. Ça ne me paraît pas... pardon de dire ça, c'est pas une objection que je fais, c'est, c'est euh... c'est pour ça que je voudrais vous proposer un schéma à la fois plus simple et...
Là, il y a quelque chose que je ne comprends pas. Si vous le comprenez, vous, tant mieux, à ce moment-là vous me direz. Je vois pas pourquoi il extrait, là, le langage et la littérature, car ça me paraît définir au contraire la formation XXème siècle ou XXIème, qu'est-ce qui se passe? C'est vrai que la formation XIXème ne reconnaissait les forces de finitude que en dispersant les produits. C'est par là qu'il faisait une science comparée: familles de langues, plans d'organisation, modes de production. Si je demande maintenant: avec quelles nouvelles forces venues du dehors les forces dans l'homme entrent-elles? Ben je dirais que c'est pas spécial au langage que se produit ou tend à

655«Une fois suspendue l'histoire des espèces comme suite chronologique de toutes les formes possibles, alors, et seulement alors, le vivant a pu recevoir une historicité; de la même façon, si on n'avait pas suspendu, dans l'ordre du langage, l'analyse de ces dérivations indéfinies et de ces mélanges sans limites que la grammaire générale supposait toujours, le langage n'aurait jamais été affecté d'une historicité interne. Il a fallu traiter le sanskrit, le grec, le latin, l'allemand dans une simultanéité systématique; on a dû, en rupture de toute chronologie, les installer dans un temps fraternel, pour que leurs structures deviennent transparentes et qu'une histoire des langues s'y laisse lire. Ici comme ailleurs, les mises en série chronologiques ont dû être effacées, leurs éléments redistribués, et une histoire nouvelle s'est alors constituée qui n'énonce pas seulement le mode de succession des êtres et leur enchaînement dans le temps, mais les modalités de leur formation. L'empiricité – il s'agit aussi bien des individus naturels que des mots par quoi on peut les nommer – est désormais traversée par l'Histoire et dans toute l'épaisseur de son être. L'ordre du temps commence».

656MC, p. 313: «La dernière des compensations au nivellement du langage, la plus importante, la plus inattendue aussi, c'est l'apparition de la littérature. [...] C'est qu'au début du XIXe siècle, à l'époque où le langage s'enfonçait dans son épaisseur d'objet et se laissait, de part en part, traverser par un savoir, il se reconstituait ailleurs, sous une forme indépendante, difficile d'accès, repliée sur l'énigme de sa naissance et tout entière référée à l'acte pur d'écrire. La littérature, c'est la contestation de la philologie (dont elle est pourtant la figure jumelle): elle ramène le langage de la grammaire au pouvoir dénudé de parler, et là elle rencontre l'être sauvage et impérieux des mots. De la révolte romantique contre un discours immobilisé dans sa cérémonie, jusqu'à la découverte mallarméenne du mot en son pouvoir impuissant, on voit bien quelle fut, au XIXe siècle, la fonction de la littérature par rapport au mode d'être moderne du langage».

se produire un rassemblement. En employant le mot même de Foucault. Rassemblement de la vie, rassemblement du travail, rassemblement du langage. Et que je ne vois pas pourquoi Foucault tient à extraire surtout que ça complique pour, ensuite, l'histoire, l'ombre du surhomme. La vie se rassemble, le langage... je suppose comme hypothèse...
Là, pardonnez-moi, je dis vraiment des petits trucs. La vie se rassemble sous quelle forme? Sous la forme du code génétique. La vie se rassemble dans le code génétique. Le code génétique est le lieu de pliage ou de pliure fondamentale. Et c'est un nouveau mode du pli. C'est une tout autre manière de plier. Le travail se rassemble dans les machines dites de troisième espèce, machines cybernétiques, machines euh... machines d'ordination. Ou, conformément à ce que je vous disais l'autre fois, se rassemble dans le silicium. La vie c'est le carbone, il y a la revanche du silicium. Ça a été posé dès le début, hein. Dès le XIXème siècle, on se demande: pourquoi est-ce que c'est la formule eau-carbone qui a triomphé, c'est ça le problème de la vie. S'il y a un problème de la vie, c'est le succès étonnant de la formule eau-carbone, hydrogène-carbone.
C'est pas évident, pourquoi que ça s'est pas fait autrement? Pour des raisons très proches des chaînes génétiques. Pour des raisons très proches du code génétique. Il fallait des chaînes carbonées pour avoir la stabilité, les rapports voulus avec la chaleur etc. et pourquoi le carbone encore une fois et puis le rapport carbone hydrogène? Tout ça était très favorable, mais ça n'exclut pas d'autres formes vitales. Et il y a très longtemps que les microbiologistes demandent, en chimie biologique, pourquoi pas le silicium? Alors on donne des raisons, mais ces raisons, elles sont convaincantes statistiquement, jusqu'à un certain point. Oui le carbone présentait plus de chance pour que le vivant, euh... pour que le vivant se forme et se déploie. Et le silicium? Avec une autre combinaison, parce que ce serait difficile, ou alors il faudrait des pressions fantastiques, mais on en a vu d'autres dans la formation du monde, pour qu'il y ait des combinaisons silicium-hydrogène. La chance du silicium, elle peut pas être... Quand on demande: est-ce qu'il y a d'autres formes de vie? Ça ne veut pas dire: est-ce qu'il y a des martien? Ça veut dire: est-ce qu'il y a des formes vitales qui sont fondées sur autre chose que la combinaison hydrogène-carbone? Alors le silicium, bon.

Aujourd'hui, qu'est-ce qu'il y a d'intéressant dans les histoires... euh... des nouvelles machines? Les nouvelles machines, c'est la revanche du silicium, c'est épatant, ça. Le silicium nous revient. On avait préféré le carbone et puis pan! *[rire]* Par un biais, qui est le biais technologique, c'est la grande revanche du silicium. On fait pas des mémoires avec du carbone, hein. On fait des mémoires avec du silicium. Je crois que c'est quelque chose de fondamental. Je dirais: le travail se rassemble dans les machines de troisième espèce ou, si vous préférez, pour parler gros, le travail se rassemble dans le silicium. Le langage se rassemble dans ce qu'on appelle aujourd'hui la littérature. Ça, gardons l'idée de Foucault, mais en y joignant les deux autres.
Qu'est-ce que c'est que cette force de rassemblement? Cette force de rassemblement, je crois, c'est ce qu'on pourrait appeler le fini illimité. Faute d'un meilleur mot, hein, il faudrait trouver un autre mot. Mais ça n'est ni du fini, ni de l'infini. Et vous le voyez très bien même au niveau du code génétique, qu'est-ce que c'est que la formule du fini illimité? C'est que les composants ne sont jamais du même niveau et de même nature que le composé. Si vous comprenez ça – c'est la base du code génétique – si vous comprenez ça, vous voyez comment un nombre fini de composants peut donner un nombre pratiquement illimité de composés. Parce que, en effet, si les composants sont d'une autre nature et à un autre niveau que le composé, vous pourrez analyser le composé à son niveau d'une infinité de façons, bien que ses composants à un autre niveau soient en nombre fini. C'est ce qu'on appellera une combinatoire. Le propre d'une combinatoire c'est opérer avec des éléments finis d'un niveau A pour produire des composés illimités de niveau B. C'est le propre du code génétique, c'est le propre du langage, c'est le propre de... bien.
Qu'est-ce que ça donnerait, ça? Qu'est-ce que ça veut dire le rassemblement du code... la vie se rassemble dans le code génétique? Ben c'est que, là, il n'y a pas de problème, il y a bien unité de composition du code génétique. Il va se distinguer par ses pliures, par ses pliages, etc. Et qu'est-ce

qui n'est pas exclu perpétuellement dans les recherches génétiques aujourd'hui? C'est pas du tout qu'un homme devienne un lapin, mais c'est qu'un code génétique, par exemple de quelqu'un, d'un corps, capture un fragment de code d'un autre vivant.
Dans l'exemple toujours admirable de la guêpe et de l'orchidée, voilà que la guêpe..., non voilà que l'orchidée a capté, capturé un fragment de code génétique de la guêpe. Il y a comme des inter-captures de fragments de code. C'est ça qu'on peut dire un rassemblement de la vie dans le code génétique. Et ça fait partie... et c'est ça qui est en train de changer: toute la conception de l'évolution aujourd'hui. C'est ces... inter-captures de fragments de code. Je dis, alors: supposez les forces dans l'homme entrent en rapport avec ce nouveau type de forces que j'appelle par commodité "fini illimité", rassemblement de la vie dans le code génétique. Rassemblement du travail dans le silicium, rassemblement du langage dans la littérature... Et je dis: quel est le composé? Ben ça n'est plus ni Dieu ni l'homme. Après tout, bien plus, la forme-Homme ne se dessinait que dans la mesure où il y avait la mort en elle, on l'a vu aussi: elle ne se dessinait que par épousailles de forces de finitude.

Bien, alors on peut toujours appeler ça conventionnellement le surhomme, mais c'est un mot tellement pourri, que – maintenant c'est pas la faute de Nietzsche – qu'il vaudrait mieux trouver un autre... Mais comment on définirait le surhomme? Moi je crois que le surhomme, il faudrait dire trois choses. C'est celui qui s'unit au silicium, c'est-à-dire c'est celui qui s'est chargé des roches elles-mêmes. On peut en parler comme ça, parce que euh... sinon. Celui... et c'est comme ça, je suppose... c'est, c'est... Foucault, il... ouais. Il s'est chargé des roches. Pourquoi des roches? Parce que vous savez le silicium domine dans le monde inorganique comme le carbone domine dans le mode vivant. Donc je dis: il s'est chargé des roches, des roches elles-mêmes.
Tout ça c'est pour amener l'autre aspect: il s'est chargé des animaux mêmes. Qui a dit ça? Qui a appelé à une espèce d'homme au-delà de l'homme qui se chargerait des animaux mêmes? C'est Rimbaud. C'est Rimbaud. Se charger des animaux mêmes[657]. Mais à la lettre, il me semble, là je ne fais pas de la science, parce que c'est au contraire la science que... que... je ramène à un peu de poésie, c'est la capture d'un fragment de code. Se charger des animaux, encore une fois, ça veut pas dire devenir lapin, ça veut dire capturer un fragment de code exactement comme la guêpe... non comme l'orchidée capture un fragment de code de la guêpe.
Alors vous vous rendez compte, à ce moment-là, les voies de l'évolution elles sont complètement changées, ça ne se fait pas par filiation. L'évolution, elle se ferait pas par filiation, comme disent les biologistes aujourd'hui... euh... les généticiens aujourd'hui, elles se feraient par capture de code. Donc mes trois aspects sont très très cohérents: chargé des rochers eux-mêmes, chargé des animaux eux-mêmes, chargé de la littérature, qu'est-ce que c'est que ça? Le surhomme, il serait chargé de ces trois choses, ce serait ça le surhomme, à condition de dire: qu'est-ce que c'est que la littérature aujourd'hui? Foucault nous en donne une définition, donc, là, je m'arrête là.

La prochaine fois j'essaierai d'ajouter quelque chose. Essayer de regarder la manière dont il définit la littérature... vous le verrez dans *Les mots et les choses* pages 59, 394, 397[658]. C'est, pour lui... la

657Si tratta della famosa lettera a Paul Demeny del 15 mai 1871, meglio nota come *Lettre du Voyant*, in Artur Rimbaud, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1972, p. 275: «Donc le poète est vraiment voleur de feu. Il est chargé de l'humanité, des *animaux* même; il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions; si ce qu'il rapporte de là-bas a forme, il donne forme: si c'est informe, il donne de l'informe. Trouver une langue». Questa intuizione rimbaudiana è stata sviluppata da Deleuze nella direzione di un'etica del *devenir-animal* fondata sulla pietà per la carne macellata in *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, Paris 1981, in particolare nel cap. IV.

658MC, p. 59: «A l'âge moderne, la littérature, c'est ce qui compense (et non ce qui confirme) le fonctionnement significatif du langage. A travers elle, l'être du langage brille à nouveau aux limites de la culture occidentale – et en son coeur – car il est, depuis le XVIe siècle, ce qui lui est le plus étranger; mais depuis ce même XVIe siècle, il est au centre de ce qu'elle a recouvert. C'est pourquoi de plus en plus la littérature apparaît comme ce qui doit être pensé; mais aussi bien, et pour la même raison, comme ce qui ne pourra en aucun cas être pensé à partir d'une théorie de la signification»; p. 394: «Que la littérature de nos jours soit fascinée par l'être du langage, – ce n'est là ni

littérature c'est précisément l'opération par laquelle on se charge de l'être du langage, c'est-à-dire c'est le rassemblement du langage. Ben c'est ce triple rassemblement qui permettrait de donner une vague ombre à cette notion floue de surhomme.

le signe d'une fin ni la preuve d'une radicalisation: c'est un phénomène qui enracine sa nécessité dans une très vaste configuration où se dessine toute la nervure de notre pensée et de notre savoir. Mais si la question des langages formels fait valoir la possibilité ou l'impossibilité de structurer les contenus positifs, une littérature vouée au langage fait valoir, en leur vivacité empirique, les formes fondamentales de la finitude. De l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, ce qui s'annonce, c'est que l'homme est "fini", et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au coeur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite: dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule»; p. 397: «Si ce même langage surgit maintenant avec de plus en plus d'insistance en une unité que nous devons mais que nous ne pouvons pas encore penser, n'est-ce pas le signe que toute cette configuration va maintenant basculer, et que l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du langage? L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble?».

Capitolo 16. Cours du 18/03/1986[659]

[coupure] ... Cette succession de trois formes: forme-Dieu, forme-Homme, forme-surhomme, il faut voir que c'est pas limitatif, hein. Je veux dire: elle se passe sur une durée très restreinte et très localisée, puisque nous considérions la pensée classique XVII-XVIIIème, la pensée XVIII-XIXème avec la forme-Homme, puis la forme-surhomme fin XIX-XXème – mettons gaiment pour euh... XXIème. Et, tout ça, c'est une durée très restreinte et très localisée, européenne. Mais, même sur une durée si restreinte, qu'est ce qui nous est comme révélé? Ce qui nous est révélé, c'est: en quoi ces formes dépendent de ce qu'on pourrait appeler une archéologie, ou, peut-être mieux encore, une géologie de la pensée. Ces formes, en effet, dépendent de certaines opérations de la pensée et c'est, pour nous, intéressant pour l'avenir, pour ce qui nous reste à faire, d'essayer de définir ces mouvements géologiques de la pensée. Et c'est là-dessus que je voudrais insister aujourd'hui parce que la dernière fois on a repéré relativement bien ces mouvements géologiques de la pensée qui produisent les formes que je viens d'énumérer.
Et je disais d'une certaine manière: la forme-Dieu, elle est le produit d'un mouvement archéologique ou géologique de la pensée que l'on peut appeler le dépli. Le dépli. Et la forme-Homme, si vous m'avez suivi la dernière fois, c'est le produit d'un mouvement archéologique ou géologique de la pensée que l'on peut appeler le pli. Et vous ne vous étonnerez pas, dès lors, en lisant Foucault, de remarquer à quel point le dépli et le pli constituent comme deux espèces de matrices, même au niveau du style. Je dirais que Les mots et les choses, c'est une espèce de chant très souvent lyrique fondé sur ces deux opérations, le mouvement de déplier et le mouvement de plier, de replier. Et, ce que j'ai essayé de montrer, les deux dernières fois, c'est, en effet: comment la forme-Dieu dépend d'un dépli généralisé, comment la forme-Homme dépend d'un repli généralisé. Comme si la pensée, là, trouvait quelque chose qui lui était essentiel lorsqu'elle se lance dans ces exercices qui consistent à déplier quelque chose ou à plier quelque chose.
Il nous manquerait, alors, un troisième mouvement archéologique, un troisième mouvement géologique d'où dépendrait la forme-surhomme.

Si le terme manque chez Foucault, peu importe, on peut toujours l'inventer uniquement par commodité et ce qui doit revenir normalement au surhomme, et qui n'est ni le pli ni le dépli, c'est le surpli. Alors on aurait notre trinité conceptuelle de mouvements géologiques: déplier, plier, surplier; le dépli, le pli, le surpli. Mais, ce ne serait pas une totalité, ce serait les mouvements géologiques qui correspondent à trois périodes distribuées sur une durée, encore une fois, courte et localisée. Si bien que ma question, ce sur quoi je voudrais insister, pour en finir, aujourd'hui, c'est, justement, la mort de l'homme et le surhomme, une fois dit que c'est pas des choses effarantes, c'est beaucoup plus simple qu'on le dit, cette histoire de la mort de l'homme et du surhomme.
Bien plus: qu'est-ce que veut dire Foucault, donc, dans le texte *Qu'est-ce qu'un auteur?*, quand il dit: «retenons donc nos larmes»?[660] La mort de l'homme, il n'y a pas de quoi pleurer. Il n'y a pas de quoi pleurer, retenons donc nos larmes. Je veux dire: c'est central pour la pensée de Foucault, puisque, depuis peu, depuis sa mort, il y a tant d'imbéciles qui reviennent sur: ah il avait dit qu'il croyait à la mort de l'homme, donc il croyait à rien, etc... Il faut pas exagérer, parce que la première chose à se demander, quand on parle de la mort de l'homme et qu'on la comprend comme la disparition de la forme-Homme au profit d'une autre forme, ben il convient de se demander si la forme-Homme a été si bonne que ça. Finalement la forme-Dieu, la forme-Homme, c'est des formes

---

659Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=470
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=471
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=472
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=473
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=474

660*Qu'est-ce qu'un auteur?*, DEI n. 69, p. 845.

consistantes, mais, quitte à parler de bon et de mauvais, est-ce que la forme-Dieu, ça a été tellement bon que ça? Pour la pensée, pour la manière de penser ce qui existe...
Est-ce que la forme-Homme, ça a été si bon que ça? Tout ce qu'on peut souhaiter à la forme-surhomme, s'il y a une nouvelle forme en train de naître, c'est que, au moins, elle soit pas pire que les deux précédentes. La forme-Dieu et la forme-Homme. Or il y a toutes chances pour qu'elle soit pas pire que les précédentes; elle aura ses inconvénients, elle aura tout ça, mais il faut prendre tout ça très calmement. Alors, je reviens à notre principe général. Pourquoi cette succession de formes et d'opérations géologiques correspondantes? Ce que je voudrais presque consacrer, aujourd'hui, c'est notre séance à essayer de donner une consistance à ce mouvement du surpli, c'est-à-dire ce mouvement formateur du surhomme en tant qu'on le suppose distinct et du dépli et du pli[661].

Mais je dis: revenons à notre principe général. Notre principe général est que toute forme, quelle qu'elle soit, est un composé de forces. Si on comprend pas ça, on peut rien comprendre. On peut rien comprendre de ce qui nous occupe, du problème qui nous occupe. Toute forme est un composé de forces, ou si vous préférez, un composé de rapports de forces. Les forces sont extrinsèques, c'est-à-dire une force n'a pas d'intériorité, elle se rapporte du dehors à d'autres forces, donc les relations de forces sont extrinsèques. Si bien que, je peux dire: ce que nous devons considérer, dans le cas de la succession Dieu-homme-surhomme, ce que nous devons considérer, c'est le composé des forces dans l'homme d'une part, des forces dans l'homme d'une part et, d'autre part, de forces du dehors. Les forces dans l'homme entrent en composition avec des forces du dehors. Si je dis: c'est la proposition générale, il en sort deux problèmes. Suivant la période considérée – premier problème – avec quelles forces du dehors les forces dans l'homme entrent-elles en rapport? Deuxième question: compte-tenu des forces du dehors qui entrent en rapport à tel moment avec des forces dans l'homme, quelle forme en découle? Ce sera pas forcément la forme-Homme.
Et j'essaye de répondre mieux à l'objection que l'un de vous faisait, à la question qu'il posait, lorsque l'un de vous disait, la dernière fois: «oui mais "forces dans l'homme", ça présuppose déjà l'homme». Ça présuppose déjà une forme-Homme»: non. Non. Si je prends "forces" au sens propre de forces. Je peux parler par exemple de forces dans l'animal. Qu'est-ce que ça voudra dire "forces dans l'animal"? Ben je prends des remarques courantes, par exemple au XIXème siècle on dit que l'animal se définit par la motilité, force de se mouvoir, et l'irritabilité, force de recevoir des excitations. Si je dis: les forces dans l'animal, c'est motilité et irritabilité, je ne me donne encore aucune forme animale. Je peux parler de "forces dans l'animal" – *dans* l'animal – signifiant quoi? Uniquement une région de l'existant, c'est-à-dire une résidence des forces, un point d'application des forces. Je dirais: la motilité et l'irritabilité sont des forces qui ont leur point d'application dans l'animal, c'est-à-dire dans une région de l'existant, je ne présuppose aucune forme encore. Vous voyez: il n'y a aucun, il me semble aucune pétition de principe à parler de forces *dans* l'animal ou de forces *dans* l'homme à un moment où nous n'avons encore aucune forme animale ou aucune forme

661 Non è casuale questa sottolineatura di un terzo movimento di soggettivazione distinto dai primi due, in relazione alla figura dell'oltreuomo. In modo implicito, Deleuze sta svolgendo un vero e proprio controcanto alla lettura heideggeriana dell'oltreuomo, con particolare riferimento a *Was heisst Denken*, dove Heidegger propone un'interpretazione dello *Übermensch* in tre fasi: (i*)* "passaggio" – l'uomo che «non si ferma alla modalità dell'uomo tradizionale, ma va oltre»; (*ii*) "da dove comincia il passaggio" – «ossia da dove muove colui che va oltre»; "verso dove si spinge il passaggio accadendo" – (*iii*) «qual è la condizione cui giunge l'uomo nel suo andare oltre» (Martin Heidegger, *Che cosa significa pensare? – I: Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, SugarCo, Milano 1978, p. 72). La polemica con questa interpretazione è esplicita in G. Deleuze, *Niatzsche et la philosophie*, cit.: «Nous ne pouvons pas davantage suivre une interprétation comme celle de Heidegger qui fait du surhomme la réalisation et même la détermination de l'essence humaine» (p. 194); «Heidegger donne une interprétation de la philosophie nietzschéenne plus proche de sa propre pensée que de celle de Nietzsche. Dans la doctrine de l'éternel retour et du surhomme, Heidegger voit la détermination "du rapport de l'Etre à l'être de l'homme comme relation de cet être à l'Etre" (cf. *Qu'appelle-t-on penser?,* p. 81). Cette interprétation néglige toute la partie critique de l'œuvre de Nietzsche. Elle néglige tout ce contre quoi Nietzsche a lutté. Nietzsche s'oppose à toute conception de l'affirmation qui en trouverait le fondement dans l'Etre, et la détermination dans l'être de l'homme» (p. 211).

humaine. Donc, de même que je dis: les forces dans l'animal, c'est par exemple mobilité, motilité, irritabilité etc. Je peux dire: les forces dans l'homme, c'est la force de concevoir, la force d'imaginer... Pas de problème? Pas de problème, Bon. Pas de question? Très bien.

D'où alors, ce qu'on a vu, je ne vais pas recommencer, je vais récapituler, ce qu'on a vu c'est ce qui se passe, si vous voulez, sur la formation historique XVIIème siècle, sur la formation historique qu'on appelle classique. Et le schéma que l'on croyait repérer chez Foucault, c'est celui-ci: les forces dans l'homme, au sens où je viens de le dire, qui ne présupposent aucune forme, entrent en rapport avec des forces du dehors. Ces forces du dehors, je vous proposais de les appeler: forces d'élévation à l'infini. Ça suppose beaucoup... ça soulève beaucoup de problèmes qu'on a vaguement résolus.
Pourquoi les forces d'élévation à l'infini – premier problème – sont-elles des forces du dehors, extérieures aux forces dans l'homme? La réponse est simple: c'est que l'homme est une créature finie, s'il découvre en lui une force d'élévation à l'infini, elle ne peut pas venir de lui. Remarquez que, ce que je retrouve ici, c'est, à la lettre, une des preuves de l'existence de Dieu. Une des preuves de l'existence de Dieu est célèbre au XVIIème siècle sous la forme: l'homme a le pouvoir de concevoir l'infiniment parfait, c'est-à-dire d'élever la perfection à l'infini, il ne peut pas lui-même rendre compte de ce pouvoir puisqu'il est fini, donc il y a un être infini. Vous voyez cette preuve qui est très jolie, qui emporte l'adhésion unanime, parfaite, mais elle repose précisément sur ceci: s'il est vrai qu'il y a une force d'élévation à l'infini, l'homme ne peut pas en rendre compte, c'est une force du dehors, donc Dieu existe. Pourquoi... – autre problème... donc je viens d'expliquer très vite en quoi les forces d'élévation à l'infini ne pouvaient pas être dites des forces "appartenant" à l'homme, c'était bien des forces du dehors...
Deuxième problème: pourquoi le pluriel? Pourquoi des forces? Parce que je vous le disais: s'il fallait caractériser la pensée classique, ben je crois qu'il faudrait la caractériser en disant: c'est une pensée qui n'a pas cessé de se proposer de distinguer des ordres d'infini. Le classicisme, c'est comme le grand heurt de la pensée avec l'infini, et la seule manière pour la pensée de penser l'infini c'est de mettre de l'ordre et de distinguer des ordres d'infinité. Bon, je ne reviens pas là-dessus. Ces ordres d'infinité seront fondés sur quoi, simplement? C'est que, suivant la pensée du XVIIème siècle, toute chose est comme un mixte de réalité et de limitation. C'est-à-dire toute réalité égale perfection. C'est un mixte de perfection et de limitation. Toute perfection est élevable à l'infini. Toute perfection en tant que telle est élevable à l'infini. Mais, suivant la nature de la limitation qui la borne, toutes ne seront pas élevables au même ordre d'infini. D'où, à nouveau, les distinctions entre ordres d'infini: l'infini par soi, l'infini par sa cause, l'infini entre des limites etc. etc.
Mais ces trois-là étant les trois grands ordres d'infini que le XVIIème siècle. D'où: qu'est-ce que ce sera? Penser ce sera réellement élever à l'infini qui convient. C'est une réponse à «qu'est-ce que penser?», c'est même une des plus belles réponses qui soit. C'est une réponse grandiose qui fonde la philosophie du XVIIème siècle: penser c'est élever quelque chose à l'infini qui lui convient, si bien que penser Dieu c'est penser l'infiniment parfait ou l'infini par soi, mais penser le monde c'est penser l'infini par sa cause, penser les choses, c'est penser l'infini compris entre des limites.
C'est une très belle conception de la pensée. Et vous remarquerez que, si l'on revient au problème toujours du XVIIème siècle, il multiplie les preuves de l'existence de Dieu, on ne peut pas s'étonner qu'il y ait tellement de preuves, puisqu'on peut deviner d'avance que une preuve de l'existence de Dieu correspondra à chaque ordre d'infinité. Il y a une preuve, la plus célèbre et la plus noble, la plus haute qui est dite "preuve ontologique" et qui procède par l'infini par soi-même. Je conçois un être infiniment parfait, donc cet être existe. Ça, c'est une preuve qui procède par l'infini par soi. Mais vous avez non moins une preuve dite "cosmologique" qui remonte du monde à Dieu cette fois-ci. Ça c'est une preuve qui repose sur l'infini par sa cause. Vous avez une preuve qui sera nommé classiquement "physico-téléologique", ça ce sera une preuve qui repose sur l'infini compris entre des limites. A chaque ordre d'infinité correspondra une preuve de l'existence de Dieu. Or je dis: dans une telle conception de la pensée où penser c'est élever à l'infini, vous voyez bien que le

mouvement de cette pensée, la géologie de cette pensée c'est le dépli. Elever à l'infini, c'est développer, c'est développer, c'est déplier. Un des grands précurseurs de la pensée classique s'appelait Nicolas de Cues et était cardinal. Et le cardinal de Cues dit, mais c'est une formule très classique, très très fréquente: Dieu, c'est l'universelle explication[662], Dieu c'est l'universelle explication, la formule ne se comprends en latin que si vous prenez au sérieux, c'est-à- dire à la lettre, explication. Expliquer, c'est déplier. Si je déroule un tapis, j'explique le tapis, c'est-à-dire je le déplie. C'est une pensée du dépliement.

Et voilà pourquoi – alors là je rejoins la lettre du texte de Foucault, qui, lui, s'intéresse au dernier ordre d'infini, c'est-à-dire l'infini des choses créées, l'infini des créatures – voilà pourquoi la pensée du XVIIème siècle, nous montre-t-il dans *Les mots et les choses*, procède par développement de tableaux suivant des *continuum*, le *continuum* étant précisément le dernier ordre d'infini[663]. Et ce sera le tableau des richesses avec un *continuum* de richesses. Et ce sera le tableau des êtres vivants, le continuum de l'histoire naturelle. Les séries au niveau de la créature ce sera une pensée par continuum et par série. La série des richesses et le tableau de la circulation. La série des êtres vivants. la série des racines à propos du langage. Partout se développeront, se déplieront des tableaux. Alors il ne s'agit pas de dire que, dans cette formation historique..., il s'agit pas de dire que l'homme n'existe pas. Bien plus: on est parti des forces existant dans l'homme, force de concevoir, d'imaginer etc. auxquelles correspondaient des ordres d'infini. Il y a un infini de l'imagination qui est pas le même que l'infini de l'entendement. Seul l'infini de l'entendement est un infini par soi.

Bon, tout ça. On peut pas recommencer. Il s'agit pas de dire que l'homme n'existe pas, il s'agit de dire: au XVIIème siècle, dans la formation classique, les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces d'élévation à l'infini, sous le mouvement ou sur le mouvement géologique ou archéologique du dépli, du développement. Problème: quelle est la forme qui découle de ce composé de forces? Les forces dans l'homme se composent avec des forces d'élévation à l'infini – question: quelle forme en découle? Quelle forme découle de ce composé précis?
La réponse, on l'a vu, c'est pas la forme-Homme, il n'y a pas de forme-Homme. Et c'est tout un aspect de la thèse de Foucault: à l'âge classique, il n'y a pas de forme-Homme. Mais il n'y a pas de forme-Homme, pourquoi? Parce que la forme composée qui découle du rapport des forces dans l'homme avec des forces du dehors d'élévation à l'infini, c'est évidemment la forme-Dieu et l'homme ne sera posé que comme la limitation de Dieu, l'entendement infini. Et l'entendement fini de l'homme n'est que la limitation de l'entendement infini. Toujours l'infini premier par rapport au fini, comme dans la formule de Descartes. Donc ce qui découle du composé des forces, c'est la forme-Dieu.
Ce qui revient à dire: la pensée au XVIIème siècle a pour mission suprême de déplier, de développer. Or le développement suprême, ou, comme dit Cues, l'universelle ex-plication, l'universel dépli, c'est Dieu. Dieu, il ne cesse de déplier. Dieu ne supporte pas les plis. Pourquoi est-ce qu'il ne supporte pas les plis? Dieu, c'est la plus prodigieuse mise à plat. Il ne supporte pas les plis, parce que c'est l'abri du méchant. Sous les plis il y a toujours Cain. Dieu, il déplie, c'est sa manière de pourchasser le méchant. Il sonde. Sonder. Sonde. Sonder, c'est déplier, c'est développer. Et dans un autre livre... ça hante tellement Foucault, cette idée du dépli comme mouvement géologique de la pensée classique, que, dans un livre qui précède *Les mots et les choses*, vous

662Nikolaus Krebs von Kues [Niccolò Cusano], *De docta ignorantia*, II, 3, 105-107; per il Cusano, ogni cosa è *explicatio Dei* in quanto ogni cosa è *contractio*, contrazione divina: l'Uno è infatti *complicatio* di tutti i possibili.

663MC, cap. 6, VII: "Tableau général", pp. 214-211; cfr. p. 218: «Là où l'ordre désordonné du langage implique le rapport continu à un art et à ses tâches infinies, l'ordre de la nature et celui des richesses se manifestent dans l'existence pure et simple de la structure et du caractère, de la valeur et de la monnaie. Il faut pourtant noter que l'ordre naturel se formule dans une théorie qui vaut comme la juste lecture d'une série ou d'un tableau réel: aussi bien la structure des êtres est-elle à la fois la forme immédiate du visible et son articulation; de même le caractère désigne et localise d'un seul et même mouvement».

trouvez constamment le thème: la clinique, comme invention de l'âge classique, dans l'histoire de la médecine, qu'est-ce que fait la clinique? Elle déplie les symptômes sur les plages à deux dimensions. Dieu fait de la clinique. Sous le regard de Dieu, on est déplié. Alors, c'est ça un classique, quoi. C'est à ça que vous reconnaissez un classique. Alors, vous comprenez peut-être que l'histoire des sols archéologiques chez Foucault...

Une pensée peut nous être très proche et très très moderne – je veux dire, je pense à Pascal – et si proche qu'il nous soit, si moderne soit-il, la question "à quel sol archéologique appartient-il?" ne peut être réglée, je crois, que dans la mesure où on montre en quel sens il appartient bien à l'âge classique. Et, en effet, il me semble toujours très imprudent, par exemple, de faire de Pascal une sorte de moderne... S'il est proche de nous c'est à force d'être classique et parce que l'âge classique a quelque chose à nous dire et continue à avoir quelque chose à nous dire. Mais, c'est très imprudent, au nom par exemple d'une espèce d'angoisse pascalienne, d'en faire un moderne. Car, encore une fois, l'angoisse de Pascal, c'est une angoisse de l'infini, qui est strictement à l'opposé des formes modernes de l'angoisse. C'est une angoisse de l'infini, bien plus c'est une angoisse des ordres d'infinité. S'il y a un penseur classique au sens de la distinction des ordres d'infinité, c'est Pascal et, vraiment, l'effort angoissé, l'effort terrifié pour se débrouiller et trouver un chemin dans les ordres d'infinité, c'est Pascal. Dès lors, si l'on définit comme ça la pensée classique, on est apte à comprendre par exemple, que loin d'être une pensée de la mesure, elle est une pensée dont le strict envers, dont le complémentaire, c'est le baroque. Il n'y a aucun lieu de faire une opposition entre le classique et le baroque. L'un est strictement l'envers de l'autre et ils appartiennent tous les deux au même sol archéologique. Alors on a vu la dernière fois en quoi il y avait une mutation quand on passe au XIXème siècle. Pensez et, là encore, comprenez que ce serait stupide de se dire: ah ben qu'est-ce qui vaut le mieux? Il n'y a jamais rien qui vaille mieux. Qu'est-ce que vous voulez, ça ne veut rien dire tout ça. Il se trouve que penser change d'orientation, c'est plus le même mouvement.

C'est très curieux la pensée, à partir du XIXème siècle et c'est ce que j'essayais de développer la dernière fois, mais, vraiment, là, je voudrais insister, en espérant que ça dira quelque chose à certains d'entre vous. Tout se passe comme si penser c'était tout le temps plier. Ils vont plier. Les grands penseurs du XIXème siècle ils ne cessent de plier et replier. Ce qui veut dire quoi? Euh, vous le trouvez dans le style de Foucault aussi. Chaque fois qu'il parle du pli, il invoque également l'épaisseur, faire des épaisseurs. Penser c'est faire des épaisseurs, c'est rendre épais. Ou bien, ou bien, nous dit-il, le mot qui renvoie "épaisseur" revient tout le temps dans *Les mots et les choses*, mais à propos de la formation du XIXème siècle[664]. Le XIXème siècle, nous dit Foucault, découvre l'épaisseur de la vie, l'épaisseur du langage. Eh ben c'est constituer des épaisseurs, penser, c'est plus du tout mettre à plat, c'est plus du tout développer, déplier, c'est plier, plier, faire naître une profondeur. Et de même qu'il emploie constamment le mot "épaisseur", il emploiera presque comme un synonyme le mot "creux"[665].
Il y a une épaisseur du langage, il y a aussi bien un creux du langage et l'épaisseur et le creux

664A titolo di esempio, l'anatomia, che nell'età classica aveva perso la sua posizione di privilegio nei confronti della botanica in un'epoca nella quale «la disposition fondamentale du visible et de l'énonçable ne passe plus par l'épaisseur du corps» (MC, p. 149), ritroverà il prestigio perduto con la scoperta, da parte di Bichat, di un «principe de déchiffrement de l'espace corporel» fondato sulla costituzione di uno spazio primario che «per enroulement, superposition, épaissement», costituisce lo spazio secondario dell'elemento anatomico (NC, p. 128).

665Due ricorrenze esemplari, in passi di MC: «[l'économie] se rapporte aussi à la situation de ces êtres vivants qui risquent de ne pas trouver dans la nature qui les entoure de quoi assurer leur existence; elle désigne enfin dans le travail, et dans la dureté même de ce travail, le seul moyen de nier la carence fondamentale et de triompher un instant de la mort. La positivité de l'économie se loge dans ce creux anthropologique. L'homo oeconomicus, ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort» (p. 269); «Pour Ricardo, l'Histoire remplit le creux ménagé par la finitude anthropologique et manifesté par une perpétuelle carence, jusqu'au moment où se trouve atteint le point d'une stabilisation définitive» (p. 273).

fonctionnent chez Foucault comme deux synonymes, pourquoi? C'est deux résultats du pli. Plier c'est rendre épais. C'est tout simple, vous voyez, je plie, là, bon, comme ça *[il plie une feuille]*, voilà: «Je pense» *[rires]*. Vous voyez je pense aussi et je pense à l'admirable manière des classiques, lorsque je fais... *[il déplie la feuille]*: et, là, vous ne vous vous en rendez pas compte, mais je viens de prouver l'existence de Dieu *[rires]*. Alors. Bien. Ce XIXème siècle donc, va être une pensée fondamentalement du pli et du repli. Ce qui veut dire quoi? On l'a vu: les forces dans l'homme... Et c'est ça la mutation.

La mutation, c'est lorsque les forces dans l'homme entrent en rapport avec de nouvelles forces du dehors. A ce moment-là, vous direz: il y a changement de sol archéologique, il y a mutation. Eh bien, au lieu d'entrer en rapport avec des forces d'élévation à l'infini, voilà que, dans le courant du..., autour de la moitié du XVIIIème, et avec le XIXème, les forces dans l'homme entrent en rapport non plus avec des forces d'élévation à l'infini, mais avec les forces de finitude. C'est un nouveau composé. Et, encore une fois, bien sûr, les forces de finitude existaient au XVIIème siècle, mais elles étaient comprises dans la pensée du XVIIème siècle comme de simples forces de limitation. Or les forces de limitation n'empêchaient nullement le déploiement à l'infini ou l'élévation à l'infini. Tandis que, là, il y a rencontre avec des forces de finitude qui ne se laissent plus comprendre comme de simples limitations, mais qui sont de véritables forces d'opposition têtues, épaisses. Ce n'est plus limitation, ce sont des oppositions. C'est la découverte de l'opposition réelle au lieu de la limitation logique. C'est, suivant le vocabulaire de Kant encore jeune, la découverte des grandeurs négatives ou des quantités négatives, les forces de finitude[666]. Et de même qu'il y avait tout à l'heure des ordres d'infinité au niveau du XVIIème, il y a des forces de finitude différentes avec lesquelles les forces dans l'homme vont se composer.
On a vu qu'il y a trois forces de finitude fondamentales: la vie, le travail, le langage. Et voilà, donc, que je peux dire, les forces dans l'homme, au lieu de se déplier en s'élevant à l'infini, par élévation à l'infini, au lieu de se développer à l'infini, elles s'enveloppent, elles se plient sur les forces de finitude. Et voilà que, se composant avec les forces de finitude, les forces dans l'homme vont suivre un pli, elles vont constituer comme une espèce d'hélice autour des forces de finitude et elles vont s'enfoncer en suivant les forces de finitude dans d'horribles épousailles, qui remplacent les épousailles avec Dieu. Maintenant l'homme va épouser le travail dans sa finitude, le langage dans sa finitude, la vie dans sa finitude. Et partout, et partout il ne s'agit plus que de pli. Comment – je vous disais à propos de Ricardo et Marx – comment le travail se plie sur le capital, se replie sur le capital ou inversement, comment le capital se plie et se replie sur le travail extorqué. Et j'insistais la dernière fois, mais, là, je vous rappelle, parce que ça me paraît patent que la biologie naissante au XVIIème siècle, un point sur lequel Foucault a raison plus encore qu'il ne le dit, que si vous regardez cette naissance de la biologie à partir de Cuvier, à la fin du XVIIIème et au XIXème, de quoi est-il question à la lettre? Il est toujours question, à propos du vivant, il est question des plis possibles ou impossibles, il est question d'opérations de pliage. Et, si je prends, encore une fois je n'en ai peut-être pas dit assez, si je prends une polémique qui a parcouru le début de la biologie, c'est quoi? C'est savoir si, oui ou non, vous pouvez passer d'un vivant à un autre, d'une organisation à une autre en pliant. Et les uns diront: non vous ne pouvez pas passer par en pliant. Les autres diront: si, vous pouvez passer, vous pouvez passer d'une forme animale à une autre par le pliage. C'est une grande pensée du pliage. Les choses se replient toujours, les choses se plient. Penser c'est

666Immanuel Kant, *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative* (1763). Sul carattere post-kantiano del problema della finitezza cfr. *Philosophie et psychologie*, DEI n. 30, pp. 466-476: «À partir de Kant se fait le renversement, c'est-à-dire que ce n'est pas à partir de l'infini ou de la vérité que l'on va poser le problème de l'homme comme une sorte de problème d'ombre portée; depuis Kant, l'infini n'est plus donné, il n'y a plus que la finitude, et c'est en ce sens que la critique kantienne portait avec soi la possibilité – ou le péril – d'une anthropologie» (p. 474); poco prima, Foucault aveva dato questa definizione dell'antropologia: «par anthropologie, j'entends cette structure proprement philosophique qui fait que maintenant les problèmes de la philosophie sont tous logés à l'intérieur de ce domaine que l'on peut appeler celui de la finitude humain» (p. 467).

plier.

Et, encore une fois, c'est là où Foucault a trop raison. Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire appartiennent au même sol archéologique, pourquoi? Parce que l'un dira, la proposition fondamental de Cuvier c'est: il y a des plans d'organisation de la vie qui sont irréductibles les uns aux autres si bien que vous ne pouvez pas passer d'un plan à un autre. Pourquoi? Parce que chaque plan se définit par une forme de pliage irréductible.
Et Geoffroy Saint-Hilaire dira: d'un plan à un autre vous pouvez toujours passer si bien qu'il y a un seul et même plan de composition à travers tous les plans d'organisation, parce que, par pliage, vous pouvez toujours passer, et la polémique culmine... Comme toutes les polémiques, elle a ses côtés très sérieux et puis ses côtés tout à fait amusants, on ne peut pas explorer un siècle sans tomber dans les choses qui sont très amusantes, relativement amusantes. Je vous dis: il y a un livre très extraordinaire, si vous avez l'occasion de le regarder dans une bibliothèque, c'est la *Philosophie... Philosophie géologique*[667] de Geoffroy Saint-Hilaire où il y a réunie toute sa polémique avec Cuvier. Et, je vous disais, il s'agit de savoir si on peut passer, si on peut passer par pensée du vertébré, qui a un plan d'organisation, de vie, au céphalopode qui a un autre plan d'organisation de vie. Exemples de céphalopode pour que vous voyiez la complexité du problème, "peut-on passer du vertébré au céphalopode?", c'est la seiche ou le poulpe. Le poulpe c'est un très beau céphalopode! C'est un des plus gros. La seiche c'est bien aussi. Bon, à première vue, c'est pas facile, et voilà que Geoffroy Saint-Hilaire donne sa recette de pliage pour passer... Vous voyez ce que ça pose... quel problème ça traîne, ça, cette question. C'est... oui, si vous définissez le vertébré par un plan d'organisation, c'est le grand concept d'organisation vitale qui apparaît au XIXème siècle, si vous définissez le vertébré par un plan d'organisation, le céphalopode par un autre plan d'organisation, est-ce que ces plans d'organisation sont irréductibles ou pas? Est-ce je peux parler d'un seul plan de composition de la vie ou, au contraire, est-ce que la vie est fragmentée en plans d'organisation irréductibles? Voilà que Geoffroy nous donne la recette de pliage pour passer du vertébré au céphalopode.
Et il y a un texte de Cuvier[668] qui me paraît un des textes les plus comiques de l'histoire de la biologie, où Cuvier dit: j'ai essayé, c'est pas vrai, il ment! Il ment! La recette qu'il nous donne ça nous fait pas du tout passer... Alors Geoffroy Saint-Hilaire, il est quand même embêté, il dit: oui, ça ne marche pas en fait, mais ça marche en droit. Et pourquoi ça marche pas en fait? Là il dit: c'est parce qu'il faut distinguer, outre les plans d'organisation de la vie, il faut distinguer les degrés de développement. C'est parce que le poulpe et le vertébré n'ont pas le même degré de développement que l'on ne peut pas passer par pliage. Donc il reconnaît que son pliage ne marche pas, mais il maintient que son pliage marche si les degrés de développement sont les mêmes sur deux plans d'organisation. C'est donc très compliqué, mais très intéressant. C'est une méthode de pliage.

Et je dirais la même chose: l'économie politique c'est le repli des richesses sur le travail. Les richesses vont cesser de constituer un tableau à l'infini, un continuum des richesses, comme au XVIIème siècle, pour se replier sur la source de leur finitude et la terre, la terre elle-même – Foucault le montre très bien dans une belle page sur Ricardo[669] – la terre elle-même qui était, pour le XVIIème siècle, un ordre d'infinité, évidemment un ordre dérivé, un infini par sa cause, qui était

667In realtà Deleuze intende i *Principes de philosophie zoologique*: cfr. la lezione 15 e le note 17 e 18.
668Georges Cuvier, "Mémoire sur les céphalopodes et sur leur anatomie", in *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle et à l'anatomie des mollusques*, Paris, 1817, dal quale Geoffroy cita ampi estratti nei suoi *Principes de philosophie zoologique*.
669MC, p. 270: «Ricardo montre qu'il ne faut pas interpréter comme fécondité de la nature ce qui marque, et d'une manière toujours plus insistante, son essentielle avarice. La rente foncière ou tous les économistes, jusqu'à Adam Smith lui-même, voyaient le signe d'une fécondité propre à la terre, n'existe que dans la mesure exacte où le travail agricole devient de plus en plus dur, de moins en moins "rentable". A mesure qu'on est contraint par la croissance ininterrompue de la population de défricher des terres moins fécondes, la récolte de ces nouvelles unités de blé exige plus de travail».

un ordre d'infinité, se définit au contraire par sa finitude radicale, son avarice. La terre est devenue non pas la riche, elle est devenue l'avare.
D'où le pessimisme de Ricardo, d'où le pessimisme de toute l'économie politique. Et donc, vous voyez, je ne veux pas reprendre toutes les analyses qu'on a faites la dernière fois, je dis juste : retenez cette chose dont je voudrais qu'il y ait des confirmations un peu partout, à savoir... la formule du XIXème ce sera: ben oui, voilà que les forces dans l'homme entrent en rapport avec, non plus des forces d'élévation à l'infini, par exemple les trois infinis du XVIIème, mais entrent en rapport avec les trois forces de finitude, la vie, le travail et le langage. L'opération qui compose les forces entre elles n'est plus le dépli, mais le pli, l'homme se plie sur ces forces de finitude.
La question, c'est: quelle est la forme qui découle de ce nouveau composé? Réponse, on l'a vu la dernière fois, là, et là seulement, c'est la forme-Homme. La forme-Homme, donc, naît et apparaît lorsque les forces dans l'homme entrent en composition avec des forces de finitude et non plus avec des forces d'élévation à l'infini. Voilà pourquoi le XIXème siècle pense l'homme. Et, finalement, pense tout sous la forme-Homme. Dès lors, je le disais, et je veux aussi revenir là-dessus très rapidement, je disais: vous comprenez, donc, ça n'est plus une formule facile, au point où nous en sommes, si vous avez suivi notre analyse, ça n'est plus une formule facile ou gratuite dire: ben oui, pour le XVIIème siècle, penser c'est déplier et, pour le XIXème siècle, penser c'est plier. Si bien que, encore une fois, ça m'intéresse, alors là je reviens à Foucault, à mon avis pli et dépli sont... qu'est-ce que je dirais? Des mots, c'est aussi des concepts, est-ce que je dirais "métaphores"? Non c'est à prendre à la lettre, c'est pas des métaphores exactement, par exemple quand il s'agit de savoir si l'on peut passer par pliage du vertébré au céphalopode, mais c'est pas une métaphore. Le dépli et le pli, ça aura des usages métaphoriques, notamment dans le style de Foucault, tout le temps c'est invoqué là, c'est déjà dans Les mots et les choses que ça éclate tout le temps, le pli, le dépli, le pli avec la formation des épaisseurs ou la découverte des creux, tout ça, ça anime tout un matériel métaphorique de Foucault très... mais c'est beaucoup plus que des métaphores, qu'est-ce que c'est de plus? Encore une fois c'est des opérations... c'est des mouvements géologiques, des mouvements archéologiques. Exactement comme vous parlerez du plissement d'une chaîne de montagne.
Oui, on parle tout le temps de plissements, mais, la géologie, elle ne se contente pas de plisser, elle déplie aussi. Les plateaux, le dépli des plateaux, le plissement des chaînes. Tout ça, bon, ben il y a une géologie de la pensée... Alors, bon, ça éclate dans Les mots et les choses, ce maniement du pli et du dépli, ce retour obsédant de ces deux thèmes chez Foucault. Mais ce qui devient intéressant, alors, c'est de chercher avant. Et je vous disais: dans *Naissance de la clinique*, vous trouvez déjà pleinement l'exercice du pli et du dépli, le dépli étant mis du côté de la clinique, art médical du XIXème, et le pli, avec la constitution d'une épaisseur morbide, d'un volume maladif, d'un creux de la maladie, le pli va être mis du côté de ce qui succède à la clinique, à savoir l'anatomie pathologique au XIXème siècle. Et vous trouverez déjà dans *Naissance de la clinique* tout ce jeu entre pli et dépli.

Si bien que ce sur quoi je veux ré-insister, c'est le point suivant: c'est que je crois que ce thème pli-dépli n'a pas cessé de hanter Foucault, mais il y avait un autre philosophe qui a précédé Foucault et qui, lui-même, semblait avoir été obsédés par ce thème du pli et dépli et c'était Heidegger. Seulement Heidegger est obsédé par une espèce de doublet pli-dépli dans un tout autre contexte, d'une tout autre manière. On verra quand on parlera un peu, quand on essaiera de faire un parallèle Foucault avec Heidegger, on verra d'où ça vient chez Heidegger, mais ça ne vient pas du tout du même sol. Chez Foucault je dirais: ça vient essentiellement d'une conception archéologique des mouvements de la pensée tels qu'ils se distribuent dans une histoire de la pensée, cette histoire de la pensée renvoyant à l'âge classique pour le dépli et à l'âge du XIXème siècle pour le pli. Si bien que, quand on sera amené à faire la confrontation, ce sera déjà, et à ce moment je ne reviendrai pas sur ce point, ce sera déjà avec l'arrière-pensée que Foucault dispose des notions de pli et de dépli comme lui venant d'un autre horizon que celui de Heidegger. Et je voudrais montrer déjà pourquoi.

C'est que le pli et le dépli, on vient de le voir, dépendent de combinaisons de forces, tous les deux dépendent de combinaisons de forces. Chez Heidegger le pli et le dépli sont inséparables d'une position de l'être. Chez Foucault ils sont inséparables d'une combinatoire de forces. C'est-à-dire, le pli et le dépli, je dirais que Foucault les rend à Nietzsche qui, pourtant, n'en parlait pas..., mais les inscrit dans une combinatoire de forces ce qui est tout à fait étranger à Heidegger – en revanche, qui n'est pas étranger à Nietzsche. Et, en effet, c'est inscrit dans une combinatoire de forces, puisque le dépli c'est l'opération par laquelle les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces d'élévation à l'infini et le pli c'est l'opération d'après laquelle les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces de finitude. Donc pli et dépli renvoient à une combinatoire de forces.
Deuxième différence: alors que je peux dire en très gros, de manière très rudimentaire parce que notre problème ce n'est pas Heidegger pour le moment, je peux dire: le pli et dépli chez Heidegger a pour fonction de fonder les êtres, de fonder les étants, chez Foucault ça a une tout autre fonction qui est de donner aux êtres et aux étants une forme.
Et vous voyez que les deux vont ensemble: c'est parce que le pli et le dépli naissent et renvoient à une combinatoire de forces que, dès lors, leur fonction est non pas de fonder les êtres ou les étants, mais simplement de leur donner une forme, forme-Dieu dans le cas du dépli, forme-Homme dans le cas du pli. Encore faut-il ajouter: leur donner une forme précaire, puisque, en effet, toute forme est précaire, toute forme est précaire dans la mesure où elle ne dure pas plus que ne dure la combinaison de forces dont elle dérive. Si les forces en rapport changent, s'il y a mutation, ce sera une autre forme. Toute forme est précaire.
Si bien que, dans *Les mots et les choses* vous trouvez un texte, page 291, qui m'intéresse beaucoup. Je le lis, là, lentement, page 291[670]. «Il n'y a d'être que parce qu'il y a vie. [...] L'expérience de la vie se donne comme la loi la plus générale des êtres, la mise à jour de cette force primitive à partir de quoi ils sont [...] L'ontologie», dès lors, «dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire». «L'ontologie dès lors dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire». Sur un tel texte, il y aurait beaucoup de choses à dire et il faudrait arriver à les dire à la fois. Si on prend la lettre du contexte, on se dit: faut pas exagérer, c'est un texte sur Cuvier, c'est un texte qui vient en conclusion de l'analyse de Cuvier, donc, à la lettre, je dirais: il vaut pour la biologie du XIXème siècle ou, du moins, même pas, pour la biologie de Cuvier.
Et pourtant, j'ajoute... ceci est vrai, il n'est pas question de le nier, mais, en même temps un texte a toujours plusieurs épaisseurs, c'est le cas de le dire. Comment ne pas être sensible, dans ce texte, à un clin d'œil, où tout se passe comme si Foucault nous disait: attention, je suis en train de vous dire ma différence avec Heidegger. Car c'est pas par hasard qu'il emploie des mots qui suscitent dans l'esprit du lecteur la confrontation directe avec Heidegger. Il n'y a d'être que parce qu'il y a vie et, dans ce mouvement fondamental qui les voue à la mort, les êtres dispersés et stables un instant se forment, s'arrêtent, se figent. L'expérience de la vie se donne comme la loi la plus générale des êtres, mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres.
C'est pas pour Cuvier que l'ontologie dévoile ce qui fonde les êtres, c'est une expression sommaire de la philosophie de Heidegger. L'ontologie dévoile ce qui fonde les êtres. Mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire. Or, bien au-delà de Cuvier, c'est la pensée même de Foucault, c'est la pensée même de Foucault à savoir: il y a une ontologie, mais très bizarrement je crois très fort qu'il y a chez Foucault, sous-jacent, à peine perceptible et pourtant perceptible à bien des égards, il y a chez Foucault une espèce de vitalisme. Il

670Il testo integrale dice: «il n'y a d'être que parce qu'il y a vie et dans ce mouvement fondamental qui les voue à la mort, les êtres dispersés et stables un instant se forment, s'arrêtent, la figent – et en un sens la tuent –, mais sont à leur tour détruits par cette force inépuisable. L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des Etres, la mise à jour de cette force primitive à partir de quoi ils sont; elle fonctionne comme une ontologie sauvage, qui chercherait à dire l'être et le non-être indissociables de tous les êtres. Mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire et secrètement déjà les mine de l'intérieur pour les détruire».

y a chez Foucault une espèce de vitalisme et on verra qu'il est très étrange ce vitalisme. Et, encore une fois, la formule du vitalisme, si elle convient à Foucault, serait très simple: toute forme est un composé de forces. Toute forme est un composé de forces, c'est une formule d'un énergétisme ou d'un vitalisme[671]. Cela revient à dire que la vie est vraiment la loi des êtres. C'est vraiment un déplacement, c'est par là qu'il n'est pas du tout heideggérien. Donc je crois à un vitalisme de la force chez... Et vous voyez qu'il en découle tout de suite: il y a une ontologie, mais l'ontologie, le sens de l'ontologie, c'est pas du tout..., c'est pas du tout fonder les êtres, c'est déterminer la forme précaire à laquelle ils sont élevés un instant. Dévoiler la forme précaire à laquelle ils sont élevés un instant... Pourquoi la forme est-elle précaire? Puisqu'elle dépend de combinaison de forces en mutation perpétuelle. Il suffit que les forces changent pour que la forme précédente s'évanouissent et que surgisse une nouvelle forme: la forme sera précaire puisque la combinaison des forces sera elle-même variable. Vous comprenez? Toute forme est précaire. La forme-Dieu est précaire, bien sûr Dieu lui-même, dans son existence, n'est pas précaire, il est l'éternel, mais la forme-Dieu est très précaire, elle ne dure pas longtemps dans notre occident. Alors pourquoi voulez-vous que, la forme-Homme, elle soit moins précaire? Il n'y a aucune raison. Je vous parlais de ces gens qui veulent toujours que ça s'arrête. Par exemple les historiens au XIXème siècle, ils... *[coupure]*

Si l'on dit que la forme-Homme a apparu sur la disparition de la forme-Dieu parce que le composé des forces avait changé, si l'on dit ça, on dira donc que la forme-Homme implique, enveloppe la mort de Dieu. Mais voilà, voilà, on l'avait vu la dernière fois, il faut encore une fois un peu insister là-dessus, mais il suffit de considérer la forme-Homme pour voir qu'elle enveloppe elle-même, dans ses plis, elle enveloppe elle-même la mort de l'homme. La forme-Homme, elle est d'autant plus précaire qu'elle est entre deux morts: la mort de Dieu et la mort de l'homme. Et je vous disais: c'est évident, c'est évident pourquoi? Encore une fois c'est un très mauvais schéma historique du point de vue de l'histoire de la pensée que de parler de la mort de Dieu et puis du surgissement de l'homme, remplacement de la forme-Homme par la forme-Dieu... la forme-Dieu... non, pardon, l'inverse! Vous corrigez de vous-mêmes.
Je vous disais: s'il y a une chose évidente, chez Nietzsche, c'est que ce n'est pas le penseur de la mort de Dieu. Pourquoi? Mais, encore une fois, pour ceux qui lisent Nietzsche je vous supplie d'y penser... Me donnez pas raison forcément, mais attachez... considérez au moins ce que je dis. Mais c'est évident: la mort de Dieu, mais au moment où Nietzsche écrit, mais... c'est une vieille histoire. C'est à qui, mais c'est à qui... Mais c'est un lieu commun! Alors il faut faire confiance aux penseurs: ils ne reprennent pas, quand même, des lieux communs.
Celui qui a porté l'idée de la mort de Dieu et de son remplacement par l'homme, c'est-à-dire celui qui a fait la substitution des formes, c'est Feuerbach. Mais c'était préparé déjà par Hegel. C'est la gauche hégélienne qui fait le remplacement de la forme-Dieu par la forme-Homme et, chez Feuerbach, si je voulais résumer le livre de Feuerbach, *L'essence du christianisme*, avec évidemment des mots qu'il n'emploie pas, mais ça répond au moins à sa pensée, je dirais: la thèse de Feuerbach, dans *L'essence du christianisme*, c'est: puisque Dieu a déplié l'homme, il est temps que l'homme plie et replie Dieu. Il est temps que la forme-Homme, il est temps que l'homme récupère ses propres forces qu'il a élevées à l'infini dans la forme-Dieu, il est temps qu'il se les réapproprie sur fond de sa propre finitude, c'est-à-dire substitution d'une forme-Homme à la forme-Dieu.

Mais Nietzsche, si j'ose dire vulgairement, il s'en tape complètement de cette affaire[672]. La mort de

671 Si veda come Foucault definisce il "vitalismo" di Bichat, NC, p. 147: «Il y aurait beaucoup à dire sur le "vitalisme" de Bichat. Il est vrai qu'en essayant de cerner le caractère singulier du phénomène vivant, Bichat liait à sa spécificité le risque de la maladie [...]. Bichat a relativisé le concept de mort, le faisant déchoir de cet absolu où il apparissait comme un évenement insécable, décisif et irrécupérable: [...] mais de ce fait, il en formait une structure essentielle de la pensée et de la perception médicales; ce à quoi *s'oppose* la vie et ce à quoi elle *s'expose*; ce par rapport à quoi elle est analytiquement *exposée*, donc *vraie*».

672 Sull'insufficienza della mossa feuerbachiana, cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 182: «On nous

Dieu, vous comprenez... mais je dis: à la lettre parce que j'ai le sentiment que j'ai raison, là, ça le fait rire. Ça le fait rire, c'est pour ça qu'il nous donne des versions comiques. C'est que, plus un fait est vieux, plus on peut varier les variantes, plus on peut donner des variantes. Une légende, elle a des variantes, ça s'est passé il y a si longtemps. Tu veux une variante? T'en veux une autre? T'en veux une autre? T'en auras. C'est exactement ça pour Nietzsche par rapport à la mort de Dieu: vous voulez des variantes? Eh ben je vais vous en raconter, moi. Vous voulez savoir comment il est mort? Une, deux, trois, quatre, cinq... douze versions de la mort de Dieu, comme ça, ça fait le compte, on n'en parle plus! Pourquoi Nietzsche est comme ça?
C'est un contresens fondamental, historique et philosophique de présenter Nietzsche comme le penseur de la mort de Dieu. En revanche il est juste – et je crois que c'est sa grandeur – c'est le premier à avoir annoncé la mort de l'homme. Pourquoi? Parce que, pour Nietzsche, la mort de Dieu n'est pas un événement ou, du moins, c'est un vieil événement, si vieux qu'il ne faut même plus en parler. En revanche ce qui reste vivant, pour Nietzsche, c'est la manière inévitable dont la mort de Dieu doit s'enchaîner avec la mort de l'homme, en un seul et même événement qui aura des suites. Nietzsche ne pense pas la mort de Dieu, il pense l'enchaînement d'une mort de Dieu acquise avec une mort de l'homme en train de se faire en un seul événement qui doit avoir des suites à venir. Et qu'est-ce que c'est que ces suites à venir?
C'est, on a commencé à le voir la dernière fois, c'est le surgissement, l'avènement de la troisième forme, à savoir: non plus la forme-Dieu, ni la forme-Homme, mais la forme-surhomme. Or comprenez, si vous comprenez quelque chose de ce qu'on est en train de dire, comprenez que la forme-surhomme, encore une fois, c'est pas une bête, un animal autre que l'homme, c'est simplement le produit d'une nouvelle combinaison des forces dans l'homme avec des nouvelles forces du dehors. C'est pour ça, il n'y a pas de quoi en faire une maladie avec le surhomme. C'est tout simple, le surhomme, tout simple. Et puis tout est pas bon dans le surhomme. Il y a du chiendent aussi... on va voir pourquoi, c'est pas réglé. Mais, de même que, dans la forme-Dieu, vous deviez repérer les forces dans l'homme qui se composaient avec des forces d'élévation à l'infini, de même dans la forme-Homme, vous repériez des forces dans l'homme qui se combinaient avec des forces de finitude, dans la forme-surhomme vous repérez les forces dans l'homme qui se combinent avec une troisième espèce de forces du dehors de telle manière qu'en découle la forme-surhomme.

Et je reviens à la question: pourquoi, oui pourquoi, pourquoi la forme-Homme comprenait-elle déjà la mort de l'homme? Bon: pour trois raisons. Pour trois raisons.
L'une, la première... je cherche un texte- la première, elle apparaît très nettement chez Nietzsche, dans les textes posthumes surtout et elle a été merveilleusement dégagée par Klossowski dans son livre sur Nietzsche ou le cercle vicieux. Elle revient à dire: le principe d'identité ne peut pas fonctionner indépendamment d'une garantie ou d'un fondement qui est Dieu. Je résume beaucoup le texte de Klossowski et la manière dont il l'inscrit dans la pensée de Nietzsche. Le principe d'identité renvoie à un fondement, à un garant de l'identité qui est Dieu. La mort de Dieu implique l'écroulement du principe d'identité. En d'autres termes, Dieu mort, l'homme perd toute identité. C'est un thème intéressant, je crois que, en effet, il est très profond chez Nietzsche, ce rapport entre Dieu et l'identité. Et la perte d'identité avec la mort de Dieu, c'est un thème euh... mais je ne développe pas, vous trouvez ça tout à fait dans Klossowski.
Il y a une seconde raison pour laquelle la forme-Homme inscrit la mort dans l'homme même. C'est ce que j'ai essayé de dire plusieurs fois et, là, que je voudrais dire mieux dans l'espoir que vous

annonce à la manière de Feuerbach que l'homme prend la place de Dieu, qu'il récupère le divin comme son bien propre ou son essence, et aussi que la théologie devient anthropologie. Mais *qui est Homme et qu'est-ce que Dieu? Qui est particulier, qu'est-ce que l'universel?* Feuerbach dit que l'homme a changé, qu'il est devenu Dieu; Dieu a changé, l'essence de Dieu est devenue l'essence de l'homme. Mais celui qui est Homme n'a pas changé: l'homme réactif, l'esclave, qui ne cesse pas d'être esclave en se présentant comme Dieu, toujours l'esclave, machine à fabriquer le divin. Ce qu'est Dieu n'a pas davantage changé: toujours le divin, toujours l'Etre suprême, machine à fabriquer l'esclave».

lisiez un grand texte encore, un grand texte du XIXème. C'est que, bien sûr, le XVIIème siècle, l'âge classique, n'ignore pas la mort et le rapport de l'homme avec la mort, mais sous quelle forme est-ce que l'âge classique reconnaît cette question de la mort dans l'homme? Je crois qu'il le reconnaît, là, c'est un point de vue de celui de l'essence: l'homme est mortel et, quant à l'existence, je vous le disais, il le reconnaît sous la forme d'une espèce de puissance indivisible, insécable, instantanée de la mort. La mort appartient à l'essence de l'homme sous la forme "l'homme est mortel", et survient à l'existence en un point insécable, indivisible, instantané. C'est ça la conception de la mort. Et c'est pourquoi le XVIIème siècle est encore plein de ce qui avait déjà encombré l'âge gréco-romain, à savoir des consolations de la mort. Si la mort dans l'existant est ce point insécable, indivisible etc. ben la mort se dérobe à la pensée dans la mesure où tant qu'on n'est pas mort .., et une fois qu'on est mort... bon. Mais, entre les deux, le moment de la mort, il est précisément insaisiblable en quel sens? Je vous disais: une phrase comme celle de Malraux qui a tellement plu à Sartre, que Sartre reprend – là aussi c'est pas du tout des critiques ce que je dis – «la mort c'est ce qui transforme la vie en destin»[673], à mon avis, pour parler comme Foucault, appartient typiquement au sol archéologique du XVIIème siècle. C'est curieux parce qu'elle a beaucoup frappé les modernes, mais elle me paraît réaliser pleinement la conception classique de la mort. La mort instant indivisible, insécable qui, au moment où il surgit, entraîne une transmutation, une transformation qualitative de la vie en destin. C'est tout à fait... C'est même un thème des consolations, déjà, à l'âge des grecs. On nous dit: vous ne pouvez pas dire qu'un homme est heureux avant sa mort. Pourquoi? Parce que, jusqu'à sa mort, tout peut changer, tout peut changer..., il soit heureux, mais il peut lui arriver quelque chose qui rejaillit sur le passé et fait que sa vie n'aura été qu'erreur, précipitation vers ce malheur ultime. Vous ne pouvez dire..., et vous ne pouvez dire qu'une vie a été heureuse que quand la mort a eu lieu. En d'autres termes elle transforme la vie en destin.

Bon. Or je dirais presque, là alors il s'agit de... je constate... d'abord une constatation. C'est que, dans *Naissance de la clinique*, Foucault analyse la pensée d'un grand médecin du XIXème, Bichat et, de l'analyse de Bichat dans la *Naissance de la clinique*, je dirais un peu ce que je viens de dire pour le texte sur Cuvier. Ça a l'air d'un texte épistémologique, Foucault nous expose la conception de la mort et de la vie chez Bichat, mais, si vous êtes sensibles au ton et au style, je crois que rien ne peut nous empêcher de sentir que, sous le prétexte de Bichat, il y a quelque chose d'autre et que Foucault, aussi, ne se contente pas de parler de Bichat, mais qu'il parle pour son compte. Et pourquoi? C'est que, si, à mon tour, je parle de Foucault et que j'essaye aussi de parler pour mon compte, je dirais que, pour moi, le livre de Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, c'est le premier livre moderne sur la mort.
Encore une fois, je ne dis pas que "moderne" ça vaut mieux que "classique", je dis: c'est pas pareil. C'est vraiment le premier grand énoncé... par-là c'est un livre de philosophie et pas seulement un livre de médecine, c'est le premier grand énoncé qui exprime un changement profond dans la conception médicale et philosophique de la mort. Une mort moderne, vous le trouvez chez Bichat, dans ce livre étonnant. Or qu'est-ce qu'il y dit? Ça me prendrait toute une séance de parler de ce livre de Bichat. Je marque juste quelques points.
Il nous dit que la vie a deux aspects, voilà: premier point fort. La vie a deux aspects, la vie organique et la vie animale. Et il définit les deux... Je voudrais que certains d'entre vous aient envie d'aller voir ce livre tellement il y a des formules qui, en effet, annoncent notre âge. Comment est-ce qu'il distingue la vie organique et la vie animale? D'une manière très simple, il dit, en gros: la vie organique consiste à exister au-dedans, ou, si vous préférez, à habiter un lieu, elle est commune à

673Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 624: «D'ailleurs, la mort, en tant qu'elle peut se révéler à moi, n'est pas seulement la néantisation toujours possible de mes possibles – néantisation hors de mes possibilités – elle n'est pas seulement le projet qui détruit tous les projets et qui se détruit lui-même, l'impossible destruction de mes attentes: elle est le triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue que je suis sur moi-même. C'est sans doute ce que Malraux entend, lorsqu'il écrit de la mort, dans *L'Espoir*, qu'elle "transforme la vie en destin"».

l'animal et à la plante. Dans ma vie organique, j'habite un lieu et j'existe au-dedans de moi-même. Dans ma vie proprement animale, qu'est-ce que c'est? «J'habite le monde», là je cite Bichat textuellement, habiter le monde et non plus habiter un lieu, j'habite le monde et j'existe hors de moi[674]. Le centre de la vie animale, c'est le système nerveux. Voilà. Premier point fort.
Deuxième point fort: la vie organique est douée de continuité, c'est drôle parce que j'aurais presque envie de traduire: c'est ça que l'âge classique a saisi avant tout, la vie organique. La vie organique est douée de continuité, elle est continue. Mais la vie animale est étrangement intermittente. Et Bichat a des pages splendides qui préfigurent, là, des découvertes très postérieures à lui sur euh... la multiplicité des sommeils, sur les sommeils partiels[675]. Il dit: l'animal ne cesse d'être traversé de sommeils partiels. Et ce qu'on appelle le sommeil quand on dort, c'est une résultante des sommeils partiels, mais il y a toutes sortes de sommeils qui traversent l'animal. Son sommeil, à proprement parler, c'est une résultante de tous ces sommeils partiels. En d'autres termes, la vie animale, elle ne cesse d'être intermittente, traversée de sommeils et, dans le sommeil, nous sommes rendus à l'unique et seule vie organique.
Troisième point: il faut distinguer deux types de mort[676], cette fois, c'est plus la mort organique et la mort animale, vous allez voir: ça se complique. Ce troisième point c'est... les deux types de mort qu'il faut distinguer c'est: la mort naturelle et la mort violente. A ma connaissance, c'est le premier auteur qui fasse une différence de nature entre les deux morts et qui fasse passer l'homme sous le régime de la mort violente, ce qui est très très curieux. Car il y a un texte, dans Bichat, que je ne m'explique pas. Dans ce livre splendide, il y a un texte que je ne m'explique pas. Il dit... je vous assure que je l'ai bien lu, c'est un livre que j'aime... je l'ai lu, je l'ai relu, et pourtant je n'arrive pas à comprendre... et c'est tellement gros... Il nous dit: vous comprenez, les animaux ils ont le plus souvent... leur mort est une mort naturelle à l'issue de la vieillesse[677]. Alors, je dis: je ne comprends pas, comme tout le monde, on a envie de dire: non mais les animaux ils se dévorent, ils ne cessent pas de se dévorer euh... c'est rare au contraire s'ils sont pas dévorés, les animaux à la ferme ils sont abattus par l'homme, mais enfin, dans la nature, ça va pas mieux, alors qu'est-ce qu'il peut vouloir dire?
En même temps: présenter ça comme une objection, j'en rougis d'avance parce que ça consisterait à dire que Bichat est vraiment un idiot, quoi, de ne pas avoir pensé à ça, alors je me dis et c'est ma curiosité, une fois dit que ça va de soi que les animaux se mangent les uns les autres, qu'est-ce qui lui fait dire «d'une certaine manière ça fait rien les morts de l'animal sont des morts naturelles»?

674François Marie Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, cit., p. 3: «[L'animal] est l'habitant du monde, et non comme le végétal, du lieu qui le vit naître. Il sent et aperçoit ce qui l'entoure, réfléchit ses sensations, se meut volontairement d'après leur influence, et le plus souvent peut communiquer par la voix, ses desirs et ses craintes, ses plaisirs ou ses peines».

675Ibidem, pp. 34-37: «Art. 4, par. 3: *Application de la loi d'intermittence d'action à la théorie du sommeil*. Le sommeil général est l'ensemble des sommeils particuliers; il dérive de cette loi de la vie animale qui enchaîne constamment dans ses fonctions, des temps d'intermittence aux périodes d'activité, loi qui la distingue d'une manière spéciale, comme nous l'avons vu, d'avec la vie organique: aussi le sommeil n'a-t-il jamais sur celle-ci qu'une influence indirecte, tandis qu'il porte tout entier sur la première. [...] Il suit de ce que nous avons dit dans cet article, que, par sa nature, la vie organique dure beaucoup plus que la vie animale. En effet, la somme des périodes d'intermittence de celle-ci est presque à celle de ses temps d'activité, dans la proportion de la moitié; en sorte que sous ce rapport nous vivons au dedans presque le double de ce que nous exis tons au dehors».

676Ibidem, art. 10: *De la fin naturelle des deux vies*, pp. 142 ssg.

677Deleuze si riferisce al primo articolo della seconda parte delle *Recherches* di Bichat, *Considérations générales sur la mort*, op. cit., p. 152: «J'ai exposé dans la première partie de cet ouvrage, les deux grandes divisions de la vie générale: les différences notables qui distinguent l'animal vivant au dehors pour ce qui l'entoure, de l'animal existant au dedans pour lui-même; les caractères exclusive ment propres à chacune des deux vies secondaires, animale et organique, les lois particulières suivant lesquelles toutes deux commencent, se développent et s'éteignent dans l'ordre naturel. Je vais m'occuper, dans cette seconde partie, à rechercher comment elles finissent accidentellement, comment la mort vient en arrêter le cours avant le terme que la nature a fixé pour leur durée. Telle est, en effet, l'influence exercée sur elles parla société, que nous arrivons rarement à ce terme. Presque tous les animaux l'atteignent, tandis que la cessation de notre être, qu'amène la seule vieillesse, est devenue une espèce de phénomène».

C'est très très bizarre, je comprends pas. Sauf quelque chose qui est une très belle idée. Son idée, c'est finalement... elle est étonnante, c'est que c'est la faute de la société.
La mort, la mort violente, c'est la société. Et pourquoi c'est la société? Il tombe pas dans des facilités du type insécurité... C'est pas ça. Il veut dire: vous savez, la société, elle use beaucoup notre vie animale, elle use énormément notre vie animale, parce qu'elle la sollicite tellement, elle nous fait tellement bouger, elle nous flanque des excitations coup sur coup, comme ça, bien pire que dans la nature, si bien que, dans la nature, la vie animale peut durer, au moins en droit, peut durer beaucoup plus longtemps...[678] Là encore j'ai des doutes: quand on voit un pauvre lapin même quand il s'arrête, il prend un moment de repos, il ne cesse pas d'être aux aguets, on se dit: est-ce que c'est vraiment le repos? Enfin, c'est vrai, on se dit: il n'a pas tort non plus, faut penser... il savait pas, lui, mais bon euh... l'agression, l'agression sociale, c'est terrible, les gens qui parlent trop..., les gens qui parlent trop c'est une agression ça. Euh... Les néons, les néons... il connaissait pas Bichat, les néons, c'est une agression oculaire quand même les néons. La télé c'est une agression, ça c'est une pure agression. Vous me direz... bon... oui, tout ça. C'est vrai que la société, elle use ma vie animale[679]. Vous voyez: il ne définira pas une sphère de la vie supplémentaire, Bichat, il est bien trop malin, il dit: la société c'est une accélération de toutes les fonctions de la vie animale. Or la vie animale c'est, au contraire, une vie qui a très besoin d'intermittence, qui a très besoin de repos, qui a très besoin de ses sommeils partiels. Mais, nous, on sait plus, on a un gros sommeil, et encore, malsain, mais on n'a plus ces sommeils partiels. Il faut toujours... nos organes des sens, ils sont tout le temps investis par une source quelconque. C'est ça qu'il veut dire. Alors comme notre la vie animale est tellement usée sur une rythme très rapide, alors évidemment le régime de notre mort tend de plus en plus à devenir la mort violente.
C'est l'acte d'entrée de la mort moderne sur la scène de la pensée. Ne passez plus devant l'hôpital Bichat sans avoir une pensée émue pour un si grand penseur. Et alors, j'ajoute un dernier point fort, il va expliquer comment – puisqu'il y a deux sortes de mort, mort naturelle et mort violente – dans les deux cas la vie animale et la vie organique ne s'évanouissent pas, ne disparaissent pas de la

678Bichat introduce l'argomento nell'art. 3, par. 2 della prima parte delle *Recherches*, dove nomina gli effetti di una «succession presque continue de modifications qui, agrandissant et rétrécissant tour à tour le cercle de ces fonctions, ne les laisse presque jamais dans un état fixe. Les forces vitales et les excitans qui les mettent en jeu, sans cesse variables dans l'estomac, les reins, le foie, les poumons, le cœur, etc. y déterminent une instabilité constante dans les phénomènes. Mille causes peuvent à chaque instant doubler, tripler l'activité de la circulation et de la respiration, accroître ou diminuer la quantité de bile, d'urine, de salive secrétées, suspendre ou accélérer la nutrition d'une partie; la faim, les alimens, le sommeil, le mouvement, le repos, les passions, etc. impriment à ces fonctions une mobilité telle, qu'elles passent chaque jour par cent degrés divers de force ou de foiblesse. Tout, au contraire, est constant, uniforme, régulier dans la vie animale» (op. cit., p. 30). La società in senso proprio "entra in scena" nell'art. 6: «La société actuelle n'est autre chose qu'un développement plus régulier, une perfection plus marquée dans l'exercice des diverses fonctions de cette vie, lesquelles établissent nos rapports avec les êtres environnans; car, comme je le prouverai en détail, c'est un de ses caractères majeurs de pouvoir s'étendre, se perfectionner, tandis que dans la vie orga nique chaque partie n'abandonne jamais les limites que la nature lui a posées. Nous vivons organiquement d'une manière toute aussi parfaite, toute aussi régulière dans le premier âge que dans l'âge adulte; mais comparez la vie animale du nouveau né à celle de l'homme de trente ans, et vous verrez la différence» (ibidem, p. 48).

679Ibidem, parte I, art. 8, par. 5, pp. 124-128: «Il est donc manifeste que la société intervertit en partie l'ordre naturel de l'éducation de la vie animale, qu'elle distribue irrégulièrement à ses divers organes une perfection dont ils jouiroient sans elle dans une proportion plus uniforme, quoique cependant toujours inégale. Une somme déterminée de force a été répartie en général à cette vie: or, cette somme doit rester toujours la même, soit que sa distribution ait lieu également, soit qu'elle se fasse avec inégalité; par conséquent l'activité d'un organe suppose nécessairement l'inaction des autres. [...] L'ensemble des fonctions représente alors une espèce de cercle dont une moitié appartient à la vie organique, et l'autre moitié à la vie animale. Les forces vitales semblent successivement parcourir ces deux moitiés, quand elles se trouvent dans l'une l'autre reste peu active, à peu près comme tout paroît alternativement languir et se ranimer dans les deux portions du globe, suivant que le soleil leur accorde ou leur refuse ses rayons bienfaisans. [...] D'après cette foule de considérations, nous pouvons donc établir comme une loi fondamentale de la distribution des forces, que quand elles s'accroissent dans une partie, elles diminuent dans le reste de l'économie vivante: que la somme n'en augmente jamais, que seulement elles se transportent successivement d'un organe à l'autre. Avec cette donnée générale, il est facile de dire pourquoi l'homme ne peut en même temps perfectionner toutes les parties de la vie animale, et exceller par conséquent dans toutes les sciences à la fois».

même façon. Donc il a une double grille, si j'essaye de dégager une structure logique: distinction de la vie organique et de la vie animale et, d'autre part, distinction de la mort violente et de la mort naturelle, étant dit que, dans les deux morts, violente et naturelle, la fin de la vie organique et de la vie animale ne se passe pas de la même façon ni dans le même rapport. Et donc, n'ayant pas le temps de développer tout ça... peut-être que je le ferai si on a fini Foucault, je reviendrai sur Foucault et Heidegger, Foucault et Bichat etc. euh... Foucault et Nietzsche... bon.

Euh... et bien, je dis: dernier point de Bichat, c'est que, dès lors, comment est-ce qu'il renverse complètement la conception... Comment est-ce qu'il renverse la conception de la mort classique? Je dis: de trois manières. Première manière: l'idée que, de même que des sommeils partiels, l'animal ne cesse, l'animal humain ne cesse de passer par des morts partielles. Il y a un pluralisme des morts qui s'oppose tout à fait à l'idée de la mort comme instant insécable, comme instant ultime. Pluralisme des morts. Et toute la fin du livre de Bichat consiste à étudier, dans les morts violentes, les trois types de mort: mort pulmonaire, mort cardiaque, mort cérébrale, qui n'épuisent pas la liste des morts, la liste des morts diverses, mais qui sont les trois grands centres mortels: poumons, cœur, cerveau. Donc, ça, c'est le premier aspect, cette espèce de partiellisation de la mort.
Deuxième point: la mort tout court sera une résultante de ces morts partielles. C'est au nom de cela qu'il peut poser une - comme dit Foucault quand il analyse Bichat – une coextensivité de la vie et de la mort et donner sa grande définition de la mort qui fait que les classiques se moquent de Bichat. Justement parce qu'ils ne peuvent pas comprendre *[inaudible]*. La vie c'est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Pour un classique c'est un non-sens. Puisque la mort ne peut se définir que par rapport à un vivant, on ne va pas définir la vie par rapport à la mort. Tout le monde dit: c'est une formule stupide. Ça cesse d'être une formule stupide si vous pensez la mort non pas en termes de instant qui termine la vie, mais en termes de forces coextensives à la vie. D'où la formule de Foucault quand il commente Bichat: c'est un vitalisme, c'est un vitalisme sur fond de mortalisme[680]. Donc: multiplicité des morts, premier principe. Deuxième principe: coextensivité de la mort à la vie.
Et troisième principe: modèle de la mort violente et destitution du modèle de la mort naturelle, la mort violente se définissant par ceci, au plus simple, selon Bichat, c'est celle qui va du centre à la périphérie. Vous savez que les ongles continuent à pousser après la mort, les cheveux aussi, les processus d'excrétion et de digestion continuent à se faire etc. La mort violente va du centre à la périphérie. Tandis que la mort naturelle va de la périphérie au centre. Enfin vous trouvez tout ça... Donc je peux dire: il m'en faut pas plus pour dire: oui... Bizarrement Foucault, dans son compte-rendu de Bichat, dans Naissance de la clinique, ne s'intéresse pas tellement euh... Je ne sais même plus s'il le signale... euh... ce schéma très étonnant où la mort violente devient le modèle de la mort...

En revanche il insiste beaucoup sur la coextensivité de la vie la mort et sur le caractère pluriel des morts chez Bichat; mais, vraiment, je crois que si Foucault parle si bien de Bichat, c'est parce qu'il y reconnaît – quoiqu'il ne le dise pas – il y reconnaît la première... l'entrée dans la littérature médicale et philosophique de la nouvelle conception de la mort. Si bien que, là aussi, lorsque l'on trouvera chez Foucault perpétuellement le thème que je traduis vaguement sous l'expression de: «le vivant, être pour la mort», je crois que, historiquement, dans la mesure où c'est mis au point dans *[inaudible]*, historiquement il serait faux de rattacher par là-même Foucault à Heidegger ou même à Blanchot. Je crois que la source de cette idée du vivant comme être pour la mort est beaucoup plus dans un lien, dans une conception de la mort personnelle chez Foucault, et, cette conception personnelle se fondant sur une espèce d'affinité profonde avec Bichat. Bon, bien.
Et je dis, troisième point, avant que nous nous reposions, troisième point pour laquelle la mort est

680NC, pp. 147-148: «L'irréducibilité du vivant au méchanique ou au chimique n'est que seconde par rapport à ce lien fondamental de la vie et de la mort. Le vitalisme apparaît sur fond de ce "mortalisme"».

inscrite dans l'homme lorsque surgit la forme-Homme, ce qui fait que la forme-Homme est fondamentalement précaire. Je dirais même, à la limite, elle sera même pas transformée, abattue du dehors, elle est travaillée par une précarité fondamentale, essentielle, interne[681]. C'est que, on l'a vu la dernière fois, c'est que la forme-Homme n'a pu surgir que dans la dispersion des langues du point de vue de la linguistique, la dissémination des vivants et de leurs plans d'organisation du point de vue de la biologie, la disparité des modes de production du point de vue de l'économie politique. Et dans *Les mots et les choses*, dans les chapitres sur l'homme, Foucault insiste énormément sur ce point, qui, en effet, est fondamental.

Ça, je dirais que ce point n'a pas d'équivalent chez Nietzsche, c'est un point très propre à Foucault, montrer que la forme-Homme, au XIXème siècle, ne s'est constituée que en rapport avec une triple dispersion. Dispersion des langues, dispersion des vivants, dispersion des modes de production. Et la linguistique ne se présente comme une science, c'est-à-dire... retenez bien: la linguistique ne considère le langage comme un objet que parce qu'il y a une dispersion des langues. La biologie ne peut considérer la vie comme un objet que parce qu'il y a une dispersion des plans d'organisation de la vie. L'économie politique ne peut penser le travail comme un objet que parce qu'il y a dispersion des modes de production. Partout la dispersion des formations est la condition des nouvelles objectivités scientifiques.

D'où: Foucault peut nous dire, à ce moment-là... Je reprends *Les mots et les choses*, page 291, toujours cette page qui me paraît si belle et si insolite: «La critique de la connaissance, c'est l'ontologie de l'anéantissement des êtres». «La critique de la connaissance, c'est l'ontologie de l'anéantissement des êtres», le texte exact de Foucault, page 291, est celui-ci: «L'ontologie de l'anéantissement des êtres vaut comme critique de la connaissance». Vous voyez pourquoi? La constitution des savoirs positifs au XIXème siècle, là le raisonnement est très pur...

La constitution des savoirs positifs au XIXème siècle, linguistique, biologie, économie politique, les savoirs positifs sur l'homme..., la constitution, si vous voulez, en gros, des sciences humaines, n'a pu découvrir son objet qu'à travers une dispersion fondamentale. Dispersion des langues, dispersion des modes de production, modes de production des langues sans lesquels jamais le langage n'aurait pu être traité comme objet, dispersion des plans de vie sans lesquels, jamais, la vie n'aurait pu être traitée comme objet de science, dispersion des modes de production sans lesquels, jamais, le travail n'aurait pu être traité comme objet de science.

D'où: la seule réflexion sur la connaissance est, en même temps une ontologie de l'anéantissement des êtres, pourquoi? Il a bien fallu que des pans entiers et des plans entiers de vivants disparaissent. Il a bien fallu que des langues meurent... Il a bien fallu en vertu de cette dispersion fondamentale comme condition des sciences. Il a bien fallu que des langues disparaissent. Il a bien fallu que des vivants s'écroulent, s'anéantissent. Il a fallu que des modes de production s'enfouissent. D'où l'archéologie, la paléontologie et même, on peut ajouter, l'ethnologie, vivent sous cette prophétie: la critique de la connaissance est une l'ontologie de l'anéantissement des êtres.

Disparition des vivants dont il ne reste que des fossiles, c'est la grande époque de Cuvier. Disparition des langues dont il ne reste que des indices de racines: non seulement les langues mortes mais, pire que mortes, les langues perdues. L'ethnologie: la découverte de génocides du type le génocide indien. Il n'y a pas lieu d'aller si loin que les fossiles. Partout, partout les sciences de l'homme se sont constituées sur le mode d'une connaissance qui impliquait la dispersion et la disparition de plans d'organisation, de civilisations, de langues etc.: au point que la seule critique de la connaissance, c'est l'ontologie de cette disparition des êtres, c'est cette ontologie de l'anéantissement. Là encore il fait partie d'un point de vue évidemment vitaliste, tout à fait opposé à Heidegger, il ne s'agit plus du tout de fonder les êtres ou l'existant. Il s'agit d'une tout autre tâche, il s'agit de révéler les formes dans leur précarité, dans leur dissémination et, dès lors, la seule

681 Ibidem, pp. 144-145: «La mort est donc multiple et dispersée dans le temps: elle n'est pas ce point absolu et privilégié, à partir duquel les temps s'arrêtent pour se renverser, elle a comme la maladie elle-même une présence fourmillante que l'analyse peut répartir dans le temps et l'espace».

ontologie c'est l'ontologie de l'anéantissement des êtres.

A plus forte raison, pour reprendre la question, la forme-Homme, de trois manières, perte d'identité, inscription dans la mort violente, dispersion, de ces trois manières, la forme-Homme était précaire et fondamentalement précaire. Alors, encore une fois, est-ce qu'il faut la pleurer? On peut toujours la maintenir, on peut toujours faire avec, mais, de plus en plus, les événements qui se passent ne passent plus par là. Est-ce qu'il faut la pleurer?
Encore une fois, prenons la question: est-ce qu'elle a été bonne, au sens où Nietzsche dit : Par-delà le bien et le mal ne veut pas dire par-delà le bon et le mauvais. Il y a du bon et il y a du mauvais. Eh ben la forme-Dieu... Avant de pleurer sur la mort de Dieu, à supposer que Dieu soit mort, ce dont on doute quand même, mais enfin la forme est morte, vous comprenez, c'est pas la question de Dieu, c'est pas la question de l'homme, c'est la question de la forme-Dieu, de la forme-Homme, eh ben avant de pleurer là-dessus, il faut se demander si ça a été bien bon tout ça. La forme-Dieu, c'était pas la fête hein! Quand les gens ils pleurent la mort de Dieu... *[inaudible]*.
Et la forme-Homme? Voilà presque la question qu'il met: est-ce que la forme-Homme a été, pour la vie... Enchaînons, est-ce qu'elle a été pour la vie, le travail et le langage, une libération? Ou est-ce que la forme-Homme a été une manière d'emprisonner la vie, le travail et le langage? Si la forme-Homme est une manière d'emprisonner la vie, le travail et le langage, il n'y aura pas de quoi pleurer qu'on nous propose une autre forme: est-ce que la forme-Homme a au moins su garantir l'homme existant de la mort violente?
Ben bon, jamais les hommes existants ne sont morts de mort violente autant que sous la forme-Homme. Alors, oui, il faut dire: écoutez, d'accord, d'accord les droits de l'homme, mais enfin... Justement ça a plutôt été une période... Alors si on nous annonce l'apparition d'une forme quelconque, d'une forme de pensée quelconque, quelle qu'elle soit, on aurait plutôt tendance à dire: ah ben oui, ça peut pas être pire! Seulement, demander ça, ça revient à dire: s'il est vrai que la forme-Homme a nourri toutes les morts violentes de l'homme existant, s'il est vrai que la forme-Homme a emprisonné la vie, le travail et le langage, y a-t-il, en train de se dessiner, même en ébauche, y a- t-il une autre forme possible qui, elle, libèrerait dans l'homme, je souligne toujours, c'est mon thème, qui libèrerait, dans l'homme, la vie, le travail et le langage et qui protègerait l'homme de toutes les morts violentes, l'homme existant... ou d'un certain nombre de morts violentes.

Or, au point où on en est, c'est le dernier point que je veux aborder, ou réaborder, car je crois que c'est plus clair cette fois-ci... vous sentez ce que je voulais dire tout à l'heure par le surpli. Après l'âge du dépli, la forme-Dieu, et l'âge du pli, la forme-Homme, nous appelons l'âge du surpli, dont dépendrait la forme-surhomme, ça va de soi. Et, là, alors, évidemment, encore une fois, si on ne veut pas tomber dans la bande dessinée, on la frôle, mais si on veut pas y tomber, il faut être très très discret, il faut être discret parce que: qu'est-ce qu'on veut faire? Foucault le dit au pages 397-398 de *Les mots et les choses*, il nous dit[682]: ben vous savez, hein, c'est pas facile tout ça, il faut se contenter d'indications. Il dit: ah ben oui, qu'est-ce qui se passe? Euh, qu'est-ce qui se passe avec la mort de l'homme? Et, il dit: bien sûr, ce sont là tout au plus des questions auxquelles il n'est pas possible de répondre. Nietzsche, il disait pas lourd sur le surhomme. Il faut les laisser en suspens ces questions, là où elles se posent, en sachant seulement que la possibilité de les poser ouvre sans doute une pensée future.
Bon, en d'autres termes, on ne peut donner que des ébauches et des ébauches non-fonctionnelles, exactement comme en embryologie. Une ébauche embryologique, elle n'est pas encore fonctionnelle. A un stade d'embryon c'est pas encore fonctionnel. Bon, alors, faut y aller, faut

682«Bien sûr, ce ne sont pas là des affirmations, tout au plus des questions auxquelles il n'est pas possible de répondre; il faut les laisser en suspens la où elles se posent en sachant seulement que la possibilité de les poser ouvre sans doute sur une pensée future».

prendre des risques... voilà: qu'est-ce que... qu'est-ce que ce serait, le surpli? Ça revient à dire, encore une fois, et on avait bien avancé la dernière fois, mais là je voudrais aller un peu plus loin.
Ça veut dire trois choses. Avec quelles nouvelles forces du dehors les forces dans l'homme entrent-elles en rapport? Deuxième question: comment ce nouveau rapport de forces ou ce nouveau composé renvoie à un troisième mouvement géologique qu'on peut appeler le surpli?
Comment, troisième question, comment en découle cette forme nouvelle nommée par Nietzsche "surhomme"? La forme-surhomme qui signifie, en fait, quelque chose d'extrêmement simple, très très simple et dont, encore une fois, on ne peut pas dire que ce soit fameux, hein... Simplement il n'y aura pas des potentialités qui n'étaient pas dans la forme-Homme. C'est évident aujourd'hui qu'il y a des potentialités qui ne sont pas comprises dans la forme-Homme. Bien, c'est ça qu'on va voir.

D'abord deux remarques: pour ceux qui, comme je le voudrais, auraient l'intention de lire Bichat, une réédition a été faite aux éditions Gauthier-Villars[683], qui sont une maison d'édition spécialiste en médecine, hein, et en d'autres choses aussi: 55 Quai des grands Augustins. Il y a eu une réédition, j'espère... il y a eu une réédition en 1955. *Recherches physiologiques* – pour une fois c'est ce que j'ai dit exactement – *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, par Xavier Bichat.
Deuxième remarque: il ne vous échappe pas que nous laissons, conformément à Foucault qui détestait l'histoire universelle, nous laissons... Nous ne prenons qu'un îlot minuscule pour nos trois formes car qu'en est-il par exemple des formations asiatiques? Est-ce que... qu'est-ce que c'est? Est-ce qu'il y a une forme et quelle forme? Et puis les formations asiatiques, elles sont multiples. Qu'en est-il des formations américaines? Qu'en est-il même des formations antiques, grecques, latines tout ça? Donc c'est... Des hypothèses nous viennent: est-ce que les forces dans l'homme ont pu se combiner avec des forces végétales, des forces animales? Moi je pencherais pour ça, hein, des combinaisons étranges, d'insolites combinaisons entre les forces dans l'homme et des forces animales, en Inde par exemple. Mais, enfin, rendons hommage à Foucault, je crois que Foucault s'est... à plus forte raison au moins, ne s'est jamais estimé assez compétent pour parler des formations orientales, sauf des allusions très rapides sur l'art érotique en Asie et il a toujours refusé de s'engager là-dedans puisqu'il s'estimait pas compétent. Mais enfin, pour chacun de nous c'est... même la Renaissance, même la Renaissance, qu'est-ce que c'est que la formation-Renaissance avant l'âge classique? Bon, tout ça, c'est donc infini. Il ne faut pas prendre tout ça, forme-Dieu, forme-Homme, forme-surhomme comme... c'est une étroite succession, c'est une étroite séquence dans un tout petit îlot de l'histoire.

Mais alors continuons sur ce petit îlot. On en est à peu près à ce problème... j'essaie de le fixer, alors là, à la manière de Foucault. La forme-Homme implique la dispersion des vivants, du travail et du langage. La forme-Homme implique la dispersion de la vie, du travail et du langage. Cette dispersion étant comme la marque de la finitude des trois forces, vie, travail, langage. En d'autres termes, l'homme se rassemble dans une forme quand la vie, le travail, le langage se dispersent. C'est très simple, ça, c'est... euh... La pensée de Foucault, là, sous cette forme est très durcie, mais, heureusement, il la durcit lui-même sous cette forme. *Les mots et les choses*, page 397, où il nous dit: ben oui, l'homme s'est rassemblé lorsque la vie, le travail et le langage... D'où tout de suite la question sur le surhomme devient celle-ci: «qu'est-ce qui...», ou devrait devenir celle-ci: qu'est-ce qui se passe lorsque, et si, la vie se rassemble, si le langage se rassemble, si le travail se rassemble? Alors l'homme se disperse. Vous voyez: je dis que c'est une expression durcie, mais c'est pour nous faire comprendre le problème. Si l'homme se rassemble quand la vie se disperse, quand le travail se disperse, quand le langage se disperse, alors il serait normal que l'homme se disperse si la vie se rassemble, si le travail se rassemble, si le langage se rassemble. Et il le dit en toutes lettres. Je lis lentement page 397: «Qu'est-ce qui se passe si le langage surgit avec de plus en plus d'insistance, en une unité que nous devons, mais que nous ne pouvons pas encore penser?»; et il continue:

683Si tratta di una riedizione in facsimile della terza edizione del 1805.

«L'homme s'étant constitué...» – comprenez: la forme-Homme étant apparue, «l'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble?».
Vous voyez: c'est, à ma connaissance, la première indication et, presque, peut-être la seule que Foucault nous donnera sur l'apparition d'une nouvelle forme. «Quand le langage se rassemble...», pourquoi est-ce que c'est très curieux ça? Qu'est-ce qu'il veut dire? Là j'ai besoin de commenter beaucoup de choses sur un texte comme ça. Le commentaire serait infini. Car, en effet, ce texte pose deux problèmes. Il nous dit: quand le langage se rassemble, la forme-Homme s'est constituée quand le langage était dispersé et sous la condition d'une dispersion des langues. Donc, si le langage se rassemble, il y aura une autre forme.
Deux questions. Première question: en quoi voit-il aujourd'hui des symptômes d'après lesquels le langage se rassemble en une nouvelle force, en une nouvelle puissance. Ça, ce serait la première question. Et deuxième question: pourquoi le dit-il du langage et pas des deux autres formes de finitude? Pourquoi nous dit-il: attention, aujourd'hui où le langage tend à se rassembler en une unité et que nous ne savons même pas encore penser... Il nous dit: aujourd'hui où le langage tend à se rassembler en une unité encore impensable, alors pointe une forme autre que la forme-Homme et il n'ajoute pas: aujourd'hui alors que la vie se rassemble, se rassemble en une unité et que nous ne savons pas encore penser, et aujourd'hui où le travail se rassemble en une unité que nous ne savons pas encore penser. Il donne un privilège soudain, un privilège au langage, qui est très gênant... qui est très gênant parce que, d'une certaine manière, toute la pensée de Foucault c'était, y compris dans la théorie des énoncés, c'était de destituer le langage de son privilège. C'est très gênant pour nous. Je ne sais pas si vous le sentez, mais ça va s'arranger. Bon.

Alors il faut prendre le premier aspect: qu'est-ce que veut dire "aujourd'hui" par opposition au XIXème siècle? Le langage tend à se rassembler alors qu'il était dispersé dans la multiplicité des langues telle que la linguistique... telle que la linguistique le... l'exigeait. Encore une fois la linguistique ne pouvait faire du langage son objet qu'à travers la dispersion des langues. «Aujourd'hui le langage tend à se rassembler», ça veut dire quoi? Eh bien, le thème de Foucault doit nous toucher, c'est-à-dire nous concerne tous un petit peu. Car, en effet, voilà son thème. Il est vrai que la linguistique n'a pu se constituer comme science qu'en présupposant la dispersion des langues, qu'en se donnant la dispersion des langues. Bon. Mais, ajoute-t-il, une fois dit que la linguistique réduisait le langage à la dispersion des langues, la linguistique suscitait des compensations, dit-il, disons des contrecoups à ce statut. Dispersion des langues. La linguistique suscitait des compensations et, ces compensations, c'était pas elle, la linguistique, qui allait les donner, mais une tout autre discipline qui allait compenser la linguistique et les exigences de la linguistique. Et il donne son nom, selon lui propre à cette discipline: c'est la littérature comme littérature moderne. Et, parmi les pages les plus intéressantes à la fin de *Les Mots et les choses*, il esquisse le thème suivant, c'est tout à fait la fin, c'est plein d'intuitions, de... euh... Il nous dit: ne croyez pas qu'il y ait entre la linguistique moderne et la littérature moderne un accord, une complémentarité.
Ce qui veut dire, évidemment on comprend très bien ce qu'il veut dire: n'allez pas flanquer le signifiant dans la littérature. Le signifiant, c'est une affaire de linguistique, la littérature elle a un tout autre processus. Le signifiant n'a rien à faire dans la littérature moderne. Ça c'est plutôt une bonne nouvelle. Bien. Il veut dire: la littérature moderne n'est pas le corrélat de la linguistique, c'est la... c'est la compensation de la linguistique. La littérature moderne compense les exigences de la linguistique, en quel sens? La linguistique exige la dispersion des langues, la littérature moderne, en contrecoup, va reconstituer une puissance de rassemblement du langage[684].

684Questa *puissance de ressemblement* del linguaggio è in evidente relazione col rovesciamento del rapporto fra segno e interpretazione che Foucault legge in Nietzsche; cfr. *Nietzsche, Freud, Marx*, DEI n. 46, pp. 600-601: «Peut-être cette primauté de l'interprétation par rapport aux signes est-elle ce qu'il y a de plus décisif dans l'herméneutique moderne. L'idée que l'interprétation précède le signe implique que le signe ne soit pas un être simple et bienveillant, comme c'était le cas encore au XVIe siècle, où la pléthore des signes, le fait que les choses se ressemblaient

La formule de la littérature moderne, c'est: "le langage rassemblé". Ce qui signifie quoi? Le langage... Là, ça commence à nous intéresser, ce point. Comment est-il possible de définir la littérature moderne comme le langage rassemblé? Eh bien, il nous dit: de quoi s'occupe la littérature moderne? Elle ne s'occupe pas de ce que les mots désignent. Elle ne s'occupe pas de ce que les mots signifient. Elle ne s'occupe pas davantage de ce qui constitue le signifiant dans la langue. Elle rassemble le langage par-delà toutes ces directions. Et de quoi s'occupe-t-elle? Elle s'occupe uniquement – là vous retrouvez un thème qu'on a déjà développé chez Foucault – elle s'occupe uniquement du fait qu'il y a du langage, que, par-delà ce qu'il veut dire, la littérature moderne ne se préoccupe pas de ce que veut dire le langage. Bien plus, il va jusqu'à dire qu'elle ne s'occupe pas des sonorités du langage.
Qu'est-ce qui rassemble le langage? C'est l'acte d'écrire. L'acte d'écrire et la puissance de rassemblement du langage contre la linguistique. C'est une idée très curieuse. Par là-même la littérature compense la linguistique. Alors que la linguistique exige la dispersion des langues, la littérature exige le rassemblement du langage dans l'acte d'écrire. La découverte d'un "il y a le langage". Il y a le langage: l'être du langage. C'est vague "il y a le langage". Toute la fin de *Les mots et les choses* ça va être ça: la découverte d'un "il y a le langage", cette nouvelle puissance que l'on peut dénommer "littérature moderne".
En d'autres termes la littérature moderne a pour fonction de faire circuler le murmure anonyme dans lequel chaque auteur prend sa place... Rappelez-vous, quand on parlait de l'énoncé, on a vu tout ça, j'ai pas le temps de revenir là-dessus, parce que c'était au point à peu près et... bien. Mais qu'est-ce que ça veut dire au juste? L'acte d'écriture ne se fait pas conformément à la linguistique, mais en complément... mais en compensation de la linguistique. Pourquoi? L'acte d'écrire rassemble le langage dans un "il y a", dans un être du langage. Et il nous dit: dans la littérature, le langage n'a plus, puisque le langage ne vaut plus, ni par ce qu'il désigne, ni par ce qu'il signifie, ni par ses moyens signifiants, le langage n'a plus qu'à se retourner dans un perpétuel retour sur soi. Voilà la formule de la littérature moderne, page 313 de *Les mots et les choses*: «le langage n'a plus qu'à se retourner dans un perpétuel retour sur soi». Bien. Euh... Elle n'a plus... Non, pas «se retourner»: «se recourber»: «la littérature n'a plus alors qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi»[685]. Bien. Sentez, pressentez que ça commence à donner euh... à donner fondement à ce que je voulais appeler au début le "surpli": tout se passe comme si le langage était maintenant surplié; il se recourbe dans un perpétuel retour sur soi.
Les textes de Foucault sont en page 309:[686] quelle est la compensation – je résume page 309 – quelle

prouvaient simplement la bienveillance de Dieu, et n'écartaient que par un voile transparent le signe du signifié. Au contraire, à partir du XIXe siècle, à partir de Freud, de Marx et de Nietzsche, il me semble que le signe va devenir malveillant; je veux dire qu'il y a dans le signe une façon ambiguë et un peu louche de mal vouloir, et de "malveiller". Et cela, dans la mesure où le signe est déjà une interprétation qui ne se donne pas pour telle. Les signes sont des interprétations qui essaient de se justifier, et non pas l'inverse. Ainsi fonctionne la monnaie telle qu'on la voit définie dans la *Critique de l'économie politique*, et surtout dans le premier livre du *Capital*. C'est ainsi que fonctionnent les symptômes chez Freud. Et chez Nietzsche, les mots, la justice, les classements binaires du Bien et du Mal, par conséquent les signes, sont des masques. Le signe en acquérant cette fonction nouvelle de recouvrement de l'interprétation perd son être simple de signifiant qu'il possédait encore à l'époque de la Renaissance, son épaisseur propre vient comme à s'ouvrir, et peuvent alors se précipiter dans l'ouverture tous les concepts négatifs qui étaient jusqu'alors demeurés étrangers à la théorie du signe. Celle-ci ne connaissait que le moment transparent et à peine négatif du voile. Maintenant va pouvoir s'organiser à l'intérieur du signe tout un jeu des concepts négatifs, de contradictions, d'oppositions, bref, l'ensemble de ce jeu des forces réactives que Deleuze a si bien analysé dans son livre sur Nietzsche».

685«[La littérature] n'a plus alors qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi; comme si son discours ne pouvait avoir pour contenu que de dire sa propre forme: elle s'adresse à soi comme subjectivité écrivante, ou elle cherche à ressaisir, dans le mouvement qui la fait naître, l'essence de toute littérature; et ainsi tous ses fils convergent vers la pointe la plus fine – singulière, instantanée, et pourtant absolument universelle –, vers le simple acte d'écrire».

686MC, p. 309: «A partir du XIXe siècle, le langage se replie sur soi, acquiert son épaisseur propre, déploie une histoire, des lois et une objectivité qui n'appartiennent qu'à lui. Il est devenu un objet de la connaissance parmi tant d'autres [...] Ce nivellement du langage qui le ramène au pur statut d'objet se trouve cependant compensé de trois

est la compensation à la linguistique et à la dispersion des langues? Page 313, réponse: la compensation, c'est la littérature moderne prise dans l'acte d'écrire, comme découverte de l'être du langage ou du "il y a" du langage. Un langage sans sonorités – nous dit-il, page 313 – ni interlocuteurs, où le langage n'a rien d'autre à dire que soi, rien d'autre à faire que scintiller dans l'éclat de son être[687]. Pages 316-318, il découvre deux... comment dire... deux inspirateurs principaux de ce rassemblement du langage et de la nouvelle époque qu'il va marquer en définissant la littérature moderne, c'est Mallarmé et Nietzsche[688]. Au XIXème siècle, pages 316-317, au XIXème siècle l'être du langage s'est trouvé comme fragmenté. Mais, avec Nietzsche, avec Mallarmé, la pensée fut reconduite, et violemment, vers le langage lui-même, vers son être unique et difficile[689]. Toute la curiosité de notre pensée se loge maintenant dans la question: qu'est-ce que le langage? Comment le contourner pour le faire apparaître en lui-même et dans sa plénitude? Bon.
Pages 395-397, ça avance un peu et il nous dit, c'est la dernière fois qu'il va définir la littérature moderne, cette fois-ci avec une liste plus détaillée, et il nous dit: l'être du langage ou le rassemblement du langage s'opère lorsque le langage tend vers sa propre limite, au bord de ce qui le limite. Et qu'est-ce qui le limite? [Page] 395: «...dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule. Ce nouveau mode d'être de la littérature...» – donc je prends à la lettre: le nouveau mode d'être de la littérature, ce serait le rassemblement du langage dans la mesure où chaque langue, à sa manière, maniée par la littérature, tendrait vers la limite du langage, et la limite du langage, nous dit-il mystérieusement, mais d'une manière où l'on reconnaît ses affinités avec un certain nombre d'auteurs, c'est là où rôde la mort, l'extinction de la pensée, le recul de l'origine. «Ce nouveau mode d'être de la littérature» – donc, ce "tenseur" qui porte le langage vers sa propre limite, «ce nouveau mode d'être de la littérature, il fallait bien qu'il fût dévoilé dans des œuvres comme celles d'Artaud ou de Roussel – et par des hommes comme eux; chez Artaud, le langage, récusé comme discours et repris dans la violence plastique du heurt, est renvoyé au cri, au corps torturé, à la matérialité de la pensée et à la chair...»: c'est un cas de tension du langage vers sa propre limite, qui est quoi chez Artaud? L'impuissance à penser la mort, la matérialité de la chair... tout ce que vous voulez. «Chez Roussel, le langage réduit en poudre par un hasard systématiquement ménagé, raconte indéfiniment la répétition de la mort et l'énigme des origines dédoublées. Et comme si cette épreuve dans le langage ne pouvait pas être supportée ou comme si elle était insuffisante, c'est à l'intérieur de la folie qu'elle s'est manifestée»: bien. Etc. etc.
Comme pour découvrir... voilà... le langage... là on a une meilleure définition plus stricte... le

---

manières». Le prime due compensazioni, di cui Deleuze non si occupa, sono l'essere il linguaggio «une médiation nécessaire pour toute connaissance scientifique qui veut se manifester comme discours» (*ivi*); e «la valeur critique qu'on a prêtée à son étude» (p. 310).

687«C'est qu'au début du XIXe siècle, à l'époque où le langage s'enfonçait dans son épaisseur d'objet et se laissait, de part en part, traverser par un savoir, il se reconstituait ailleurs, sous une forme indépendante, difficile d'accès, repliée sur l'énigme de sa naissance et tout entière référée à l'acte pur d'écrire. [...] De la révolte romantique contre un discours immobilisé dans sa cérémonie, jusqu'à la découverte mallarméenne du mot en son pouvoir impuissant, on voit bien quelle fut, au XIXe siècle, la fonction de la littérature par rapport au mode d'être moderne du langage. [...] Au moment où le langage, comme parole répandue, devient objet de connaissance, voilà qu'il réapparaît sous une modalité strictement opposée: silencieuse, précautionneuse déposition du mot sur la blancheur d'un papier, où il ne peut avoir ni sonorité ni interlocuteur, où il n'a rien d'autre à dire que soi, rien d'autre à faire que scintiller dans l'éclat de son être».

688MC, p. 316: «Et voilà que maintenant dans cet espace philosophique-philologique que Nietzsche a ouvert pour nous, le langage surgit selon une multiplicité énigmatique qu'il faudrait maîtriser. [...] La grande tâche à laquelle s'est voué Mallarmé, et jusqu'à la mort, c'est elle qui nous domine maintenant; dans son balbutiement, elle enveloppe tous nos efforts d'aujourd'hui pour ramener à la contrainte d'une unité peut-être impossible l'être morcelé du langage. L'entreprise de Mallarmé pour enfermer tout discours possible dans la fragile épaisseur du mot, dans cette mince et matérielle ligne noire tracée par l'encre sur le papier, répond au fond à la question que Nietzsche prescrivait à la philosophie».

689Ibidem, pp. 316-317: «A cette question nietzschéenne: qui parle? Mallarmé répond, et ne cesse de reprendre sa réponse, en disant que ce qui parle, c'est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même – non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire».

langage, le rassemblement du langage, c'est la tension du langage vers, je cite, «cette région informe, muette, insignifiante où le langage peut se libérer»: «cette région informe, muette, insignifiante où le langage peut se libérer. Et c'est bien dans cet espace ainsi mis à découvert que la littérature avec le surréalisme d'abord (mais sous une forme encore bien travestie)» – ce qui signifie qu'il n'aime qu'à moitié le surréalisme, «sous une forme encore bien travestie, puis de plus en plus purement avec Kafka, avec Bataille, avec Blanchot, s'est donné comme expérience».
Le rassemblement du langage, quand il tend vers la limite du langage, c'est-à-dire «cette région informe, muette, insignifiante», va se présenter sous forme d'une triple expérience[690]: expérience de la mort – pensez à Blanchot; expérience de la pensée impensable – pensez à Artaud; expérience de la répétition – là il pense à Roussel, mais on pourrait penser à d'autres; expérience de la finitude prise dans l'ouverture. Ça parait important puisque c'est une finitude dans une nouvelle figure, «prise dans l'ouverture», on va voir ce que ça veut dire. Alors à la fois je trouve ces textes splendides, splendides, et... euh... et, d'une certaine manière, trop... là, il termine, il termine *Les mots et les choses*, il nous lance des appels du type «suivez-moi!».
Je retiens juste: ce rassemblement du langage qui inaugure le troisième âge, l'âge du surhomme, s'effectuerait dans la littérature moderne dans la mesure où la littérature moderne met le langage en tension, le fait tendre vers sa propre limite, «cette région muette, informe, insignifiante», et j'essaye de... je dis: bon, ben oui, c'est vrai. Essayons de dire vraiment pour rendre ça plus concret, si ça l'est pas encore assez. Je me dis: allons-y, il a fait sa liste, hein. Il a fait sa liste. Je me dis: qu'est-ce qu'il y a de commun dans un certain nombre d'auteurs? Si c'est pas les vôtres hein, chacun prend les siens. C'est sûr qu'il a raison: un des actes fondateurs de la littérature moderne c'est quoi? C'est le livre de Mallarmé, je veux dire le livre que Mallarmé a projeté, expliqué, commencé euh... expliqué comment il devait fonctionner etc. et que, d'une certaine manière, il n'a jamais écrit.

Or, ce livre, je dis juste, donc vous trouvez l'édition d'après les textes existants de Mallarmé, dans une édition qui a été faite par Jacques Scherer chez Gallimard sous le titre *Le livre de Mallarmé*[691] est un texte essentiel que, là, il faut lire, il faut que vous ayez lu, qui est un très très beau texte, et avec une très belle introduction, une très bonne explication de Scherer, donc je la recommence pas, je vous y renvoie. Je remarque juste que le livre, à la lettre se plie dans tous les sens. En d'autres termes, *Le livre de Mallarmé* est une combinatoire, chaque lecture, il renvoie à des lectures. Chaque lecture opérant un pliage du livre. D'où l'importance énorme que Mallarmé donne dans sa réflexion sur le livre à l'idée de volume. Bien. Je dis, là, pour tout le monde, c'est... Si je considère *Le livre de Mallarmé* comme une coexistence de combinaisons, je dis: vers quoi tendent ces combinaisons? Quelle est la limite de ces combinaisons multiples? J'essaie de donner un peu plus de... si vous voulez un peu plus de concret encore, aux pages de Foucault. Bien.
Je passe à d'autres auteurs. S'il est vrai que le surréalisme a bien travesti les choses, en revanche il y avait un mouvement très puissant, euh... que nous admirons profondément, qui a été abattu par le surréalisme et qui s'appelait Dada. Or qu'est-ce que fait Dada? l'opération littéraire de Dada, c'est aussi bien: mise à mort de la littérature, c'est-à-dire tension du langage vers sa propre limite, Dada étant le nom magique qui figure la limite du langage, c'est-à-dire le nom qui n'a pas de sens (on pourrait dire aussi bien autre chose que Dada, mais Dada c'est parfait). Tout le langage, l'être du

690MC, p. 395: «Et c'est bien dans cet espace ainsi mis à découvert que la littérature, avec le surréalisme d'abord (mais sous une forme encore bien travestie) puis, de plus en plus purement, avec Kafka, avec Bataille, avec Blanchot s'est donnée comme expérience: comme expérience de la mort (et dans l'élément de la mort), de la pensée impensable (et dans sa présence inaccessible), de la répétition (de l'innocence originaire, toujours là au terme le plus proche du langage et toujours le plus éloigné); comme expérience de la finitude (prise dans l'ouverture et la contrainte de cette finitude)».

691Jacques Scherer, *Le «Livre» de Mallarmé. Premières recherches sur les documents inédits*, Gallimard, Paris 1957, nouvelle édition revue et augmentée 1978. Il libro curato da Scherer riproduce circa duecento appunti scritti da Mallarmé in vista del *Livre* rimasto incompiuto. La pubblicazione, accompagnata da uno studio introduttivo di Scherer, ha suscitato polemiche fra gli studiosi, alcuni dei quali, a differenza di Deleuze, non ritengono che questa raccolta possa costituire una sorta di testo mallarméano.

langage, le langage se rassemble en tendant vers Dada.
Qu'est-ce que ça veut dire? Mais, lorsque Artaud dira: «j'écris pour les aphasiques»[692], qu'est-ce que ça veut dire sinon: l'être du langage et le langage se rassemblent en tendant vers une limite qui est l'aphasie? Mallarmé, lui, disait «la mutité», faire tendre le langage vers la mutité, vers l'aphasie, vers le bégaiement, vers... bon. Peut-être que ça commence... Et comment est-ce que Dada, pour faire tendre le langage vers Dada, comment est-ce qu'il s'y prend? Ce rassemblement du langage? Un de ses moyens préférés, le surréalisme en héritera mais, Dieu! ne l'inventera pas, car on cherche en vain ce que le surréalisme a bien pu inventer, mais il a avant tout emprunté une méthode du collage et le collage me semble presque une forme simple de pliage. Et le collage n'a pas commencé en peinture, il a commencé simultanément en peinture avec, le plus souvent, usage de morceaux de journaux, c'est-à-dire de textes écrits, et en littérature. Bien. Le collage était un rassemblement... le collage dadaïste était, en effet, si l'on reprend les termes de Foucault, un rassemblement du langage pour le faire tendre vers une limite qui était Dada. Bien.
Il n'y a pas de peine à sauter à un très grand auteur américain que tout le monde connaît, qui est Burroughs. Chez Burroughs se fait... Cette œuvre se présente comme un rassemblement du langage pour quoi? Pour libérer le langage. Pour libérer le langage de quoi? Ça, ça nous intéresse parce que ça nous ramène au problème du pouvoir, mais, après tout, le livre de Mallarmé se présentait déjà comme ayant une portée politique. Les collages Dada se présentaient comme lutte active contre le pouvoir.
Le rassemblement du langage chez Burroughs se fait au nom d'une lutte contre les terribles nouveaux pouvoirs de contrôle. Et quelles sont les deux méthodes fondamentales invoquées par Burroughs? Les méthodes de bases, hein, je ne dis pas qu'elles suffisent... ce qu'il appelle lui-même le "*cut-up*" et ce qu'il appelle le *fold-in*, forme plus compliquée[693]. Forme simple: le *cut-up*; forme élaborée, forme complexe: le *fold-in*. Or vous n'ignorez pas que *fold-in* c'est quoi? C'est, c'est le pli sur soi, le... à la lettre c'est le surpli. Que le langage se recouvre, plier les pages du texte, couper les pages du texte, induire de nouveaux rapports, rassembler le langage en fonction des... euh... des coupures, cut-up, et des replis, fold-in. C'est vous dire à quel point je suis content qu'il y ait un mot comme ça, c'est bien la preuve que j'invente rien. C'est surpli: faire passer le langage, faire passer le surpli dans le langage. A ce moment-là le langage est rassemblé et tend vers sa propre limite, sa propre limite étant très bien définie par Foucault: la région muette, insignifiante, aphasique etc. etc. Mais, entre temps, qu'est-ce qu'il y a d'autre? Il y a toutes les autres figures. Il y a, si l'on tient aux auteurs de Foucault, Roussel et sa prolifération infinie des phrases. On l'a vu, cet étonnant procédé de Roussel où il introduit une parenthèse... où, une phrase étant donnée, il introduit une parenthèse, dans la parenthèse, une seconde parenthèse à deux... trucs, à deux courbes. Dans la parenthèse à deux courbes, une troisième parenthèse à trois courbes. Il va faire proliférer la phrase sur elle-même en introduisant toujours une parenthèse dans la parenthèse précédente, si bien que la phrase happée reculera dans le système des parenthèses à mesure qu'elle avance dans le système du hors parenthèses. Rassemblement de tout le langage pour qu'il tende vers sa propre limite, à savoir la fuite infinie des parenthèses.

692In realtà la frase di Artaud, in *Préambule* (1946), è «c'est pour les analphabètes que j'écris».

693Le due tecniche di scrittura di William Burroughs: il *cut-up*, la cui invenzione Burroughs attribuisce a Brian Gysing (ma che era già stato usato da Tristan Tzara), consiste nel tagliare un testo scritto su un foglio per poi ricomporre casualmente i frammenti; il *fold-in*, che ne è uno sviluppo, si ottiene attraverso una vera e propria piegatura della pagina, che viene poi giustapposta a un'altra pagina a sua volta piegata: cfr. Deleuze, Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 12: «Soit la méthode du cut-up de Burroughs: le pliage d'un texte sur l'autre, constitutif de racines multiples et même adventices (on dirait une bouture) implique une dimension supplémentaire à celle des textes considérés». Il nome di Burroughs compare negli scritti di Foucault una sola volta, come esempio di scrittura omosessuale, in *Choix sexuel, acte sexuel*, DEII n. 317, pp. 1139-1154: «C'est le souvenir plutôt que l'anticipation de l'acte qui importe avant tout dans les relations homosexuelles. C'est la raison pour laquelle les grands écrivains homosexuels de notre culture (Cocteau, Genet, Burroughs) ont pu décrire avec tant d'élégance l'acte sexuel lui-même: l'imagination homosexuelle s'attache, pour l'essentiel, au souvenir plutôt qu'à l'anticipation de cet acte» (p. 1149).

Bon, vous me direz: mais c'est des drôles de procédés tout ça. Oui, c'est des drôles de procédés, mais euh... les auteurs qui nous ont marqués sont passés par ces drôles de procédés et, quand ils avaient pas des procédés aussi assignables, aussi gros que ceux-là, mais les procédés de sobriété qu'ils avaient, en un sens, assuraient ce résultat, car Roussel, bon... Brisset qu'aimait tant Foucault. On en a parlé, cette fois-ci c'est plus une méthode de prolifération par parenthèses..., la phrase par parenthèses. C'est une méthode de dérivation où, à chaque stade de la décomposition d'un mot, correspondra une scène visuelle. Là c'est vraiment de l'audiovisuel. Qu'est que c'est que ça? Ou bien "saloperie" comme on avait vu: la salle aux prix etc. etc. Les dérivations de Brisset, là aussi c'est des rassemblements du langage autour de mots clefs, de telle manière que le langage tend vers quoi? Vers sa manière de dire Dada, le Dada de Brisset, c'est croa croa, puisque leur ancêtre est la grenouille et que tout dérive de la grenouille.
Bon, c'est une tentative intéressante... je veux dire... vous savez: les plus fous ne sont jamais ceux qu'on pense. Parce que un des plus fous parmi les grands fous du langage qui se mettent à proliférer, Mallarmé c'est... si vous lisez une phrase de Mallarmé, c'est... On l'a assimilé, Mallarmé, dieu merci, mais si vous vous remettez dans l'attitude d'un contemporain de Mallarmé et que vous lisez une phrase de Mallarmé, c'est une telle nouvelle syntaxe! C'est ça un grand auteur qui rassemble le langage, sa définition: il crée une syntaxe. Alors c'est facile de créer des mots, vous savez, la terminologie, ça ne fait pas grande difficulté, mais créer des constructions, une fois dit qu'il convient que l'on ne puisse rien assigner d'incorrect dans la construction. C'est ça avoir du génie en littérature: faire une nouvelle syntaxe. Et ceux qui définissent le grand écrivain comme le gardien de la syntaxe, évidemment ne mesurent que leur propre médiocrité. Il n'y a pas de grand écrivain qui n'ait créé une syntaxe, à commencer par Mallarmé.
Or, mais je dis: les plus fous, vous savez, c'est ceux dont on ne remarque pas qu'ils sont complètement fous. Avec Brisset, avec Roussel, ça se voit, avec Mallarmé, ça se voit presque. Mais, si vous prenez quelqu'un comme Péguy, il fait partie de ma liste. Je le mettrais éminemment dans cette liste. La folie de langage que représente le système, la création par Péguy, le système des répétitions, ou ce qui, normalement, pour un lecteur normal, devrait être dit en un phrase, va être dit en soixante-dix phrases qui se succèdent, chacune avec une variation minuscule, qu'est-ce que c'est que ça? Qu'est-ce que c'est? Qu'est-ce que c'est ce style qui n'a jamais eu d'équivalent? Qui n'en aura jamais plus, parce que la prolifération de Roussel, à mon avis, elle est beaucoup, beaucoup moins démente que l'espèce de répétition, de... de manière de faire marcher à pieds la langue, ces espèces d'itérations, d'itérations folles de Péguy et, là aussi, cette répétition de la phrase, ces itérations, ça tend vers quelle limite? Vous comprenez, lorsque Foucault nous dit «faire tendre le langage vers une limite, c'est ça le rassembler», c'est évident qu'une mise en répétition de la phrase fait tendre le langage vers une limite.
Bon, est-ce qu'on peut en citer d'autres parmi ceux dont le style fait que, précisément, ils sont les grands de cette littérature moderne? Evidemment le cas Céline serait extrêmement frappant. Qu'est-ce que c'est la tension de Céline? Le rassemblement du langage chez Céline? Céline commence par deux romans... vous savez, ça ne se fait pas d'un coup hein. Trouvez sa syntaxe, c'est... ça ne se fait pas d'un coup. Céline commence par deux romans géniaux: *Voyage au bout de la nuit* et *Mort à crédit*. On y remarque déjà une syntaxe très extraordinaire. Les imbéciles annoncent que cette syntaxe consiste à avoir retrouvé les vertus du langage parlé. Ça faisait beaucoup rire Céline, ça: il se disait que retrouver les vertus du langage parlé... il voyait pas pourquoi il y passerait tellement de temps et ça lui coûterait tellement de peine, la syntaxe qu'il était en train de fabriquer, si elle était toute faite dans le langage parlé, hein... S'il suffisait de brancher un machin, là, pour avoir du Céline, ce serait parfait, hein. Mais il se trouve que c'est pas si simple et que, dans les deux premiers romans, on voit bien qu'il cherche quelque chose. Mais on sait pas ce qu'il cherche. Qui pouvait le dire, sauf lui? Et lui pouvait pas le dire. Vient le troisième grand roman de Céline: *Guignol's band*. Il a trouvé. Et puis il ne changera plus de formule. Déjà trouver quelque chose dans l'ordre de la syntaxe, c'est tellement fatiguant, ça il l'a bien expliqué, qu'il peut pas trouver deux choses... il était

trop fatigué après. Et du coup ça rejaillit. A ce moment-là on s'aperçoit de ce qu'il recherchait avant. Dans *Guignol's band* ça donne quoi? Vous allez tout de suite comprendre pour ceux qui connaissent peu ou pas du tout. Je vous lis, mais, là, il faut un type de lecture spécial pour Céline que moi je sais pas. Alors ça peut pas rendre... Je vous lis en vous indiquant juste les signes de cette syntaxe. Il décrit, successivement... il va décrire une petite fille qui danse, des petites filles qui dansent dans la rue à Londres. Et puis, par opposition, il avait une idée simple sur les enfants, il disait toujours que les enfants, bon, il y avait un espoir, alors que les enfants c'était bien parce qu'il y avait un espoir qu'ils deviennent moins salauds que leurs parents, mais que l'espoir était pas très grand, mais que, quand même, il fallait en profiter. Et puis il y a l'atmosphère des gens louches, des hommes... donc une fille qui danse et des hommes et puis il va passer dans ce passage de la... Alors ça donne *[il signale chaque détail de la ponctuation au fur et à mesure de sa lecture]*:[694]

«Mutine fringante fillette aux muscles d'or!... Santé plus vive!... Bondis fantasque d'un bout à l'autre de nos peines! Tout au commencement du monde, les fées devaient être assez jeunes pour n'ordonner que des folies... La terre alors tout en merveilles capricieuse et peuplée d'enfants tout à leurs jeux et petits riens et tourbillons et pacotilles! Rires éparpillent!... Danses de joie!... Rondes emportent! Je me souviens tout comme hier de leurs malices... de leurs espiègles farandoles au long de ces rues de détresse en ces jours de peine et de faim... Grâce soit de leur souvenir! Frimousses mignonnes! Lutins au fragile soleil! Misère! Vous vous élancerez toujours pour moi, gentiment à tourbillonner, anges riants au noir de l'âge, telles en vos ruelles autrefois dès que je fermerai les yeux... au moment lâche où tout s'efface... Ainsi sera la Mort par vous dansante encore un tout petit peu... expirante musique du cœur... Lavender Street!... Daffodil Place!... Grumble Avenue!... suintants passages de détresse... Le temps jamais au bien beau fixe, la ronde et la farandole des puits à brouillard entre Poplar et Leeds Barking... Petits lutins du soleil, troupe légère ébouriffée, voltigeante d'une ombre à l'autre!... facettes au cristal de vos rires... étincelantes tout autour... et puis votre audace taquine... d'un péril à l'autre!... Mine d'effroi tout au-devant des lourds brasseurs... Piaffant alezans broyant l'écho... Paturant poilus tout énormes... De la maison Guiness and Co d'un beffroi vers l'autre!... Fillette de rêve!... Plus vive que fauvette au vent... Voguez!... Virevoltez aux venelles», euh... etc. – j'en peux plus. Bon, euh...

Le livre est fait uniquement de ça et, en même temps, c'est un roman très très amusant. Là il décrit une foule qui fait la queue devant des portes de consulat. Alors les consulats, c'est tous réunis dans un même quartier, dans toutes les villes c'est comme ça. «Ils sont au moins une douzaine de consulats... de tout pays... Autour des arbres!... Tout le tour du square... Comme au manège!... Les uns contre les autres!... Celui-là! Le russe! Le plus énorme! La foule s'entasse devant la porte... Je bourre... Je laboure!... Je m'acharne... Je suis refoulé!... Je succombe!... Je croule dans la masse des russes!... Il fume... Il crache!... Il me traite affreux!... Je suis freiné... navré bolide». «Navré bolide»: c'est assez formidable, tout d'un coup, «navré bolide».
Comprenez, euh... voilà ce que je veux dire... Je m'arrête sur «navré bolide» parce que c'est très bon, comme exemple. Vous sentez qu'il semble défaire toute syntaxe, au profit de quoi? Une juxtaposition. Il n'y a plus de syntaxe, il n'y a plus de verbe, juxtaposition d'adjectifs et de substantifs. Mais, voilà que son choix de l'adjectif coexistant avec un substantif vaut pour toute une syntaxe. «Navré bolide» tout d'un coup. C'est étonnant, là, comme effet de style. «Je suis freiné... navré bolide!... Je m'affaisse tel quel!...». En d'autres termes, qu'est-ce que c'est la limite vers laquelle *[inaudible]*? C'est: le langage va être rassemblé sous quelle forme? Rassemblement du langage sous forme "juxtaposition d'interjectives". Juxtaposition d'interjectives chaque interjective étant séparée par trois petits points, le signe magique: point d'exclamation, trois petits points. Et c'est dans la juxtaposition, à l'intérieur de chaque interjective, d'un adjectif et d'un substantif, que va naître une ligne syntaxique, exactement comme si je disais en musique: vous avez parfois une ligne

694Deleuze legge da Louis-Ferdinand Céline, *Guignol's band* (1944), I, cap. 7.

mélodique qui sort de deux notes. Là, la ligne syntaxique va sortir de deux atomes. Evidemment, là-dessus, quand n'importe quel crétin veut faire du Céline, il fait du langage parlé, c'est la catastrophe...

[coupure] ... Et il signale chez Cummings des formes que l'on appelle, en linguistique, des formes agrammaticales, c'est-à-dire incorrectes grammaticalement ou bien qui ne répondent pas aux règles de la grammaire. Des formes agrammaticales. Je prends un exemple. Dans un poème de Cummings, vous trouvez la formule, vous pardonnez ma prononciation – splendide poème d'ailleurs: «*he danced his did*»[695]. Dans le poème, ça devient, ça devient... c'est une splendeur. Tout d'un coup on lit ça, le poème est très beau, et puis... C'est que, d'autre part, tout est tendu vers le surgissement de ça, que vous reconnaissez, d'une forme agrammaticale. Ça n'existe pas, dans aucune langue, à commencer par l'anglais et l'américain, ça ne peut exister. Il ne peut pas y avoir de construction, de *did* avec le pronom possessif *his*. Bon, pas possible. Ça montre très bien que vous pouvez avoir des constructions grammaticales correctes qui seraient du type: *he did his dance*, il fit sa dance, si vous voulez, mot à mot. Ou bien, deuxième formule correcte: *he danced*, il dansait, *his dance*, il dansait sa dance. Troisième formule correcte selon *[inaudible]*: «*he danced what he did*», si je comprends bien, il danse tel qu'il fit. Bien, voilà ces trois formules correctes, vous les alignez, vous voyez qu'il y en a une qui comprends *did*, «*he did his danse*», il y en a une qui comprend *danced*, et il y en a une autre qui comprend aussi *did*. Vous les alignez, comme vous les superposez, vous les faites tendre vers une limite et vous obtenez l'espèce de barbarisme, la formule agrammaticale: «*he danced his did*». Si vous voulez, je dirais que, dans le cas du poème de Cummings, la formule agrammaticale a exactement le même rôle que l'interjective chez Céline: c'est la manière dont vous organisez un ensemble de langage, vous le rassemblez en le faisant tendre vers une limite, limite... Alors je ne dirais plus, comme Foucault tout à l'heure, limite qui serait la mort, mais limite qui serait la formule agrammaticale, la formule bégayante, le formule aphasique qui, elle, est vraiment la limite du langage. Alors, je vous demande de réfléchir à tout ça pour la prochaine fois.
Est-ce que – je termine sur une seule question – est-ce que l'on peut, je ne dis pas que ce soit la seule définition possible, est-ce que l'on peut définir la littérature moderne ainsi? C'est bien, il me semble, ça correspond à l'hypothèse de Foucault, la littérature moderne serait définie comme une opération qui, chaque fois, rassemble le langage pour le faire tendre vers une limite, du type "invention d'une syntaxe comme tendant vers la formule agrammaticale".

Donc j'ai fait la première partie de ma besogne. En quel sens Foucault nous parle-t-il d'un nouveau mode d'être du langage dans la littérature moderne? Mais on bute sur le problème suivant, pour une fois: pourquoi réserve-t-il ça au langage et pourquoi est-ce qu'il ne nous dit pas aussi: l'âge moderne, l'âge d'après l'homme, se constitue sur un rassemblement semblable de la vie et du travail? Pourquoi est-ce qu'il nous dit que seul le langage se rassemble? Alors que, peut-être, il y a autant de raison pour dire: il y a rassemblement du langage, mais il y a rassemblement de la vie aussi et il y a rassemblement du travail aussi. Pourquoi Foucault ne veut-il pas ça? Et est-ce que nous avons des raisons, nous, de le vouloir, de le souhaiter? Bon, ben je crois que ça s'éclaircit de plus en plus. Vous voyez, hein, pour la prochaine, s'il y a des choses sur lesquelles il faut revenir...

695E. E. Cummings, *anyone lived in a pretty how town*, in "Poetry. A magazine of verse", august 1940, pp. 233-234: «anyone lived in a pretty how town / (with up so floating many bells down) / spring summer autumn winter / he sang his didn't he danced his did».

Capitolo 17. Cours du 25/03/1986[696]

[coupure] ... Ça va bien puisqu'on termine cette longue histoire, cette longue histoire des rapports savoir-pouvoir. Et donc je vous rappelle qu'on a terminé sur un problème général et lié à ces deux axes du savoir et du pouvoir, à savoir: quel rapport y a-t-il entre les ensembles de forces et les formes? Et donc je reviens pas, à moins que... ce sera à vous tout à l'heure de dire s'il y a lieu de revenir sur un point.
On a examiné successivement la possibilité sur une très courte période que les formes changent suivant les rapports de forces mis en jeu à tel ou tel moment de la période. Et on a vu un premier cas où les forces dans l'homme – je reviens pas sur l'explication des forces dans l'homme – où les forces dans l'homme entraient en rapport avec des forces du dehors, forces de telle nature que la forme qui correspondait et qui découlait de cet ensemble de forces était ou pouvait être présentée comme la forme-Dieu. Et qu'en ce sens l'âge classique pense sous la forme-Dieu. Bien. Cela voulait dire que les forces dans l'homme entraient en rapport avec des forces d'élévation à l'infini; et le mouvement archéologique de la pensée correspondant à cette formation classique, nous avons essayé de le déterminer sous la forme, sous le nom de dépli, mécanisme du dépli ou du déploiement. Déploiement en tableaux, en séries prolongeables, en continuum.
Et puis on a vu que se faisait une espèce de mutation dans le rapport de forces coïncidant avec ce *[inaudible]* vers la fin du XVIIIème et se développant au XIXème. Cette fois-ci, les forces dans l'homme ne se dépliaient pas dans un rapport avec des forces d'élévation à l'infini qui sont précisément des forces de déploiement, de dépliement, mais au contraire elles se repliaient sur des forces du dehors, mais, cette fois, forces de finitude et cette finitude était trouvée hors de l'homme. C'est la finitude de la vie, la finitude du travail, la finitude du langage. ...
Et que sans doute toute la configuration du savoir changeait. Ce ne serait plus l'âge de l'analyse des richesses, mais l'âge de l'économie politique, ce ne serait plus l'âge de l'histoire naturelle du vivant, mais l'âge de la biologie, ce ne serait plus l'âge de la grammaire générale, ce serait l'âge de la philologie. Et à ce qu'on pourrait appeler les scientificités générales de l'âge classique, le général étant un ordre *[inaudible]*, se substituaient des scientificités fondées sur la comparaison, le comparé se substituait au général sous forme d'une économie comparée, d'une philologie comparée, d'une biologie ou d'une anatomie comparées. Donc, à ce niveau, lorsque les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces de finitude ou, si vous préférez, lorsque les ordres d'infinité du XVIIème siècle, de l'âge classique, sont remplacés par les racines de la finitude vie-travail-langage, eh bien la forme sous laquelle la pensée s'exerce, change. La forme n'est plus la forme-Dieu, même si il subsiste beaucoup de choses de cette forme mais l'accent est mis cette fois-ci sur une forme-Homme. Bon. Ça, je pense que c'était... j'espère que c'était devenu relativement clair. Et on en était là.

C'est là que je veux reprendre la question parce que c'est un problème dans lequel nous sommes tous – si vous le voulez bien – nous sommes tous embarqués avec Foucault et un point qui me paraissait délicat, compliqué, complexe dans *Les mots et les choses*. C'est que... voilà où nous en sommes: lorsque les forces dans l'homme se replient sur les forces de finitude vie-travail-langage, ces forces de finitude lui imposent une dispersion. Dispersion des langues, dispersion des modes de production, dispersion des plans de vie. En d'autres termes, en même temps que la forme-Homme surgit, comme dérivant du nouveau rapport de forces, l'homme n'existe conformément à cette forme que dans la dispersion des langues, la dispersion des modes de production, la dispersion des plans de vie. D'où le texte frappant page 397 de *Les mots et les choses* qui nous dit exactement... on va

696Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=466
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=467
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=468
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=469

très lentement, donc acceptez mon rythme lent: «l'homme s'est constitué quand le langage était voué à la dispersion». «L'homme s'est constitué lorsque le langage était voué à la dispersion». Et un peu plus loin dans la même page, la même idée trouve une autre expression: «l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments»[697]. Qu'est-ce que ça veut dire? Ça veut dire: la dispersion des langues...

Trois petits points: est-ce seulement des langues? Le texte dit seulement la dispersion des langues... La dispersion des langues, qui, vous comprenez, est une conséquence directe de la finitude du langage, eh bien la dispersion des langues est le corrélat de la forme-Homme. Si bien que la question d'une troisième forme, après le XIXème siècle, qui ne serait plus ni la forme-Dieu, ni la forme-Homme, va pouvoir se poser presque par nécessité logique, par enchaînement logique de la manière suivante: s'il arrive que les langages se rassemblent, est-ce que l'homme ne va pas être remplacé par une autre forme encore? S'il est vrai, vous comprenez, s'il est vrai que la forme-Homme a pour corrélat la dispersion des langues, s'il arrive pour d'autres raisons que le langage se rassemble, à ce moment-là, est-ce que la forme-Homme d'une certaine manière ne s'écroule pas? Elle connaissait sa grandeur lorsque le langage était dispersé.

Le langage se rassemble: est-ce que ça ne va pas être l'évanouissement de la forme-Homme au profit d'une autre? Bien. Or Foucault montre – c'est ce que j'avais essayé de développer la dernière fois –, la thèse de Foucault, très intéressante il me semble, c'est que: il va essayer de montrer qu'à la fin du XIXème siècle (donc la forme-Homme n'aura peut-être pas duré très très longtemps), qu'à la fin du XIXème siècle commence à se faire sous l'action de nouvelles forces, un rassemblement du langage. Ce rassemblement du langage, il le présentera comme la constitution d'un être du langage ou d'un "il y a" du langage. Mais attention! Il n'en fera pas une aventure de la linguistique: c'est ça l'essentiel. C'est par là qu'il s'oppose, il me semble, qu'il s'oppose à tout le courant qui lui est contemporain.

Si le langage se rassemble, ce n'est pas au profit, ni entre les mains, de la linguistique, pourquoi? Parce que c'est en fonction de nouvelles forces que celles qui animaient la linguistique. La linguistique n'était pas séparable de la dispersion des langues dans la conception de Foucault. Si le langage se rassemble et, par-là, va déjà comme préfigurer l'arrivée d'une nouvelle forme, ce n'est pas du côté de la linguistique que se fait ce rassemblement, c'est un tout autre côté, la littérature. Et, sans doute, la littérature comme littérature moderne n'est pas sans rapport avec la linguistique, mais selon Foucault ce n'est pas du tout le rapport *[inaudible]*[698]. Par exemple ce n'est pas du tout le rapport que le structuralisme a cru voir quand il a chercher une espèce d'unité de la linguistique et de la littérature. Le rapport est tout à fait différent. Le rapport est un rapport, nous dit Foucault, de compensation. La littérature moderne, loin de s'unir à la linguistique, se définit comme littérature moderne parce qu'elle compense quelque chose qui grevait la linguistique[699]. Qu'est-ce qui grevait la

697Gli stessi concetti sono espressi da Foucault nel coevo *La pensée du dehors*, DEI n. 38, sottolineando un *feedback* con la riflessione di Blanchot: «Si, en effet, le langage n'a son lieu que dans la souveraineté solitaire su "je parle", rien ne peut le limiter en droit – ni celui auquel il s'adresse, ni la vérité de ce qu'il dit, ni les valeurs ou les systèmes représentatifs de ce qu'il utilise; bref, il n'est plus discours et communication d'un sénés, mais étalement du langage en son être brut, pure extériorité déployée; et le sujet qui parle n'est plus tellement le responsable du discours (celui qui le tient, qui affirme et juge en lui, s'y représente parfois sous une forme grammaticale disposée à cet effet), que l'inexistence dans le vide de laquelle se poursuit sans trêve l'épanchement indéfini du langage» (DEI n. 38, p. 547).

698Ancora in *La pensée du dehors*: «On a l'habitude de croire que la littérature moderne se caractérise par un redoublement qui lui permettrait de se désigner elle-même; en cette autoréférence, elle aurait trouvé le moyen à la fois de s'intérioriser à l'extrême (de n'être plus que l'énoncé d'elle-même) et de se manifester dans le signe scintillant de sa lointaine existence. En fait, l'événement qui a fait naître ce qu'au sens strict on entend par "littérature" n'est de l'ordre de l'intériorisation que pour un regard de surface; il s'agit beaucoup plutôt d'un passage au "dehors": le langage échappe au mode d'être du discours – c'est-à- dire à la dynastie de la représentation –, et la parole littéraire se développe à partir d'elle-même, formant un réseau dont chaque point, distinct des autres, à distance même des plus voisins, est situé par rapport à tous dans un espace qui à la fois les loge et les sépare. [...] Le "sujet" de la littérature (ce qui parle en elle et ce dont elle parle), ce ne serait pas tellement le langage en sa positivité que le vide où il trouve son espace quand il s'énonce dans la nudité du "je parle"» (*ivi*).

699Cfr. la lezione precedente, pp. 417-418 note.

linguistique? C'est qu'elle trouvait sa condition dans la dispersion des langues, donc qu'elle ne pouvait pas atteindre un être du langage.
Vous me direz: elle pouvait atteindre, elle pouvait atteindre des composants universels et encore. Supposons que les phonèmes soient considérés comme des composants universels. Oui c'est des composants, c'est pas ça qui permet un rassemblement du langage ou la découverte d'un être du langage, car ces composants n'existent que dans la mesure où ils s'actualisent dans des langues irréductibles. Comme disait Jakobson depuis le début, si vous prenez un ensemble, vous pouvez dire qu'il est présent dans une multiplicité de langues: oui, mais il peut pas s'actualiser tous ensemble. Une langue sera toujours définie par un système de choix dans l'ensemble des phonèmes et des traits distinctifs, mais jamais une seule langue n'actualise l'ensemble des potentialités du langage. Tandis que Foucault nous dit: ce qui assure et ce qui opère un rassemblement du langage ou une instauration d'un être du langage, ce n'est pas la linguistique, c'est la littérature comme littérature moderne.
Et j'ai essayé de dire pourquoi. Ce n'est donc pas, si vous voulez, par unité avec la linguistique que – troisième moment, un rassemblement de l'être du langage se fait, c'est par compensation de la linguistique. Et ça, cette idée, il me semble très... – on risque de passer à côté, c'est pour ça que j'insiste – hybride... Il s'oppose si vous voulez à ce qui était couramment. Une espèce d'opposition. C'est encore un rapport une opposition, mais une opposition linguistique/littérature. Alors, j'ai essayé... j'ai risqué un peu la dernière fois en essayant de dire en quoi en effet c'est bien une compensation: la littérature moderne, c'est autre chose que la linguistique. Elle opère d'une tout autre façon. Et ce que j'essayais de dire c'était ceci: comment la littérature moderne qui pourtant – objection immédiate – la littérature moderne, elle opère dans des langues nationales, elle opère donc dans la dispersion des langues. Oui, mais c'est pas la question. J'ai essayé de montrer que la littérature moderne, dans ce qui la définissait comme grande et comme moderne, c'était une littérature qui tendait ou qui passait à travers la langue utilisée, de véritables vecteurs et que ces vecteurs tendaient vers quoi? Eh bien ces vecteurs tendaient vers ce qu'on pourrait appeler, et là vous retrouvez une notion de Foucault non pas quelque chose qui serait en dehors du langage, mais vers un dehors du langage. Ils ne tendent ni vers quelque chose qui serait dans le langage, ni vers quelque chose qui serait hors du langage, par exemple des idées pures. Ils tendent vers un dehors du langage.
Ce dehors du langage, c'est ce que j'appelais les agrammaticaux: les constructions agrammaticales qui constituaient comme une limite du langage.
Vous voyez bien la différence entre les agrammaticaux et les phonèmes? Les phonèmes sont strictement intérieurs au langage. Les idées pures sont censées être en dehors du langage. Mais les agrammaticaux sont des limites du langage vers lesquels tendent la variation grammaticale. Et j'avais essayé, en prenant des exemples très épars, très différents, ça pourrait se dire de Joyce, ça peut se dire de Céline, ça peut se dire de Céline ça peut se dire des auteurs que Foucault aimait tant, de Roussel, de euh... de Brisset et bien d'autres dont je n'ai pas parlé, même au point quand on aura fini, on pourra revenir mais ce n'est pas mon objet pour le moment. On voit bien là que, en effet, la littérature moderne opère une espèce de décrochage par rapport à la linguistique. Foucault dit: c'est par compensation... disons plus pour marquer l'originalité de cette pensée, c'est par décrochage d'avec la linguistique que la littérature moderne constitue un être du langage en faisant tendre le langage vers sa propre limite agrammaticale, tandis que la linguistique en restait aux composantes internes du langage.

Et je vois une confirmation de cette interprétation que je vous propose dans un texte de Foucault, *Les mots et les choses* page 395, lorsqu'il nous dit, pour définir cette littérature moderne: «cette région informe muette insignifiante où le langage peut se libérer»[700]. «Cette région muette, informe»

700In *La pensée du dehors*, DEI n. 38, lo spazio della letteratura è definito come *espace murmurant*, riprendendo le parole del Blanchot di *Celui qui ne m'accompagnait pas*: «Non pas une parole, à peine un murmure, à peine un

– informe: c'est-à-dire non-formée, non grammaticalement formée, «cette région informe muette, non parlée, insignifiante» – comprenez au sens fort: in-signifiant, «qui ne renvoie pas à du signifiant, où le langage peut se libérer». C'est-à-dire, en quel sens il se libère? Précisément dans la littérature. Il est traversé de vecteurs ou de tenseurs qui le font tendre vers son propre dehors, non pas quelque chose qui serait en dehors de lui, mais vers son propre dehors, du langage, et quand le langage est ramené à cette région. Alors, voilà... voilà le problème où nous en étions.
La troisième forme ou le troisième âge après l'âge classique et l'âge humaniste du XIXème siècle, le troisième âge se définit comment? Pour le moment il se définit comme ceci: de nouvelles forces du dehors apparaissent et la première de ces forces du dehors c'est l'être du langage. Se produit un rassemblement de l'être... Première donnée: se produit un rassemblement de l'être du langage qui ne découle pas de la linguistique du XIXème. Ça c'est une nouvelle donnée. Est-ce que cette nouvelle donnée est suffisante pour nous faire dire qu'une nouvelle forme apparaît qui ne serait plus ni dieu ni l'homme, mais qui serait quelque chose comme le surhomme? Ça... je ne sais pas. Et immédiatement je disais, va s'établir... Immédiatement je disai: mais il faut développer cette idée de Foucault. Pourquoi ne pas dire la même chose des deux autres formes de finitude? La triple racine de la finitude c'est vie-travail-langage.

Ce que Foucault vient de dire d'un troisième âge du langage, ne faut-il pas le dire aussi de la vie et du travail et dans les mêmes termes? Qu'est-ce que ça veut dire "dans les mêmes termes"?
La biologie du XIXème siècle ne découvrait la forme de finitude de la vie qu'à travers la dispersion. Est-ce que, pour nous, modernes, de la même manière que tout à l'heure pour le langage, est-ce que ne va pas s'opérer un rassemblement de la vie ou une découverte d'un être de la vie qui met la vie en rapport non pas avec un dehors, mais qui met la vie en rapport avec son propre dehors et par là rassemble l'être de la vie? Est-ce qu'il ne faut pas dire encore et aussi pour le travail? Est-ce que le travail comme force de finitude qui n'existait au XIXème siècle, dans l'âge humaniste du XIXème siècle, que sous la forme de la dispersion des modes de production, ne va pas intégrer ou tendre à intégrer dans notre monde moderne un rassemblement de l'être du travail qui met le travail en rapport avec son propre dehors? Est-ce qu'il ne faut pas étendre aux deux autres forces de finitude, la vie et le travail, ce que Foucault vient de nous dire pour le langage? Et est-ce qu'il ne faut pas étendre à la vie et au travail sous la même condition par Foucault, à savoir: si la littérature rassemble un être du langage, ce n'est pas par alliance avec la linguistique, mais par compensation de la linguistique, de même, si la vie rassemble un être de la vie, se rassemble en un être de la vie, ce n'est pas comme alliance ou en évolution de la biologie mais en compensation et comme par décrochage avec la biologie. Et si le travail rassemble un être du travail, ce n'est pas en alliance avec l'économie politique, mais dans une espèce de compensation, de rupture ou de décrochage avec *[inaudible]*. Voilà ma question.

Ça c'est ma première question. On va très très doucement, hein, c'est encore une séance. On va très très progressivement. Parce que, voyez l'avantage de cette hypothèse.... J'ai pas encore expliqué en quoi ça consisterait cet être de la vie et cet être du travail... On a vu vaguement – et je n'en dis pas plus, pour le moment... je dis "vaguement" puisque l'on parle de la *[inaudible]*, on parle du surhomme. Encore qu'on va apprendre que le surhomme n'est pas une plus grande chose, pas en faire une histoire... Le drame c'est qu'on veut faire une histoire du surhomme, mais, vous savez, c'est pas une histoire, alors... Je dis: quel serait l'avantage, avant même de savoir en quoi consiste cet élargissement de l'hypothèse de Foucault? Vous voyez qu'il y aurait alors une nouvelle figure des forces du dehors. Nouvel être du langage découvert dans un dehors du langage, nouvel être du travail, nouvel être de la vie. Je dis: ce qui rendrait cette hypothèse, il me semble, intéressante, c'est que, si l'on me dit pour rendre compte de la formation-surhomme, c'est-à-dire cette forme qui n'est ni dieu ni l'homme, il n'y a lieu d'invoquer qu'une aventure du langage, moi, ma réaction c'est... elle

frisson, moins que le silence, moins que l'abîme di vide» (ibidem, pp. 551-552).

est très séduite, elle est séduite d'avance... Mais, quand même, j'ai un petit regret, je me dis: oh, ben alors c'est une affaire de littérature. Et, après tout, nous n'avons aucune raison de croire que la littérature est sa propre affaire.
Je veux dire: nous n'avons aucune raison de croire que, si la littérature est une chose aussi sérieuse que... euh... qu'elle soit comme autonome et comme une espèce de ghetto, ou des avatars de la littérature ne produiraient pas aussi leurs secousses ailleurs et la littérature *[inaudible]* secousses ailleurs. Je vois mal une littérature qui aurait un privilège alors que la vie n'en aurait pas ou que le travail n'en aurait pas. Si bien que la tendance à généraliser l'hypothèse de Foucault me paraît intéressante. Du coup il nous vient un choc en retour... Vous voyez, c'est délicat: il nous vient un choc en retour, c'est quoi?
Et c'est: pourquoi Foucault nous dit... Pourquoi est-ce que Foucault maintient que le thème qu'il vient d'ébaucher – car il s'agit bien d'une ébauche, les textes sont très courts – le thème qu'il vient d'ébaucher à propos de la littérature ne peut pas être transporté à la vie ni au travail? Il nous dit: la littérature est capable d'opérer par rapport à la linguistique un décrochage qui va fonder un nouvel âge... Là je dis: c'est sa thèse à la lettre. Il ne nous dit pas: mais en même temps la vie et le travail opèrent des décrochages analogues. Il nous le dit si peu que, bien plus, il dit le contraire. Il dit: la vie et le travail n'ont pas à le faire et ne peuvent pas le faire. Seule la littérature le fait. Ça me trouble énormément. Car il a des raisons. Moi, je n'en vois que deux: du moins telles, qu'elles sont données dans *Les mots et les choses*. *Les mots et les choses* c'est un très grand livre. Je ne vous apprends rien en vous disant qu'un très grand livre, il est fait de ses moments très forts et de ces moments... qui ne sont pas du tout des moments faibles, ni des moments *[inaudible]*. Au point que, dans un très grand livre, on bute – chacun de nous bute sur quelque chose. Et moi, voilà que je bute sur ces deux raisons. Peut-être qu'il y en a qui m'ont échappées...

On va voir tout à l'heure. Mais moi je vois deux raisons explicitement données, dans *Les mots et les choses*, pour réserver au langage ce qu'il refuse à la vie et au travail, c'est-à-dire la force de constituer un être ou un rassemblement. La première raison est dite pages 315-316. Et je la lis car elle me laisse perplexe: «Cet éparpillement...» – ce que j'appelais ou ce que Foucault appelle, ce qu'il appelait la dispersion des langues, «cet éparpillement...», écoutez bien parce que manifestement... *[bruits de coups, travaux]*: «cet éparpillement impose au langage sinon un privilège du moins un destin qui apparaît singulier» – c'est pas loin d'un privilège... «quand on le compare à celui du travail ou de la vie». Bien. «Quand le tableau de l'histoire naturelle fut dissocié...» – je le rappelle, la biologie s'est constituée sur: dissociation du tableau de l'histoire naturelle au XVIIème, c'est-à-dire en affirmant la dispersion des plans de vie, donc en brisant la série continue; «quand le tableau de l'histoire naturelle fut dissocié, les êtres vivants n'ont pas été dispersés, mais regroupés au contraire autour de l'énigme de la vie». Je réagis! Je réagis: est-ce qu'une énigme peut regrouper? Puisque, le propre d'une énigme, ça me paraît laisser fondamentalement problématique la question du regroupement de la chose énigmatique, sinon elle ne serait plus énigmatique.
En tout cas les êtres vivants n'ont pas été dispersés. Pourtant, quand il analysait *[inaudible]* et que j'ai repris tous ces passages très importants de *Les mots et les choses*, il nous parlait de l'hétérogénéité des plans de vie chez Cuvier, dont il faisait l'acte fondateur de la biologie, et l'hétérogénéité des plans de vie chez Cuvier, une dispersion du vivant. Je dis pas du tout que ce soit contradictoire: là, eh ben les êtres vivants n'ont pas été complètement dispersés de la même manière que les langues l'ont été, mais ils sont restés groupés autour de l'énigme de la vie. Bien. Et il continue: «Lorsque l'analyse des richesses eut disparu» – au profit de l'économie politique et de la diversité des modes de production, «tous les processus économiques sont restés regroupés autour de la production et de ce qui la rendait possible». Là aussi je reste songeur parce que la production, et ce qui la rendait possible, c'était les conditions elles-mêmes radicalement *[inaudible]* et dispersées. Alors c'est compliqué, ça.

Donc il nous dit... Je cherche pas du tout à objecter, je cherche à vous dire mon état d'âme quant à ce texte... Il nous dit, je reprends: quand l'éparpillement s'impose au langage, c'est quelque chose de très particulier qui ne vaut que pour le langage, car la dispersion du vivant, en revanche, n'empêchait pas la vie de rester groupée autour d'une énigme de la vie et la dispersion des processus économiques n'empêchait pas l'économie de rester groupée autour de la production et de ce qui la rendait possible. Et il continue: «En revanche, lorsque l'unité de la grammaire générale – le discours» – tel qu'il apparaissait à l'âge classique, «s'est dissipée» – au profit de la diversité des langues et de la philologie comparée, «alors que le langage est apparu selon des êtres multiples dont l'unité, sans doute» – le "sans doute" m'apparaît très curieux, «ne pouvait pas être restaurée» – sous-entendu: sauf par un tout autre mouvement qui allait être la littérature moderne.
[inaudible] ... Pour affirmer un privilège du langage. Et si j'essaie de la résumer, et croyez bien que ce n'est pas... là aussi ce n'est pas... c'est une question que je pose, je ne vois rien d'autre que: c'est comme ça, parce que c'est comme ça. Pourquoi est-ce que la vie n'avait pas besoin de recomposer son être ou de rassembler son être par un décrochage? Pourquoi est-ce que le travail n'avait pas besoin de rassembler son être par un décrochage? Exactement comme le langage avait besoin de rassembler son être par un décrochage de la littérature avec la linguistique. A l'issue de cette première raison, je vois qu'on me dit: «en fait, c'est comme ça», et je ne comprends pas pourquoi.

La deuxième raison est pages 306-307. Et là elle ne vaut plus dans la perspective d'un parallèle général, langage d'une part, d'autre part vie et travail, elle vaut plus étroitement, cette seconde raison – donnée pages 306-307 – elle vaut plus directement pour et dans le cadre d'un parallèle langage-vie. Et l'argument de Foucault, là, est exactement celui-ci, je le résume, vous verrez; c'est pages 306-307: lorsque la vie au XIXème siècle est devenue historique, c'est-à-dire a acquis une historicité, ça n'a été que secondairement. La preuve, cela en est *[inaudible]*, dira Foucault. Ça n'a été que secondairement. En quel sens? Ce n'est pas la composition des vivants, même diverse, qui a imposé une historicité de la vie, ce qui a imposé une histoire de la vie, c'est les rapports du vivant avec le milieu[701]. Et c'est tout le thème, chez Cuvier par exemple, des conditions d'existence.
Donc la biologie du XIXème siècle découvre les compositions du vivant, mais ce n'est pas encore les compositions internes du vivant qui imposent une historicité de la vie. Ce qui impose une historicité de la vie, c'est la considération de: les organismes composés sont dans des milieux. C'est donc par l'intermédiaire des milieux que la vie reçoit une historicité. Et c'est vrai de Darwin de toute évidence. Mais c'est déjà vrai de Lamarck. La part d'historicité que Lamarck reconnaît au vivant tient à ce qu'il appelle les conditions... et ce qu'il découvre... il est le premier à faire une grande théorie des conditions d'existence, ce qui est différent de... d'une simple théorie de l'action du milieu sur le vivant et c'est à ce niveau que apparait l'historicité de la vie.

Tandis que, nous dit Foucault, dans le cas du langage, c'est directement et immédiatement que le langage est saisi dans un mouvement d'historicité. En d'autres termes la philologie du XIXème siècle découvre immédiatement le langage comme diachronique. Au point que, pour découvrir le langage comme synchronique – il ajoute dans la page 305[702] – il faudra attendre Saussure qui, bizarrement est forcé pour cela de restaurer quelque chose de l'âge classique et de la conception classique du langage. Mais le langage est d'abord découvert comme force historique, sans passer par

701 MC, p. 307: «En détachant les caractères du vivant ou les règles de la grammaire des lois d'une représentation qui s'analyse, on a rendu possible l'historicité de la vie et du langage. Mais cette historicité, dans l'ordre de la biologie, a eu besoin d'une histoire supplémentaire qui devait énoncer les rapports de l'individu et du milieu; en un sens l'histoire de la vie est extérieure à l'historicité du vivant; c'est pourquoi l'évolutionnisme constitue une théorie biologique, dont la condition de possibilité fut une biologie sans évolution – celle de Cuvier».

702 In realtà 307: «On sait bien que Saussure n'a pu échapper à cette vocation diachronique de la philologie, qu'en restaurant le rapport du langage à la représentation, quitte à reconstituer une "sémiologie" qui, à la manière de la grammaire générale, définit le signe par la liaison entre deux idées. Le même événement archéologique s'est donc manifesté de façon partiellement différente pour l'histoire naturelle et pour le langage».

la secondarité d'un milieu. Et, là, je dis: ça me paraît plus une raison... mais là aussi j'avoue... et encore une fois c'est pas dans mon esprit une objection... je ne vois pas... je ne vois pas pourquoi...
[coupure] ...auquel les philologues du XIXème siècle rattachent le langage. Je ne comprends pas.
Je ne comprends pas pourquoi il établit à ce niveau... pourquoi il nous dit: la vie, pour devenir historique a besoin du milieu, tandis que le langage n'en a pas besoin[703]... Et je ne vois aucune autre raison dans *Les mots et les choses* pour asseoir ce privilège du langage ou, comme il dit, ce destin singulier.
Nous nous trouvons donc et... ce n'est pas pour en faire un... parce que c'est pas grave... de toute manière les deux hypothèses vont *[inaudible]*. Je dis juste, au point où nous en sommes, que nous pouvons considérer, à ce stade de notre problème, une hypothèse étroite qui correspond à la lettre de Foucault; et nous pouvons considérer une hypothèse élargie, une hypothèse généralisée qui quitte un instant la lettre de Foucault dans le seul but, peut-être, de rendre plus claire la conclusion même qui sera commune et qui est la même pour les deux hypothèses, à savoir: l'avènement d'une troisième forme qui n'est plus ni dieu ni l'homme... que cet avènement, je dis, ce sera la même conclusion, que cet avènement d'une troisième forme qui n'est plus ni dieu ni l'homme ne dépende que du facteur rassemblement d'un être du langage (hypothèse restreinte) ou dépende (hypothèse élargie) du rassemblement des trois aspects: être du langage, être de la vie, être du travail.
Chacun des trois nouant son rapport avec son dehors. C'est pour ça qu'il faut pas en faire un drame.

Donc ce qui me reste, je vous le dis, au point où j'en suis, ce que je voudrais choisir, pour retrouver très vite la lettre de Foucault, le texte littéral de Foucault, ce que je voudrais choisir, c'est l'hypothèse élargie et, encore une fois, pour une raison que je récapitule: si l'on nous dit que quelque chose d'aussi important qu'une forme de pensée nouvelle qui ne serait plus ni dieu ni l'homme ne dépend que de la littérature, quelque chose me paraît manquer, à commencer par le rapport de la littérature avec la vie et avec le travail. Car la littérature est elle-même et a une partie indissolublement liée avec la vie tout court et avec le travail tout court.
En revanche Comtesse, la dernière fois, nous disait que – comprenez bien où nous en sommes – c'est sur ce point très précis... Comtesse me disait à la fin de la dernière séance: eh bien moi je vois pourquoi Foucault donne ce privilège ou ce destin singulier au langage. Et il ajoutait même, si j'ai bien compris sa pensée: je comprends même pourquoi il est forcé de le faire. Voilà. Donc au point où nous en sommes, là, je voudrais donner la parole à Comtesse s'il le veut bien et qu'il dise comment lui fait sa lecture de ces textes, de ce problème précis. Tu veux bien? Et puis après on va voir si ensemble, je sais pas, il m'a pas dit ce qu'il allait dire...

Comtesse[704]: *[long passage inaudible]* ... et c'est dit-il la manière dont le langage est redoublé dans la représentation. Bien plus, la littérature ne peut, dit Foucault, être pensée à partir d'une théorie de la signification; et Foucault la définit pas simplement comme un rassemblement, mais comme une manière, dit-il, de remonter, comme une remontée de la fonction représentative du langage à son être brut. L'"être brut du langage"[705] diffère donc de la profondeur de l'organisation, par exemple de l'organisation, comme du système diachronique de la langue. Le langage en question, on peut déjà l'approcher à partir de quelque chose qui n'a pas été très accentué, à partir de *[inaudible]* qui

703*Ivi*: «Le même événement archéologique s'est donc manifesté de façon partiellement différente pour l'histoire naturelle et pour le langage».

704Cfr. la lezione del 14 gennaio 1986, p. 227 nota 2.

705L'espressione «être brut du langage» ricorre più volte in *Les mots et les choses*; ad esempio, nel rapporto fra la critica e il linguaggio: «Étrange commentaire que celui auquel se voue la critique moderne: puisqu'il ne va pas de la constatation qu'il y a du langage à la découverte de ce qu'il veut dire, mais du déploiement du discours manifeste à la mise au jour du langage en son être brut» (MC, p. 311); o ancora, «À l'époque classique, l'être brut du langage – cette masse de signes déposés dans le monde pour y exercer notre interrogation – s'est effacé, mais le langage a noué avec l'être de nouveaux rapports, plus difficiles à saisir puisque c'est par un mot que le langage l'énonce et le rejoint» (ibidem, p. 109).

pourtant, je vais le montrer, le contourne encore.
Ce que Foucault découvre dans *Les mots et les choses*, ce qui bouleverse ou transforme ou *[inaudible]* même la pensée philosophique traditionnelle comme le lieu de savoir, c'est ce qui on ne sait, quel que soit on ne sent et on ne sait qu'à partir d'un espace déjà de langage qui à la fois distribue tous les savoirs d'une formation historique déterminée, le dépli ou le repli des savoir impose même leur forme ou leur figure fondatrices relatives. L'espace de langage, l'épistémé qu'il appelle parfois – il y a plusieurs appellations: savoir fondamental du langage, *a priori* historique – l'espace de langage n'est ni un fondement de vérité ni un sol de savoir, mais une fondation, un socle, un sous-sol, une nappe archéologique antérieure à toute différence ou opposition entre théorie et pratique. Si on veut opposer la pratique à la spéculation pure, l'une et l'autre, de toute façon, représentent un seul et même savoir fondamental dans une culture et à un moment donné il n'y a jamais qu'une seule épistémé qui définit les conditions de possibilités de tout savoir, celui qui se manifeste dans une théorie ou celui qui est silencieusement investi dans une pratique.
L'espace de langage n'est pas la pensée de l'être, c'est-à-dire la pensée d'une vérité ou d'une forme fondatrice ou d'une figure constituante. Il déconstruit la primauté ou la priorité d'une épistémologie. Il n'est pas "*la*" pensée, mais seulement un événement de pensée du langage où se répète formellement où se reproduit toujours le rapport du signe, du sens et une loi du langage qui assure justement ce rapport du signe et du sens, qui le rend, comme toute loi, constant. Toujours, autrement dit, toujours dans toute culture, dans tout âge, dans toute formation, toujours un des signes pour une loi du langage, toujours un jeu des signes mesuré par le sens, gardé par la loi. Les signes peuvent se conjoindre au monde comme surface textuelle. Ils peuvent se disjoindre ou se retirer du monde pour se conjoindre à la scène représentative de l'ordre, de l'enchaînement des raisons ou des idées, à la représentation pour désigner son dehors irréductible, exprimer une profondeur qui les déborde de toute façon.

La conjonction sémantique des signes se répète toujours par la loi du langage. C'est seulement la conjonction sémantique qui change de forme, mais elle ne cesse elle-même de se répéter dans la série disjonctive des événements de pensée du langage. Ce qui varie d'une espace de langage à l'autre, c'est seulement la fonction du signe, la place du sens, le statut de la loi, la forme de la conjonction et peut-être la figure de la disjonction. Parler n'est pas voir mais s'efforcer de lire le texte chiffré, symbolique du monde, tenter de marquer la ressemblance avec le texte sacré du livre, c'est-à-dire de la différence sacrée du sens de l'un comme tout autre.
Deuxièmement, un sens interne aux signes, représentatif, arbitraire, transparent, selon la loi de l'ordre ou de la différence, et qui fait que justement parler n'est pas voir mais regarder à distance selon l'optique réflexive du pouvoir de se représenter, de juger, de mettre en série, de classer, de former un tableau représentatif, déplié.
Troisièmement, âge moderne, un sens non plus intérieur, mais un sens extérieur ou un dehors fini profond extérieur à la représentation, ou dehors du dedans plein, transparent. Sens profond, justement, des signes maintenant désignatifs, expressifs, selon la loi du temps, de la différence inclusive comme loi de la signification représentative. Le temps, dit Foucault, est pour le langage, son mode intérieur d'analyse, ce n'est pas son lieu de naissance. Ce qui fait que parler n'est pas voir, mais élaborer des significations représentatives, exprimer des organisations complexes, jusqu'à découvrir des systèmes structuraux comme dehors même de ces significations. Les espaces de langage, autrement dit, ne s'induisent ni ne se déduisent les uns des autres, ne sont pas à décrire comme une sédimentation naturelle de couches... Même pas une géologie des savoirs car chaque espace est un socle fragile, une fondation intenable, un sous-sol mouvant, espace voué à sombrer ou à s'effondrer. La série différentielle des espaces de langage est une série de crises, de ruptures, de coupures étranges, de discontinuités énigmatiques, d'événements qui surgissent et disparaissent d'un coup sans aucune évolution naturelle, sans aucun passage historique réglé, sans aucun devenir dialectique. Le paradoxe de la discontinuité, l'aporie de la mutation brusque ouvre seulement à

l'énigme du rapport de l'événement de pensée du langage c'est-à-dire de l'épistémé avec ce que Foucault nomme l'érosion du dehors.
En effet aucun espace de langage ne peut rendre compte de soi par soi, ne peut rendre raison de soi-même, ne peut s'inscrire dans un principe de raison. C'est en effet par un dehors inouï qu'un espace de langage surgit et disparaît exposé à l'érosion du dehors, à la pression souterraine qui le lézarde, le fissure, le fracture, produit sa cassure et son effondrement. Chaque espace de langage, chaque événement de pensée du langage, chaque sorte d'épistémé s'ouvre et se referme du dehors, ouvre et referme le dehors, le langage autre du dehors. L'ouverture et la fermeture du dehors, de l'espace du dehors et est le jeu secret du surgissement et de la disparition de chaque espace de jeu de la *[inaudible]* culturelle d'une époque ou d'un âge. Ce qui se répète est la disjonction de la série des événements de pensée du langage et de l'espace du dehors. Aucun événement de pensée du langage, aucun savoir comme dépli ou repli de l'événement, aucune vérité fondatrice ne parviennent à penser ou à effectuer le dehors, l'espace du dehors, le langage du dehors, le dehors du langage *[inaudible]* dit Foucault, est ce qui demeure toujours impensé au cœur de la pensée. Ce que la littérature sert à rassembler dans son mouvement de remontée à l'être brut du langage ce n'est donc ni la langue, ni l'organisation du langage, ni même les espaces épistémiques de langage. Mais justement le langage du dehors comme dehors du langage. Et l'espace du dehors a rapport aussi non seulement à la littérature, mais à l'événement généalogique de l'histoire de la folie. Evénement de cet espace du dehors qui défait presque à l'avance la conjonction immémoriale des signes et du sens selon une loi épistémique de langage. Evénement au début de l'histoire de la folie, dans le haut Moyen Âge, à la fin du XVème siècle, événement d'un tourbillon abyssal de forces, de signes déchaînés, d'affects d'intensité violente, événement d'une démence pure, insoutenable, insupportable et qui s'annulera dans l'histoire de la folie, l'histoire de la réserve infinie du savoir incommensurable de l'événement généalogique même.
L'histoire de la folie, l'histoire de la différence spéculaire avec *[inaudible]*, de la différence exclusive avec l'insensé, de la différence inclusive avec le malade mental. Car, au XVème siècle, dans le haut Moyen Âge, se produit justement cet événement généalogique de l'histoire de la folie comme événement toujours recouvert par la série des *[inaudible]*. C'est une poussée irrésistible, une puissance incoercible qui monte, qui éclate dans un gigantesque délire qui envahit tout, une éruption violente de folie avec des figures hallucinatoires intenses et terrifiantes. Selon, comme le montre Foucault, une triple scansion[706].
Premièrement, dans la folie éruptive, dans l'événement de l'espace du dehors, dans l'explosion de la violence, de la folie, la bête, la bête domptée, domestiquée, dressée, socialisée, revient, ressurgit, s'impose et s'empare de l'homme. Foucault *[inaudible]* la bête se libère pour acquérir un fantastique *[inaudible]*; la folie, c'est déjà ce devenir-bête de l'homme, devenir qui essaime, qui se multiplie, qui se disperse dans une multiplicité que Foucault appelle multiplicité d'animaux délirants, qui spécifie cette multiplicité, l'éclatement de la puissance libérée de toute différence sacrée. Le devenir-bête, les devenirs-animaux délirants, ça efface les grands noms, et pas simplement les formes fondatrices, les grands noms de Dieu ou de l'homme, d'un effacement qui deviendra insupportable et qui sera réapproprié justement dans les formes fondatrices de Dieu ou de l'homme, comme formes fondatrices ou supposées fondatrices des savoir. Mais lorsque l'homme comme nom s'efface dans les devenirs, les animaux, dit Foucault, sont devenus la secrète nature de l'homme.
Deuxième point: l'irruption de la bête, la folie animale qui éclate, ça coïncide avec l'explosion

706Comtesse fa rifermento, con una certa libertà, a questo passaggio dell'*Histoire de la folie*, p. 31: «Dans la pensée du Moyen Âge, les légions des animaux, nommés une fois pour toutes par Adam, portaient symboliquement les valeurs de l'humanité. Mais au début de la Renaissance, les rapports avec l'animalité se renversent; la bête se libère; elle échappe au monde de la légende et de l'illustration morale pour acquérir un fantastique qui lui est propre. Et par un étonnant renversement, c'est l'animal, maintenant, qui va guetter l'homme, s'emparer de lui et le révéler à sa propre vérité. [...] L'animalité a échappé à la domestication par les valeurs et les symboles humains; et si c'est elle maintenant qui fascine l'homme par son désordre, sa fureur, sa richesse de monstrueuses impossibilités, c'est elle qui dévoile la sombre rage, la folie infertile qui est au cœur des hommes».

thermodynamique de la terre, avec la déflagration de la nature, montre Foucault, avec la dislocation de la *[inaudible]* de puissance de la nature. La terre prend feu, vomit ses morts, les étoiles s'éteignent et sombrent dans une catastrophe cosmique inouïe, toute vie, dit Foucault, se défait et vient à la mort, la vie comme mortification de la mort meurt.

Troisième point: l'anéantissement du monde, la puissance cosmique qui se conjugue à l'explosion de la terre ou à la dislocation de la nature libère alors ce que Foucault nomme le délire de destruction pure, ce délire est l'exaspération extrême du devenir-bête ou l'intensification des devenir-animaux, c'est l'intensité violente ou sauvage qui ne cesse de monter. Et Foucault insiste sur la «sombre rage» ou l'universelle fureur des animaux délirants, la fureur dévastatrice des animaux avec leurs hurlements déments, leurs vociférations forcenées, leur folle *[inaudible]*, leur dévoration voluptueuse ou leur carnage. Seulement, Foucault ne dit pas seulement que l'histoire de la folie est l'histoire du temps, de ces modes d'intégration, de différenciation comme sortie violente de l'événement multiple, multiplié de la puissance éruptive de folie, il ne parle pas simplement du temps comme effectueur de l'oubli, ni même de l'oubli de l'oubli, il ne parle pas du temps ou de l'histoire de la folie comme espace simple d'un pouvoir de rejet, d'exclusion, de ségrégation, d'un pouvoir d'appropriation de réappropriation de la folie, d'arraisonnement de la folie selon une figure de maîtrise ou de domination ou selon les formes fondatrices de savoir, il ne parle pas du temps comme d'un pouvoir d'où se prélèverait un savoir, ou encore il ne se contente pas de parler du jeu entre les *[inaudible]*, du jeu complexe de la culture dont les sociétés ont besoin pour survivre. Il n'annule pas l'événement généalogique de l'histoire de la folie, seulement il ne s'arrête pas non plus à cet événement, il ne s'y inscrit pas. Il ne se contente pas de l'enregistrer ou accentuer justement l'éclatement de puissance[707], l'explosion, la dislocation ou les affects du délire de destruction pure *[inaudible]* l'anéantissement du monde. Car l'événement, l'événement généalogique de la folie qui appartient à l'espace du dehors comme dehors des espaces de langage, cet événement-là n'est pas muet, il se définit non pas par ce qui se passe, mais concerne au contraire ce qui se produit dans ce qui se passe, c'est-à-dire ce qui se reproduit ou ce qui se répète. Avant même, autrement dit, qu'un pouvoir s'exerce pour rejeter ou annuler l'événement, le réduire à ce qui se passe, ce qui s'est passé ou ce qui pourrait se passer, avant même qu'un savoir se prélève ou s'extrait de ce pouvoir pour le fixer, le solidifier, le consolider, l'événement pour Foucault, cet événement de l'espace du dehors répète lui-même, étrangement, un savoir ou un langage, il est, en tant qu'événement, le recel d'un savoir enfoui ou le cèlement d'un langage perdu. Les animaux dits délirants sont, dit Foucault, «les éléments d'un savoir difficile, fermé, ésotérique»[708]. Dans ce savoir fermé, gardé, détenu par les fous, se profile, dit-il, «ce que sera la cruauté de l'achèvement final»[709]. Le savoir fermé, savoir fermé et étrange de l'événement généalogique de l'histoire de la folie comme événement de l'espace du dehors[710], ce savoir étrange est celui de la puissance déchaînée de la folie, de l'intensité violente du désir et il annonce ce que Foucault appelle «le dernier bonheur et le châtiment suprême»[711]. Il annonce la catastrophe, l'effondrement fulgurant, «c'est l'avènement», écrit Foucault, «d'une nuit où

707*Ivi*: «Quelle est donc cette puissance de fascination qui, à cette époque, s'exerce à travers les images de la folie?».

708*Ivi*: «Au pôle opposé à cette nature de ténèbres, la folie fascine parce qu'elle est savoir. Elle est savoir, d'abord, parce que toutes ces figures absurdes sont en réalité les éléments d'un savoir difficile, fermé, ésotérique».

709Ibidem, p. 33: «Quand l'homme déploie l'arbitraire de sa folie, il rencontre la sombre nécessité du monde; l'animal qui hante ses cauchemars et ses nuits de privation, c'est sa propre nature, celle que mettra à nu l'impitoyable vérité de l'Enfer; les vaines images de la niaiserie aveugle, c'est le grand savoir du monde; et déjà, dans ce désordre, dans cet univers en folie, se profile ce qui sera la cruauté de l'achèvement final».

710Ibidem, p. 56: «Cette possibilité d'être fou, ne risque-t-elle pas de le déposséder de son propre corps, comme le monde du dehors peut s'esquiver dans l'erreur, ou la conscience s'endormir dans le rêve?».

711Ibidem, p. 28: «Qu'annonce-t-il ce savoir des fous? Sans doute, puisqu'il est le savoir interdit, il prédit à la fois le règne de Satan, et la fin du monde; le dernier bonheur et le châtiment suprême; la toute-puissance sur terre, et la chute infernale. La *Nef des fous* traverse un paysage de délices où tout est offert au désir, une sorte de Paradis renouvelé, puisque l'homme n'y connaît plus la souffrance ni le besoin; et pourtant, il n'a pas recouvré son innocence. Ce faux bonheur, c'est le triomphe diabolique de l'Antéchrist, c'est la Fin, toute proche déjà».

s'engloutit la vieille raison du monde»[712]. On ne veut rien savoir de ce que sait le fou, on veut que le fou ne puisse venir à dire ce qu'il sait et c'est cela même qui nécessite le geste du pouvoir, par l'exclusion, le rejet, la ségrégation du fou, on constitue le savoir fermé et étrange de l'événement de la folie comme ce que Foucault appelle un savoir interdit antérieur au pouvoir ou au savoir qui s'extrait de ce pouvoir. Le pouvoir, par rapport justement à l'espace du dehors et le langage de cet espace, le pouvoir s'élabore, le non-savoir radical du langage, c'est-à-dire la volonté d'ignorer le corps de la folie. *[fin de l'intervention de Comtesse]*

Deleuze: C'est parfait! C'est parfait. Alors... je vais vous dire, ça me paraît évidemment une très remarquable intervention sur ce qui répond absolument à notre problème: pour quelle raison Foucault donne-t-il au langage ce destin singulier par rapport à la vie et au travail? Alors, là, je souhaite pas du tout, moi, faire des objections à l'intervention de Comtesse pas plus que Comtesse n'en a fait à la tendance vers laquelle j'allais. Vous avez des éléments, il n'est pas exclu que certains d'entre vous aient encore d'autres éléments. Il n'y a pas de raison qu'on se réduise à deux hypothèses.
L'avantage de la version de Comtesse, tout le monde y aura été sensible, c'est qu'elle respecte d'un bout à l'autre – ou elle se présente comme respectant – la lettre de Foucault. Moi je voudrais juste faire encore une fois, là, quelques remarques qui font que, malgré tout, j'ai bien écouté, ce qu'a dit Comtesse, je maintiens la possibilité d'une hypothèse large, mais pas pour vous l'imposer, puisque de toute manière les deux hypothèses se retrouvent... se retrouvent au niveau... c'est comme une bifurcation. Si j'essaie, moi, de classer à ma manièrequ'il a classé, je suis un peu l'ordre de ce qu'a dit Comtesse, si j'essaie de dégager les points, je marque euh... sur chaque point là où je bifurque avec ce qu'a dit Comtesse. Et encore une fois c'est pas du tout pour prolonger une discussion puisque je crois que, ce qu'il a dit, c'était ce qu'il pourrait dire de mieux et moi, ce que je dis, c'est ce que je peux dire de mieux, donc il y a pas... on fait chacun ce qu'on peut... à vous de choisir ou de trouver autre chose. Mais, encore une fois, le monde est large et il y a mille autres choses à trouver encore. Je dis: le premier point d'intervention de Comtesse a consisté à reprendre avec une rigueur et une honnêteté absolue et à accepter le problème tel que je venais de le poser. Donc pas de problème, partons de là, partons de ce problème-là, pourquoi ce destin singulier du langage? Donc, pas de question.

Deuxième point dans l'intervention de Comtesse: il a tenu à signaler tout de suite que, lorsque Foucault invoquait la littérature, c'était pas étonnant que ce soit par décrochage avec la linguistique puisque la littérature saisissait le langage sous une forme (une forme est un mauvais mot) sous une puissance qui n'était pas de nature linguistique, notamment la littérature ne traitait pas du langage du point de vue de la désignation ni de la signification, ni même, c'était compris je crois dans ce qu'a dit Comtesse, ni même du point de vue du signifiant. Mais, nous disait-il, il rappelait l'importance chez Foucault du terme "un être brut du langage". Sur ce point, je suis entièrement d'accord, puisque même ce que je me proposais, c'était de définir cet être brut du langage indépendamment de toute référence à désignation-signification-signifiant, et je pensais pour mon compte le trouver dans ces vecteurs qui tendent vers un dehors du langage.
Donc, sur ce point, je crois que mon accord avec Comtesse était comble. Avec une nuance, c'est que je comprends très bien que la littérature moderne ne saisisse pas le langage au niveau des composantes linguistiques et ne le saisisse pas au niveau des significations.
Mais lorsque je pose la question: et pourquoi n'y aurait-il pas un être brut de la vie?, j'entends bien également qu'un tel être brut ne pourrait être découvert qu'en décrochage avec les organismes et que, de même que le langage dont la littérature s'occupe, déborde la dimension de signification, l'être brut de la vie dont s'occuperait cette troisième figure, si elle existait, déborderait non moins

712*Ivi*: «La fin n'a pas valeur de passage et de promesse; c'est l'avènement d'une nuit où s'engloutit la vieille raison du monde».

l'organisation de la vie; de même pour le travail.

Le troisième point... Donc il me semble que ce premier point ne règle pas encore la question "hypothèse étroite ou hypothèse large?", parce que: pourquoi est-ce que la vie ne serait pas capable d'une opération semblable dégageant un être brut aussi bien que le langage dans la littérature? Troisième point fort de l'intervention de Comtesse, ça consiste à dire... et, là, ça va mettre en jeu des différences entre lui et moi qui sont significatives, son troisième point c'est: mais, ne croyez pas que le langage soit une force comme les autres, ou ne croyez pas que l'espace du langage soit un espace comme les autres, ou – mais ça, ça revient un peu au même, au point où on en est – ne croyez pas que ce soit une strate parmi les autres. Si donc il y a un destin du langage c'est parce qu'en fait il est, je reprends une expression de Comtesse, il est même pas justiciable d'une géologie. Ou alors c'est le socle des socles, c'est ce que vous voulez, mais ce n'est pas un socle , c'est réellement, nous dit-il... et c'est pas un savoir. Alors peut-être que la vie est un savoir, peut-être que le travail est un savoir, un savoir-faire un savoir-vivre, mais le langage c'est pas un savoir, c'est pas un savoir-parler, c'est bien autre chose, nous dit Comtesse, et dans son expression la plus simple et la moins lyrique, Comtesse nous dit: c'est une condition de possibilité... c'est la condition de possibilité de tout savoir. Par là-même, elle est sans doute... on peut même pas dire que c'est une couche socle... bon... Bien. C'est la condition de possibilité de tout savoir, d'accord. Moi là je dirais: mais oui, pourquoi pas? Je dirais sûrement: Comtesse a raison, mais voilà que ça n'épuise, pour moi. Ça n'épuise pas parce que "condition" a beaucoup de sens et, si je reprends, même si ça satisfait pas Comtesse, là, il pourra toujours corriger, l'expression "condition de possibilité" en disant: oui mais possibilité est un mot vite dit.
Je dis: quel que soit le sens ou la précision que l'on donnera à: le langage n'est pas un savoir, mais la condition de... trois petits points, la condition de possibilité, mettons, de tout savoir. Je dis: oui, et après? Est-ce que ça exclut mon problème du point de vue de l'hypothèse large? Est-ce que ça règle mon problème du point de vue de l'hypothèse large? Car, du point de vue l'hypothèse élargie dont je rêve, "condition" c'est comme "finitude", je veux dire qu'il y a beaucoup de sens à condition tout comme il y a beaucoup de racines de la finitude.
Si j'emploie l'expression "raison suffisante", pour un peu comme un équivalent de "condition" en philosophie, je me rappelle immédiatement un grand texte de Schopenhauer qui s'intitule *De la quadruple racine de raison suffisante*[713]. La quadruple racine. Bon, des conditions il y en a beaucoup. J'admets très bien, en écoutant Comtesse: le langage est la condition de tout savoir. Je sais pas si j'en suis convaincu, mais je comprends ce que ça veut dire. En revanche, je ne comprendrai pas si on me dit: "condition de possibilité" épuise tous les sens du mot "condition". Si je reprends la liste des *ratio*, par exemple chez Schopenhauer[714], je vois qu'il y a une *ratio* dite, en latin, *cognoscendi*, une condition de connaissance. C'est pas la même chose, mais, mettons une condition de savoir. Mais il y a aussi une *conditio fiendi*, condition de devenir. Il y a aussi une *conditio agendi*, une condition de faire.
A ce niveau, je retrouve mon problème. Je peux consentir à Comtesse tout ce qu'il veut sur un privilège du langage, je dis..., ou un destin singulier du langage. Je dis: ça n'exclut pas mes doutes sur la... – pas mes doutes, au contraire: mes élans vers une hypothèse élargie. Car s'il est vrai que le

713Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813. Si tratta della sua tesi di laurea all'Università di Jena, nella quale si riconoscono già i principi filosofici sviluppati in seguito nel suo *opus magnum* del 1819 *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

714Nell'esposizione di Schopenhauer sono quattro: (i) il *principium rationis sufficientis fiendi*, cioè la legge di causalità; (ii) il *principium rationis sufficientis cognoscendi*, cioè la Ragione: la capacità di concatenare o contrapporre concetti nella forma sintetica del giudizio; (iii) il *principium rationis sufficientis essendi*, costituito dalle intuizioni date a priori delle forme spazio e tempo; (iv) il *principium rationis sufficientis agendi*, attraverso il quale il soggetto conoscente conosce se stesso come soggetto volente, ma non come soggetto di conoscenza (perché l'Io soggetto del conoscere, dunque portatore di rappresentazioni, non può divenire rappresentazione, dunque oggetto, essendo condizione delle rappresentazioni stesse.

langage est, ou peut être, dit «condition de possibilité de tout savoir», est-ce que la vie – car le savoir n'est pas que dit et parlé –, est-ce que la vie n'est pas *ratio fiendi* de tout savoir? Et est-ce que le travail n'est pas *conditio agendi* de savoir? Si bien que dans la mesure où il y aurait une triple racine de la condition, je pourrais dire des deux autres puissances, vie et travail, exactement ce que Comtesse a réservé au langage, avec cette simple restriction, bien entendu, que ce n'est pas au même sens du mot "condition". Donc, en ce sens, je dis pas du tout... comprenez, je ne suis pas en train de dire: c'est moi! C'est moi qui ai raison. Je dis: ben oui, mais je vois la possibilité de maintenir une hypothèse élargie et je vois des raisons qui feraient une espèce de nécessité de la maintenir.

Troisième remarque, ou quatrième, je ne sais plus: avec grande... qui confirme la précédente, et là ça touche à ce que j'appelle des différences essentielles entre la lecture de Foucault chez Comtesse et chez moi. Comtesse a repris avec une grande exactitude à plusieurs reprises et en a fait même, à un moment très brillant de son intervention, une espèce de litanie, parler n'est pas voir. Parler n'est pas voir et chaque fois il a montré en quoi parler n'était pas voir. Mais on voit bien comment, en douce... enfin "en douce", j'ai peur de dire "en douce", il ne faisait rien en douce, on voit bien... moi je voyais en tout cas très bien comment à chaque fois, c'était une manière d'expulser le voir. Il disait: parler n'est pas voir, par exemple c'est lire. C'est très intéressant. Mais, à chaque fois, c'était une manière de surdéterminer le parler. Quant à la puissance de voir, il n'y a reconnu aucun domaine et aucune force particulière. Moi, depuis le début, je crois qu'on peut très bien lire Foucault sous cette forme, depuis le début et ça a été mon début de ces séances sur Foucault, ça a été de proposer de "parler n'est pas voir" une tout autre interprétation.
[coupure]... A remis radicalement en question, c'est tout ce qu'on a fait au premier trimestre, et ça, je n'y vois strictement aucun inconvénient. Je vous ai toujours dis: si vous préférez une autre lecture, prenez-la surtout. Mais je crois que, dans tout ceci, enfin au niveau de ce troisième point, la véritable différence entre ma lecture et celle de Comtesse c'était sur: que veut dire "parler n'est pas voir"? Je dirais, mais là ce serait déjà me donner raison, Comtesse a donné de "parler n'est pas voir" une interprétation qui convient beaucoup plus à Blanchot qu'elle ne convient à Foucault, mais j'en suis pas sûr, parce que.... En tout cas il a donné une interprétation très blanchotienne de "parler n'est pas voir".
Moi je crois à l'irréductibilité du voir chez Foucault, donc, en ce sens, ça me confirme lorsque je me dis: non, non le langage n'a pas de destin singulier. Parce qu'il n'a... Plutôt tout a un destin singulier. Le langage n'a un destin singulier que parce que voir a un destin singulier. Autre point, alors là, ça a été le dernier point à mon avis, mais complexe, euh... complexe, parce que, là, j'étais... j'étais parfois troublé et gêné bien que Comtesse soit très bien retombé sur ses pieds, si j'ose dire. La vraie raison du primat, nous a dit Comtesse, en gros, c'est ceci: c'est que non seulement il faut dire que l'espace du langage est le seul à être condition (encore une fois, je viens de dire: ça ne me paraît pas évident, ça, que l'espace du langage soit le seul à être condition, tout dépend du sens de "condition"), mais il allait plus loin dans son dernier point, qui a été le point le plus long de son intervention. Dans le point le plus long de son intervention, il nous a dit non seulement que l'espace du langage est le seul qui soit condition, mais, s'il a ce privilège, c'est parce qu'il est le seul à être en rapport avec le dehors, avec ce que Foucault appelle le dehors, cette espèce de puissance qu'on n'a pas encore vue, qu'on a abordée, dont on n'a pas encore bien cherché à quoi elle... Mais que l'on sent que, je le dis, et là Foucault ... Comtesse serait tout à fait d'accord, je suppose, le dehors n'a rien à voir avec le monde extérieur, c'est une énième puissance, mais Comtesse nous dit[715]: c'est bien l'espace du langage, ou c'est bien le langage dans sa puissance qui constitue l'espace du dehors.
En d'autres termes, c'est par là que passe le véritable affrontement avec le dehors. Ou: c'est là le lieu

715Nella prima parte del suo intervento, andata perduta, Comtesse sembra aver fatto riferimento al testo di Foucault *La pensée du dehors*, e forse alla prima parte di *L'Entretien infini* di Blanchot, "La parole plurielle", nella quale è compreso il testo "Parler, ce n'est pas voir".

privilégié avec le dehors. Et là je comprends ce que dit Comtesse. A nouveau – mais presque en vertu de mes remarques précédentes – je ne vois pas pourquoi, je ne vois pas pourquoi dire cela. Je ne vois pas pourquoi la vie, je recommence, ne tend pas un espace qui soit tout entier vectorisé vers et sur un rapport avec le dehors. Je ne vois pas pourquoi il n'y a pas un dehors de la vie autant qu'un dehors du langage et que, dès lors, comme dit si bien Comtesse, ce serait une vie de dehors, de même qu'un langage du dehors. Ce serait peut-être à repousser quand on arrivera cette notion de dehors comme dernière puissance, mais enfin ça ne me paraît pas du tout évident, surtout que, là-dessus, à force de vouloir montrer que le langage tissait cet espace du dehors et affrontait le dehors dans son espace, Comtesse a fait éclater le problème de la folie dont il peut penser à juste titre ou à moins juste titre qu'il parcourt toute l'œuvre de Foucault.

Or, quand il nous a parlé de la folie, moi ce qui m'a frappé quand même, c'est qu'il n'a pas cessé de convoquer, pour rendre compte de ce qu'il appelait lui-même cette explosion de la folie, c'est-à- dire cette raison par-delà toute raison, il n'a pas cessé d'invoquer la nature, la vie, la bête. Bien sûr, il s'est rattrapé: tout ça, ça faisait partie du langage du dehors. Mais je recommence: pourquoi dire cela? Ou pourquoi ne dire que cela? Pourquoi faire tout le temps comme si la vie, sous ses formes exacerbées, appartenait au langage du dehors, sans affirmer en même temps que le langage du dehors appartient au plus profond de la vie? Sinon pourquoi est-ce que Comtesse aurait eu besoin de parler d'une véritable explosion de la nature? Et il aura beau nous dire que tout cela est encore parole du dehors, mais vous savez, je vois pas pourquoi considérer que le processus de la folie passe ou trouve dans le langage un destin singulier et ne trouve pas dans la vie et le travail un destin singulier. Je dis pas du tout... tout dépend là aussi, j'en reviens... et c'est presque ma réaction essentielle à ce qu'a dit Comtesse: il ne veut qu'un sens pour un mot comme "condition", il ne veut qu'un sens pour "au-delà de toute condition" – mais les conditions sont multiples.
Encore une fois il y a une condition du travail, une condition de la vie autant qu'une condition du parler. Et il y a un au-delà de condition aussi très très différent.
Si vous prenez l'expérience la plus... je ne veux pas... je n'ose pas... Comtesse a été assez lyrique et très bien lyrique et je n'ai même plus besoin d'essayer de l'être et je ne saurais pas l'être... Si vous prenez ce que nous sentons quelles que soient nos aventures individuelles, ce que nous sentons de la folie quand nous sentons qu'elle nous concerne, est-ce que vous ne voyez pas que ça concerne non seulement, enfin, le langage en quelque sens que vous le preniez, même au sens de ce pouvoir profond qui nous traverse et dont parlait Comtesse, mais que la vie nous traverse non moins et qu'il y a un vitalisme de la folie non moins qu'il y a un langage, un langage de la folie et qu'il y a un travail de la folie? Je veux dire, là je retombe dans les platitudes, à quoi reconnaissez-vous quelqu'un qui ne va pas et à quoi reconnaissez-vous... parce que, vous savez la folie... moi si j'avais un seul reproche à faire à Comtesse, c'est un reproche très modeste que je ferais, c'est il y a encore quelque chose de plus beau que la folie, c'est celui qui s'en sort et c'est là qu'il y a la vie, le langage et le travail. Euh... sinon, ce que la folie a à nous apprendre, c'est pas grand-chose, c'est quelque chose de très dérisoire, la grandeur elle commence à partir du moment où vous en sortez.
Et, comment on s'en sort? Et comment ça se manifeste quand ça va pas et comment ça se manifeste quand ça va mieux? C'est évident que ça se manifeste déjà du dehors, ça se manifeste par une certaine manière de parler, oui, ça c'est vrai, vous tendez en tout le langage et, alors là, vous tendez des vecteurs, vous tendez des vecteurs, vous voulez arriver à un dehors du langage. Il se trouve que ça rate, il se trouve que tous vos vecteurs craquent, il se trouve que c'est *[inaudible]*. Il se trouve que, là, vous êtes aphasique, vous êtes bègue, vous êtes euh... Rien! Rien ne passe. Les vecteurs deviennent en confiture, en sirop, quoi, c'est...euh... Mais qu'est-ce qui se passe aussi? Quand ça se passe comme ça, dans la puissance du langage, ben vous savez, hein, ça se passe à côté.
Vous essayez de fabriquer un objet, vous essayez d'écrire une page, comment voulez-vous distinguer l'être brut du travail et l'être brut du langage? Vous essayez de faire votre page. Est-ce que... est-ce que... je suppose... est-ce que vous avez vu parfois une écriture schizophrénique? Je

suppose que vous en avez vu. Est-ce que vous avez vu comment une page est bourrée? Est-ce que vous avez vu la douleur, l'espèce de douleur que ça suppose? Cette espèce de bourrage, comme si on voulait faire entrer dans une boîte quelque chose? Et si, le schizo, il prend un objet, s'il veut fabriquer quelque chose, un des plus beaux textes de Michaux c'est la description d'une table fabriquée par un schizophrène[716]. Le bourrage: on emploie "bourrage" pour indiquer quelque chose qui concerne le langage, dans la schizophrénie – langage bourré du schizophrène[717]. Mais sa production est bourrée aussi, la table qui est bourrée, la table qui n'en finit pas, où il y a toujours un rajout sur un rajout etc. Quelle douleur il y a dans cette espèce de rajout perpétuel!
Et la vie. Et la vie. Qu'est-ce que c'est que la vie de la folie? C'est pour ça que, moi, j'ai été frappé que... Je parle pas de tout ce que Comtesse a dit sur bêtes et devenir-bête, puisque, là, c'est des trucs auxquels Félix Guattari et moi on a participé, mais pour moi j'ai jamais saisi, lorsqu'on a parlé, ce que Foucault ne fait pas quand on a parlé de devenirs-animaux qui traversaient la folie et la schizophrénie, eh ben euh... on les rattachait fondamentalement, je crois, à une puissance de vie qui était la vie dans la schizophrénie et qui était quelque chose d'indissociable de la nature, de la vie, du langage.
Je crois que... Alors... Comtesse a fait un rétablissement, moi, qui me paraît étonnant, parce qu'au moment où il était le plus lyrique, enfoncé dans explosion de la nature .. écroulement de la vie etc., il nous expliquait quand même que, tout ça, ça passait par l'espace du langage. Je reprends toujours ma remarque: oui, il a raison, ça passe par l'espace du langage du point de vue, mettons, de la condition de possibilité, mais ça passe par l'espace de la vie du point de vue de la ratio fiendi, de la condition de devenir et ça passe par l'espace du travail du point de vue de la condition agendi, de la condition de faire. Or, le fou, vous savez, c'est pas quelqu'un qui parle, c'est pas quelqu'un qui poursuit une expérience avec la parole, c'est quelqu'un qui est jeté dans une expérience douloureuse relative à la vie, au travail et au langage. Alors c'est au nom de ces remarques... Je discute rien de ce qu'a dit Comtesse, qui me paraît d'une très haute qualité, c'est en fonction de ça que je dis: eh ben voilà, vous avez maintenant les données sur deux hypothèses possibles, hein... à ce niveau de *Les Mots et les choses*, alors, évidemment, d'une certaine manière, Comtesse, il a raison. Il a raison parce que c'est un fait que Foucault réserve au langage ce destin singulier, dans ce texte. Moi, si je voulais aussi, je chercherais pas à discuter ce qu'a dit Comtesse.

Si je cherchais à sauver mon hypothèse élargie – ce que je fais, d'ailleurs, ce que j'essaie de faire – il faudrait que j'invoque d'autres textes. Et les textes que j'invoquerais, moi, qui ne font plus partie de *Les mots et les choses* – mais Comtesse aussi s'est donné le droit de se servir abondamment de

716Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit*, Gallimard, Paris 1966, pp. 156-157: «Ce qui frappait, c'est que, n'étant pas simple, elle n'était pas non plus vraiment complexe, complexe d'emblée ou d'intention ou d'un plan compliqué. Plutôt désimplifiée à mesure qu'elle était travaillée... Telle qu'elle était c'était une table à rajouts, comme furent faits certains dessins de schizophrènes dits bourrés, et si elle était terminée, c'est dans la mesure où il n'y avait plus moyen d'y rien ajouter, table qui était devenue de plus en plus entassement, de moins en moins table... Elle n'était appropriée à aucun usage, à rien de ce qu'on attend d'une table. Lourde, encombrante, elle était à peine transportable. On ne savait comment la prendre (ni mentalement ni manuellement). Le plateau, la partie utile de la table, progressivement réduit, disparaissait, étant si peu en relation avec l'encombrant bâti, qu'on ne songeait plus à l'ensemble comme à une table, mais comme à un meuble à part, un instrument inconnu dont on n'aurait pas eu l'emploi. Table déshumanisée, qui n'avait aucune aisance, qui n'était pas bourgeoise, pas rustique, pas de campagne, pas de cuisine, pas de travail. Qui ne se prêtait à rien, qui se défendait, se refusait au service et à la communication». Deleuze e Guattari citano questa pagina di Michaux in *L'anti-Oedipe*, cit., p. 12: «Henri Michaux décrit une table schizophrénique en fonction d'un procès de production qui est celui du désir». Merita di essere ricordato che Deleuze fece dono a Michaux di una copia di *Différence et répetition*, con una dedica riferita alle pagine sulla schizofrenia (cfr. Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, PUF, Paris 2005, cap. 8).

717Cfr. Deleuze, Guattari, *L'anti-Oedipe*, cit., pp. 21-22: «On dirait que le schizophrène passe d'un code à l'autre, qu'il *brouille tous les codes*, dans un glissement rapide, suivant les questions qui lui sont posées, ne donnant pas d'un jour à l'autre la même explication, n'invoquant pas la même généalogie, n'enregistrant pas de la même manière le même événement, acceptant même, quand on le lui impose et qu'il n'est pas irrité, le code banal œdipien, quitte à le re-bourrer de toutes les disjonctions que ce code était fait pour exclure».

textes de l'*Histoire de la folie*, pour éclairer ce problème de *Les mots et les choses* – moi j'invoquerais tous les textes qui me paraissent avoir été pas tellement remarqués chez Foucault, on en parlera après Pâques, et qui témoignent d'une espèce de vitalisme très profond.
Et c'est pour ça que, moi, j'ai, à chaque occasion, j'ai souligné l'importance des textes sur Bichat, sur la vie et la mort chez Foucault. Parce que, par exemple, le grand texte sur Bichat qui se termine par «c'est un vitalisme, oui, mais un vitalisme sur fond de mortalisme»[718], euh... ce que je vous ai raconté, ce que j'ai éprouvé le besoin de vous raconter sur le livre de Bichat la dernière fois, nous mettait dans, si vous voulez, une région où la puissance de vie se confrontait à la mort d'une manière très réservée par rapport au langage, ça passait plus par le langage, c'est plutôt l'inverse, c'est le langage qui passait par cette région-là. Mais donc c'est tout ce que je voulais dire, vous vous trouvez devant les deux hypothèses. Ce qui nous reste à faire c'est, je crois, en finir avec mon hypothèse élargie pour retrouver l'accord unanime puisque les deux hypothèses, au moins, ont à peu près le même résultat, à savoir: le surgissement d'une nouvelle forme qui n'est plus ni Dieu ni l'homme. C'est ça qui nous reste à faire. Je le fais maintenant et on en finit... Euh... oui, personne n'a quelque chose à dire? C'est compliqué, hein? Enfin j'aime bien, parce que c'est compliqué et ça ne concerne pas l'essentiel. C'est pas essentiel parce que, même si on change un peu l'hypothèse restreinte, on pourrait s'arranger, peut-être, Comtesse et moi, je lui donnerait un peu de son hypothèse restreinte et il me donnerait un peu de mon hypothèse élargie, mais, il n'aime pas bien les compromis. Mais enfin c'est pas... c'est pas...

Alors voilà, oui. Bon juste, on médite, deux minutes de méditation. Je suis comme ça parfois. Dans un silence... le silence c'est tellement... c'est formidable, le silence! Quand est-ce qu'on peut se taire? Il y avait un professeur d'économie politique, au XIXème siècle, non, au début du XXème, qui faisait des cours de plus en plus courts et des silences de plus en plus longs. C'était formidable!
[quelques secondes de silence] On m'a dit que Lacan, je l'ai jamais entendu *[il rit]*... Si, je l'ai entendu, mais en province... On a dit que Lacan avait une espèce de silence énorme, énorme, énorme entre deux phrases... c'est bien, mais, ça, il faut savoir le faire, il faut une technique *[rires]*. Je veux dire tout est technique, c'est très difficile, c'est très difficile *[20 secondes de silence]*. Un exercice de silence avant les vacances[719]: mais vous voyez, c'est même tellement bizarre le silence que, là, il faut que je parle en même temps *[rires]*. Voilà! Ce serait un beau problème, ça. Un beau problème de DEA![720] En quel sens parler est-il une agression à l'autre? C'est une agression. Par exemple les cas varient: si on me parle avant que j'aie pris du café le matin, c'est une agression et, là, une terrible agression, c'est comme si on me flanquait une aiguille dans le cerveau. Il y a des gens, au contraire, qui se lèvent en babillant... formidable!
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Quoi?
Intervenant: Les enfants.
Deleuze: Les enfants? Oui. Il doit y avoir des enfants qui se lèvent silencieux, non? Enfin on peut arranger ça à force de taper dessus... Non il y a des natures, hein. Un cours ça marche que parce que c'est une violence. Une violence. Un cours ça doit être une violence pour celui qui parle et une violence pour ceux qui écoutent. Il n'y a pas de cours dans.... Je veux dire... ce serait tellement mieux de se taire. C'est pourquoi nous continuons.... Bon, allez!

Alors, l'hypothèse élargie, elle est donc toute simple surtout que j'en ai dit... Voilà, je voudrais vraiment vulgariser le surhomme et, en effet, je crois que c'est une notion qui est grotesque, cette notion de surhomme, si on n'ajoute pas: mais le surhomme c'est quelque chose de tout simple. Mais

718NC, pp. 147-148: «Le vitalisme apparait sur fond de ce "mortalisme"».
719Deleuze si riferisce alle vacanze di Pasqua: la lezione del 25 marzo si svolgeva nel martedì della settimana santa.
720*Diplôme d'Études Approfondies* (DEA) corrisponde al primo anno di dottorato, dedicato all'iniziazione alla ricerca, e alla preparazione della tesi, o all'orientamento verso l'insegnamento.

vraiment de tout simple. Bien plus il y a une erreur à ne pas faire, c'est croire que le surhomme c'est un splendide avènement qui fait que les vieux problèmes sont liquidés. Mais pas du tout! Il faut concevoir... Là je force un peu les textes de Nietzsche, alors ça fait rien, comme Nietzsche on ne s'en occupe pas, on peut forcer un peu. Le surhomme, il a lui-même toute sa boue, tous ses... je sais pas quoi dire... tout son chiendent. Il faut pas croire que tout est beau, arrivé... Tout n'était pas beau sous la forme de Dieu. Tout n'était pas beau sous la forme de l'homme. Mais, tout n'est pas beau sous la forme du surhomme. Il ne faut pas croire que, le surhomme, ça surgit avec les problèmes réglés. Notamment tout l'âge de l'homme, il a à se débattre avec les restes de Dieu. Ce que Nietzsche appelle le dernier pape. Et l'âge de l'homme est inséparable du dernier pape. C'est dire que c'est pas tellement réglé que ça. La lutte continue. Et il me semble... là il faudrait relire de très près... on verra on aura peut-être le temps...
Moi je crois bien que, si on tient compte des textes de Nietzsche, le surhomme, il a à faire avec ce que Nietzsche appelle tantôt *le* et tantôt *les* "dernier(s) hommes(s)"[721] et que donc, sous chaque forme, il y a toujours une espèce d'agitation très considérable, si bien que ça m'aide pour dire: mais, vous savez, le surhomme, vous attendez pas à ce que ce soit prodigieux. C'est autre chose. C'est autre chose. Mais raison de plus pour essayer de dire ce que c'est. Et ben voilà, j'ai une première dimension du surhomme, on revient pas là-dessus, c'est-à-dire: j'appelle surhomme... C'est pas un mot que Foucault emploie souvent, et quand il l'emploie il le rapporte explicitement à Nietzsche, il le prend pas à son compte, mais ce que Foucault prend bien à son compte c'est une forme de la vie qui ne serait plus ni dieu ni l'homme, donc, par commodité et en vertu de la connaissance parfaite de Nietzsche par Foucault, je dis, pour aller plus vite, le surhomme.

Eh bien nous voyons une première force constituante du surhomme, c'est la force de rassemblement ou de l'être du langage lorsque la littérature décroche de la linguistique au sens que Comtesse vient de préciser. La littérature, dès lors, devient en effet une force réelle. Je ne reviens pas là- dessus. Et j'ajoute, alors, uniquement en fonction de mon hypothèse élargie: bon, supposons que – c'est à vous de juger – supposons que la vie soit capable d'un tel mouvement, rassemblement d'un être brut de la vie en décrochage avec la biologie. Vous voyez, c'est notre hypothèse élargie, je dis: ben oui. De même que la force rassemblée du langage saute dans la littérature, laquelle décroche de la linguistique, eh bien la force de rassemblement de la vie saute de la biologie, elle en décroche, elle saute dans la biologie moléculaire. Vous me direz: c'est abstrait la biologie moléculaire, enfin qu'est-ce que c'est que cette histoire, avec le surhomme? C'est une interprétation scientiste du surhomme! Non, ce serait bête de me faire dire ça. Je prends "biologie moléculaire" comme précisément, quoi? Pas simplement une science ni même un savoir mais comme entraînant une toute nouvelle évaluation de la vie. Que ça implique une science, ça ne se réduit pas à une science. Qu'est-ce que ça implique? Je dirais: c'est vraiment la découverte de ce qu'on peut appeler un code génétique. La découverte de code génétique, c'est quoi? C'est un saut hors de la biologie, ça décroche de la biologie.

De même que l'être brut du langage sautait hors des désignations significations, le code génétique et les composantes de chaînes génétiques décrochent d'avec le problème de l'organisation, avec le problème de l'organisme. C'est une biologie, encore une fois, moléculaire, mais c'est aussi, encore

721 Deleuze fa riferimento a un'opposizione che si evince dallo *Zarathustra*; cfr. *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 200: «On ne confondra pas dans la terminologie de Nietzsche "le dernier des hommes" et "l'homme qui veut périr". L'un est le dernier produit du devenir réactif, la dernière façon dont l'homme réactif se conserve, étant las de vouloir. L'autre est le produit d'une sélection, qui passe sans doute par les derniers hommes, mais qui ne s'y arrête pas. Zarathoustra chante l'homme de la destruction active: il veut être surmonté, il va au-delà de l'humain, déjà sur la route du surhomme, "franchissant le pont" père et ancêtre du surhumain. "J'aime celui qui vit pour connaître et qui veut connaître, afin qu'un jour vive le surhomme. *Aussi veut-il son propre déclin*". Zarathoustra veut dire: j'aime celui qui se sert du nihilisme comme de la *ratio cognoscendi* de la volonté de puissance, mais qui trouve dans la volonté de puissance une *ratio essendi* dans laquelle l'homme est surmonté, donc le nihilisme vaincu».

une fois, une toute autre évaluation de la forme de la vie, la vie se rassemble en un être brut. Un être brut de la vie qui sont fait par les chaînes du corps humain et qui, bien plus, aussi, ne peuvent pas être dit, de même qu'il ne s'agissait pas de constituants du langage du type phonèmes, c'est pas des constituants de la vie du type cellules ou même micro-cellules, c'est vraiment un dehors de la vie, c'est la vie qui découvre son dehors. Mais je dirais, je peux le comprendre scientifiquement si je suis biologiste, mais je peux le comprendre d'une autre manière. Et quel est le...? En quoi il y a bien un être brut de la vie? C'est que, notamment, tous les schémas d'évolution sont changés, ou sont en train de changer. Un des schémas profonds de l'évolution au XIXème siècle, c'est quoi? C'est essentiellement l'évolution qui va du moins différencié au plus différencié. Vous savez que la biologie moléculaire envisage les schémas d'évolution d'une tout autre nature, à savoir qui vont d'une ligne différenciée à une autre ligne non moins différenciée. Ou bien des schémas d'évolution qui vont d'une ligne plus différenciée à une ligne moins différenciée, c'est-à-dire des évolutions collatérales – ce qui est formidable, ce qui serait inintelligible pour le XIXème – des évolutions collatérales ou même des évolutions rétrogrades.
Qu'est-ce que ça veut dire, ça? Vous savez tout le courant des expériences actuellement dont *[inaudible]* à savoir les expériences où l'évolution trouve un agent privilégié, un destin singulier dans le virus, à savoir un virus qui peut emprunter un fragment du code dans des lignées ayant un tout autre code, par exemple un fragment de code de babouin va être emporté dans la chaîne génétique du code de chat, ce qui fait dire à Jacob, par exemple... Ça c'est le type d'évolution collatérale, par l'intermédiaire d'un virus qui n'est pas un traducteur[722] – c'est essentiel: le virus ne traduit pas un fragment de code dans un autre code, il fait bien mieux le virus, si c'était une traduction ce serait encore de la vieille biologie. Il fait une capture de code, d'un autre code, dans un code donné. Là, alors, on voit apparaître l'idée, la vague idée, d'une espèce d'être brut de la vie. Bon, c'est ce qui fait dire à Jacob, dans *La logique du vivant*, que c'est la manière moderne de reconstituer, je cite par cœur, les «amours abominables chères au Moyen Âge»[723], l'homme et le babouin, le lapin et... et... je sais pas, bon.

Mais l'exemple qui me paraît toujours le plus beau: la guêpe et l'orchidée[724]. *[inaudible]* ... Ces deux

722Cfr. Deleuze, Guattari, *Mille plateaux*, cit., pp. 16-17: «Plus généralement, il se peut que les schémas d'évolution soient amenés à abandonner le vieux modèle de l'arbre et de la descendance. Dans certaines conditions, un virus peut se connecter à des cellules germinales et se transmettre lui-même comme gène cellulaire d'une espèce complexe; bien plus, il pourrait fuir, passer dans les cellules d'une tout autre espèce, non sans emporter des "informations génétiques" venues du premier hôte [...]. Les schémas d'évolution ne se feraient plus seulement d'après des modèles de descendance arborescente, allant du moins différencié au plus différencié, mais suivant un rhizome opérant immédiatement dans l'hétérogène et sautant d'une ligne déjà différenciée à une autre. Là encore, *évolution aparallèle* du babouin et du chat, où l'un n'est évidemment pas le modèle de l'autre, ni l'autre la copie de l'un (un devenir-babouin dans le chat ne signifierait pas que le chat "fasse" le babouin). Nous faisons rhizome avec nos virus, ou plutôt nos virus nous font faire rhizome avec d'autres bêtes». Sul concetto di *évolution aparallèle*, cfr. Rémy Chauvin, in Max Aron, Robert Courrier, *Entretiens sur la sexualité*, Plon, Paris 1969, p. 205: «Evolution aparallèle de deux êtres qui n'ont absolument rien à voir l'un avec l'autre, et dont l'un – tout au mons l'Orchidée – ne semble pouvoir vivre sans l'autre, ou tout au moins se perpétuer».

723François Jacob, *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*, Gallimard, Paris 1970, p. 312: «Amours abominables chères à l'Antiquité et au Moyen Âge».

724Il caso della vespa e dell'orchidea ricorre più volte in *Mille plateaux*, ad es. p. 17: «L'orchidée se déterritorialise en formant une image, un calque de guêpe; mais la guêpe se reterritorialise sur cette image. La guêpe se déterritorialise pourtant, devenant elle-même une pièce dans l'appareil de reproduction de l'orchidée; mais elle reterritorialise l'orchidée, en en transportant le pollen. La guêpe et l'orchidée font rhizome, en tant qu'hétérogènes. On pourrait dire que l'orchidée imite la guêpe dont elle reproduit l'image de manière signifiante (mimesis, mimétisme, leurre, etc.). Mais ce n'est vrai qu'au niveau des strates – parallélisme entre deux strates telles qu'une organisation végétale sur l'une imite une organisation animale sur l'autre. En même temps il s'agit de tout autre chose: plus du tout imitation, mais capture de code, plus-value de code, augmentation de valence, véritable devenir, devenir-guêpe de l'orchidée, devenir orchidée de la guêpe, chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d'un des termes et la reterritorialisation de l'autre, les deux devenirs s'enchaînant et se relayant suivant une circulation d'intensités qui pousse la déterritorialisation toujours plus loin».

créatures n'ont rien à voir et comment l'une capture un fragment de code de l'autre, donc ça va du végétal à l'animal, de l'animal au végétal etc.: c'est là où je verrais une espèce d'équivalent d'un être brut de la vie avec, comme savoir correspondant, la biologie moléculaire et de même que, comme il faut, pour qu'elle se rassemble ainsi, que la vie décroche d'avec la biologie et saute dans un autre élément, parce qu'il faut qu'elle saute dans quelque chose qui fait la biologie moléculaire et je dirais la même chose pour le travail, pour aller très vite.

Un être du travail, un être brut du travail, nous savons tous aujourd'hui ce que c'est. On sait tous ce que c'est: ben oui, c'est les machines dites de troisième espèce. A l'âge classique, à l'âge de Dieu correspondaient quoi? Les machines simples – c'est facile là, j'ai honte, même, de ce que je dis – à l'âge classique, correspondaient les machines simples et les mécanismes d'horlogerie, c'était les outils de Dieu, c'était les machines de dieu. Dieu était prouvé par le mouvement d'horlogerie... J'exagère... vous corrigez de vous- mêmes.
Bien, l'âge humaniste a été l'âge de la finitude avec les machines énergétiques du type: la machine à vapeur. Les forces dans l'homme se replient sur les forces du dehors qui sont des forces de finitude. C'est le grand âge de la thermodynamique. Les machines de troisième espèce, qu'est-ce qu'elles veulent? Les machines cybernétiques et les machines informatiques. Si peu que vous sachiez et moi aussi ce que ces machines... Est-il exagéré de dire: oui, c'est la préfiguration d'un être brut du travail? C'est le vecteur dans lequel le travail se trouve confronté avec son propre dehors. Et ça implique un décrochage. Ça implique un décrochage par rapport à l'économie et par rapport au travail humain: exactement comme la biologie moléculaire implique un décrochage par rapport à la biologie, exactement comme la littérature moderne au sens de Foucault implique un décrochage par rapport à la linguistique.
Et, je vous disais, vous trouverez à nouveau le même schéma au niveau de ma triple racine. Vous trouverez: revanche de la littérature contre la linguistique, mais également revanche du code génétique contre les organismes, grande revanche des virus... Le surhomme et ses virus, c'est épatant ça! Il y a de bons virus. Le problème c'est de domestiquer les virus. Et puis: revanche du silicium sur le carbone. Revanche du silicium sur le carbone, oui, le travailleur humain est à base de carbone, comme son organisme. Les machines de troisième espèce...
Je vous disais: en effet c'est un problème, moi j'aime beaucoup ce problème, peut-être aussi qu'on aura le temps de revenir là-dessus, c'est un problème passionnant: pourquoi la vie est-elle passée par le carbone? Pourquoi pas autre chose? Pourquoi pas le silicium qui avait des propriétés merveilleuses? Bon, on nous dit, le silicium, ça pouvait pas marcher et tout ça, ça pouvait pas... Pourtant il y avait des avantages, une vie, une vie garantie sur silicium, une vie indexée sur le silicium c'était une merveille, mais c'était pas stable, bon, voilà ce qu'on nous dit. N'empêche que le silicium trouve sa stabilité au niveau des machines de troisième espèce. Bien: revanche du silicium sur le carbone, c'est peut-être la plus importante des revanches, c'est pour ça que je tiens tellement à ma triple racine.

Alors, quoi? Je dirais: le surhomme, c'est pas compliqué, c'est celui qui affronte cette triple racine nouvelle, c'est celui qui affronte cette triple nouvelle force. La forces des agrammaticaux, des agrammaticaux dans l'être rassemblé du langage, la force des chaînes génétiques dans l'être rassemblé de la vie, la force du silicium dans... la force rassemblée du truc, là, du travail. Et qu'est-ce que ça veut dire? J'ajoute que on finit, là, puisque tout ça, ça devient *[inaudible]*.
Ma seule question c'est: si vague que ce soit est-ce que ça autorise l'annonce d'une nouvelle forme? Oui. En effet les forces dans l'homme entrent en rapport avec de nouvelles forces. Les forces dans l'homme entrent en rapport avec de nouvelles forces. Ces forces ne sont plus celles ni de la finitude, ni de l'élévation à l'infini. Faute de mieux, je vous proposais d'appeler ça les forces du fini illimité. Les forces du fini illimité se définiraient ainsi ou se caractériseraient ainsi: une situation... chaque fois qu'il y a une situation de force où un nombre fini de composants donne un nombre illimité de

combinaisons. Ne pas croire que ça veut dire que tout dépend d'une combinatoire, c'est la combinatoire qui est un cas spécial de ça, de cette situation.

Et quelle serait l'opération fondamentale de cet affrontement des forces dans l'homme avec ces nouvelles forces, dont le silicium est un *[inaudible]*? Je vous le disais: eh bien ben servons-nous d'un mot, puisqu'on avait dépli et pli, ne résistons pas, appelons ça le surpli. Et le surpli, ce serait quoi? Ce serait un pli très spécial que l'âge du XIXème siècle ne pouvait pas prévoir, qui est exactement le pli sur le dehors. Le pli sur cette ligne du dehors dont on vient de parler, là, et de reparler aujourd'hui, et qu'on n'a pas encore vraiment attaqué. Et le surpli, je le verrais comment? Eh bien ce serait cette opération qu'on a vu la dernière fois sur le langage, lorsque, notamment, j'invoquais le terme même de Burroughs, dans ses méthodes de surpliages. Surpliages opérés sur le langage. C'est le problème fondamental des chaînes dans le code génétique qui est un problème *[inaudible]*. Comment se plissent-elles et comment se replissent-elles? Qu'est-ce qui fait qu'une chaîne se plisse à tel moment? Vous n'avez pas un livre de vulgarisation sur le code génétique... la formule dans ce domaine de la biologie moléculaire, le cas typique du surpli, de ce que j'appelle le surpli, c'est la double hélice. C'est la double hélice de Watson qui a été la base, qui a été une des bases de la biologie moléculaire. Mais déjà depuis Watson, et ça fait pas très longtemps que, depuis Watson, il y a eu hein... euh... ça s'est développé tout ça, tous ces problèmes de pliages, de surpliages de la chaîne, puisque tout dépend précisément de ces pliages.
Vous n'avez pas un livre de vulgarisation sur le code génétique... la formule dans ce domaine de la biologie moléculaire, le cas typique du surpli... de ce que j'appelle le surpli, c'est la double hélice. C'est la double hélice de Watson qui a été la base, qui a été une des bases de la biologie moléculaire. Mais déjà depuis Watson, et ça fait pas très longtemps que... depuis Watson, ça s'est développé tout ça, tous ces problèmes de pliages, de surpliages de la chaîne, puisque tout dépend précisément de ces pliages. Et puis les possibilités, précisément, que présente le silicium de plier ce qu'on appelle des mémoires et de surplier des mémoires sur un espace microscopique, je pourrais donc fonder – là je vais très vite, c'est juste une hypothèse – je pourrais fonder sur cette hypothèse de mécanisme d'un surpli, de surpli comme distinct à la fois du pli et du dépli, je pourrais fonder de beaucoup de manières. Je l'indique en passant tout de même, si on peut y revenir plus tard.
Bon, si vous m'accordez cela, ça définit un nouvel ensemble de forces, un nouveau complexe: forces dans l'homme – forces du dehors. C'est évident qu'en découle une autre forme, qui n'est plus ni dieu ni homme. Mais, encore une fois, il n'y a pas de quoi, il n'y a rien à regretter, hein. Il n'y a ni à se réjouir, vous savez, il n'y a pas tellement à se réjouir parce que c'est pas le silicium qui va faire notre bonheur. Il n'y a pas non plus rien à regretter, parce que comme je vous le disais la forme-Homme, hein... Quand les gens vous disent: il faut être sans cœur pour toucher à l'homme, il faut pas exagérer, la forme-Homme... On touche pas à l'homme d'abord, et puis la forme-Homme, bon, alors si on peut changer un peu la forme, c'est pas mal. Je veux dire: l'homme n'a pas très bien existé sous la forme-Homme. Non, ça n'a pas été très fort. Il n'a pas très bien existé non plus sous la forme-Dieu. Et je ne dis pas qu'il existera très bien sous la forme surhomme. Ces alliances

monstrueuses avec le silicium, ou bien ces alliances avec l'être du langage, c'est pas toujours la *[inaudible]*, ça passera aussi par la folie...

Bon, voilà. Mais qu'est-ce qu'on peut dire, là, sur cette forme-surhomme? Ben, je prends un texte, un des plus beaux textes qui soient, qui j'aurais pu le chercher chez Nietsche je le prends ailleurs, je vous le dirai vite, ça pourrait être le surhomme: «il est chargé de l'humanité», c'est-à-dire il est chargé des formes dans l'homme, c'est ça le surhomme, «il est chargé de l'humanité, des animaux mêmes». Je pense que certains d'entre vous ont déjà reconnu le texte... «Il est chargé de l'humanité, des animaux mêmes».
Je dirai: la version scientifique de «chargé des animaux mêmes», c'est le code génétique. Qu'un virus fasse des noces avec le babouin, avec le lapin et tout ça. Mais un virus contrôlé, hein. Si vous le contrôlez pas, il va. Bon, bien. Il est chargé des animaux mêmes. C'est bien simple: l'homme chargé des animaux mêmes, c'est ça le surhomme et ça veut pas dire Saint François d'Assise qui a une importance énorme dans l'histoire du christianisme, François d'Assise était peut-être déjà chargé des animaux mêmes, c'est pas par hasard qu'il passait pour l'idiot du village, qu'il était le *[inaudible]* du christianisme. Bon, est-ce que c'était pas la première, une des premières approximations du surhomme? «Il est chargé des animaux mêmes». Et puis on pourrait ajouter, alors on coupe le texte hein... je continue. «Si ce qu'il apporte de là-bas»... «Si ce qu'il apporte de là-bas a forme, il donne forme. Si c'est l'informe il donne de l'informe». Je retiens «si c'est de l'informe il donne de l'informe», et je dis: le surhomme c'est tout simple, c'est l'homme chargé des rochers eux-mêmes. C'est l'homme chargé des roches. Vous me direz: "chargé des roches", il y a longtemps que c'est fait, hein. Quels rochers on promène avec nous! Il faut croire que c'est d'une autre façon. Qu'est-ce que c'est que la roche? La roche c'est le domaine jusque-là du silicium. L'homme chargé de l'inorganique. Il est chargé des roches elles-mêmes. C'est ses épousailles avec le silicium. Il y a trop longtemps qu'on *[coupure]*. Chargé des quelque chose à faire avec le silicium.
Et puis, je continue le texte. «Trouver une langue». «Chargé de l'humanité et des animaux mêmes», premier thème. Deuxième thème: «donner forme si c'est de la forme qu'on rapporte», mais donner de l'informe si c'est de l'informe. Etre chargé des roches. Troisième thème: «trouver une langue», une langue que, ni le discours classique, ni la linguistique *[inaudible]* la littérature.
Bon, voilà: être chargé de l'être du langage, être chargé de l'être de la vie, être chargé de l'être du travail. Voilà ce que c'est le surhomme. Ce texte c'est *Lettre à Paul Demeny*, comme il y en a plusieurs, 15 mai 1871, édition La Pléiade page 275[725]. C'est un des textes sur *[inaudible]*.

Bon, alors... je dirais: à ce moment-là, oui, je peux juste conclure que le surhomme ne désigne rien d'autre que la troisième forme, la troisième forme qui surgit lorsque le composé des forces change. La forme-Dieu répondait à un certain composé de forces. La forme-Homme correspond à un certain composé de forces. La forme-surhomme correspond à un troisième composé de forces qui, encore une fois, *[inaudible]* suivant les civilisations, suivant les périodes. En tout cas je considère qu'on en a fini avec les rapports savoir-pouvoir. *[inaudible]*
Et il faudrait montrer pour que ce soit intéressant à partir du domaine qui, en apparence est le plus obscur, à savoir le domaine du droit[726]. Le domaine du droit lui-même que, car contrairement à ce

725Cfr. la lezione dell'11 marzo 1986, p. 397 nota 1.

726Questi temi sono analizzati da Foucault in particolare nel corso del 1976 *«Il faut défendre la societé»*, coevo alla pubblicazione di *La volonté de savoir*; cfr. la lezione del 14 gennaio: «La théorie de la souveraineté est liée à une forme de pouvoir qui s'exerce sur la terre et les produits de la terre, beaucoup plus que sur les corps et sur ce qu'ils font. [Cette théorie] concerne le déplacement et l'appropriation par le pouvoir, non pas du temps et du travail, mais des biens et de la richesse. [C'est elle] qui permet de transcrire en termes juridiques des obligations discontinues et chroniques de redevances, et non pas de coder une surveillance continue; c'est une théorie qui permet de fonder le pouvoir autour et à partir de l'existence physique du souverain et non pas des systèmes continus et permanents de surveillance. La théorie de la souveraineté est, si vous voulez, ce qui permet de fonder le pouvoir absolu dans la dépense absolue du pouvoir, et non pas de calculer le pouvoir avec le minimum de dépense et le maximum d'efficacité. Ce nouveau type de pouvoir, qui n'est donc plus du tout transcriptible dans les termes de la souveraineté,

qu'on nous dit dans les droits de l'homme, il y a longtemps que l'évolution du droit *[inaudible]*... Et, là aussi, alors, je retrouve la lettre de Foucault qui nous dit: si l'on essaie de résumer en un mot l'évolution du droit depuis la fin du XIXème jusqu'au XXème siécle, cette évolution en quelque sorte *[inaudible]* considérer que le sujet de droit n'était plus la personne dans l'homme, mais était le vivant dans l'homme[727]. Et l'on peut dire que, s'il y a quelque chose qui témoigne pour, euh... un évanouissement de la forme homme, c'est là où on croit pourtant que cette forme subsiste, à savoir c'est le droit lui-même. Ce qui a des droits dans l'homme, ce n'est plus la personne, c'est le vivant.
Qu'est-ce que ça veut dire «le vrai sujet de droit est devenu le vivant dans l'homme»? Libérer la vie dans l'homme, libérer le langage dans l'homme, libérer le travail dans l'homme. Libérer la vie dans l'homme, ben oui, pendant tout le XIXème siècle, encore une fois, la forme-Homme a été une manière d'emprisonner la vie. Quand je parle d'un vitalisme chez Foucault, je veux dire que, dès la fin de *La volonté de savoir*, apparaît un grand appel sur ce thème: comment libérer la vie dans l'homme? Le droit et la lutte politique ne se confondent pas, mais ont quelque chose en commun dans la mesure où le droit a de plus en plus tendance à prendre pour sujet non pas la personne humaine, mais la vie, le vivant[728]. Et que d'autre part, la lutte politique, se retournant contre le droit a de plus en plus pour objet: libérer la vie dans l'homme[729]. Ça me paraît des evidences et, à mon avis, Foucault y a été sensible dès *La volonté de savoir*. C'est ce dont on reparlera après... après des vacances si courtes. Voilà, reposez-vous bien.

---

c'est, je crois, l'une des grandes inventions de la société bourgeoise. Il a été l'un des instruments fondamentaux de la mise en place du capitalisme industriel et du type de société qui lui est corrélatif. Ce pouvoir non souverain, étranger donc à la forme de la souveraineté, c'est le pouvoir "disciplinaire". Pouvoir indescriptible, injustifiable dans les termes de la théorie de la souveraineté, radicalement hétérogène, et qui aurait dû normalement amener la disparition même de ce grand édifice juridique de la théorie de la souveraineté» (FDS, pp. 32-33).

727VS, pp. 187-188: «L'homme occidental apprend peu à peu ce que c'est que d'être une espèce vivante dans un monde vivant, d'avoir un corps, des conditions d'existence, des probabilités de vie, une santé individuelle et collective, des forces qu'on peut modifier et un espace où on peut les répartir de façon optimale. Pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique; le fait de vivre n'est plus ce soubas sement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. Celui-ci n'aura plus affaire seulement à des sujets de droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants, et la prise qu'il pourra exercer sur eux devra se placer au niveau de la vie elle-même; c'est la prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps. [...] Il faudrait parler de "bio-politique" pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine».

728In questo passaggio Foucault argomenta lo sbilanciamento del rapporto fra legge e norma a favore di quest'ultima, nella direzione di una *societé des normes*: «Une autre conséquence de ce développement du bio-pouvoir, c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du sys tème juridique de la loi. [...] Un pouvoir qui a pour tâche de prendre la vie en charge aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs. Il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté, mais de distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité. [...] Je ne veux pas dire que la loi s'efface ou que les institutions de justice tendent à disparaître; mais que la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et que l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.) dont les fonctions sont surtout régulatrices. Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie» (Ibidem, pp. 189-190).

729Ibidem, pp. 190-191: «Et contre ce pouvoir encore nouveau au XIXe siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. [...] C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le "droit" à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins, le "droit", par-delà toutes les oppressions ou "aliénations", à retrouver ce qu'on est et tout ce qu'on peut être, ce "droit" si incompréhensible pour le système juridique classique, a été la réplique politique à toutes ces procédures nouvelles de pouvoir qui, elles non plus, ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté».

Capitolo 18. Cours du 08/04/1986[730]

Ce que nous avions essayé de débrouiller c'était, encore une fois, sur une très courte période – une fois dit que Foucault ne considère que de courtes périodes historiques – sur une très courte période, la succession de trois formes. La forme-Dieu correspondant à l'âge classique, la forme-Homme correspondant fin XVIII-XIXème, et une forme que, par commodité et en raison des allusions de Foucault, nous nommions, en référence à Nietzsche, la forme-surhomme ou la forme d'un avenir prochain. Et vous vous rappelez tout notre thème, c'est que, pour une fois, cette histoire du surhomme, c'est pas du tout ni aussi grotesque, ni aussi compliqué qu'on le présente, que ça veut dire quelque chose de très très précis. A savoir que, de toute manière, les formes Dieu, l'homme, le surhomme etc. sont l'expression de rapports de forces déterminables. Quand les forces... si bien que notre titre général aurait pu être: quand les forces dans l'homme entrent en rapport...
Trois petit points... Trois petits points parce que les trois petits points vont avoir une variable. Quand les forces de l'homme, dans l'homme entrent en rapport avec des forces venues du dehors, suivant la nature des forces du dehors, le composé des forces sera la forme-Dieu. Le composé des forces étant toujours une forme. Le composé des forces sera, dans un cas, la forme-Dieu, dans un autre cas la forme-Homme, dans un autre cas ce qu'on peut appeler la forme-surhomme. Et la dernière fois on avait beaucoup... on avait essayé de préciser cette forme-surhomme comme forme de l'avenir et l'on était arrivé à l'idée que la forme-surhomme découlait d'un rapport de forces qui était lequel? Lorsque les forces dans l'homme – vous voyez, c'est pas un monstre le surhomme – lorsque les forces dans l'homme libèrent dans l'homme même un être de la vie, un être du langage, un être du travail. Donc je ne reviens pas là-dessus, on avait essayé de dire en quoi un être du travail... d'une certaine manière c'était le silicium..., un être du langage, d'une certaine manière c'était ce que nous appelons "littérature" au sens moderne du mot "littérature"... un être de la vie, c'était, d'une certaine manière ce qu'on appelait le code génétique avec une toute nouvelle conception de la biologie et de la vie elle-même. Bon. Alors, ça, on se l'accorde à moins qu'il y ait lieu de revenir sur des points, c'est vous qui me dites, je veux bien... je suis tout prêt... euh... il n'y a pas lieu de revenir....

Je signale que la lettre de... j'avais fait allusion très rapidement à un texte de Rimbaud, un grand texte de Rimbaud qui, d'une certaine manière, coïncide fort avec les grands textes de Nietzsche à cet égard, lorsque Rimbaud esquisse l'homme de l'avenir, dans la grand lettre à Demeny, dite et ordinairement appelée *La lettre du Voyant* – c'est un beau mot, "voyant"... *La lettre du Voyant* nous dit quoi? Il y a un paragraphe, vous le trouverez, par exemple dans n'importe quelle édition des lettres de Rimbaud, il y a un paragraphe qui m'intéresse particulièrement puisque le paragraphe de Rimbaud développe trois idées, trois points. Il nous dit que cet homme de l'avenir c'est l'homme, exactement comme je dis... que ce soit même pour le surhomme, il s'agit des forces dans l'homme et à quelle puissance les forces dans l'homme peuvent-elles être élevées? Comprenez, ça veut dire: la forme homme n'épuise pas les forces dans l'homme. La forme homme correspond uniquement à un certain degré de puissance des forces dans l'homme. Si, pour des raisons quelconques, les forces dans l'homme atteignent un autre degré de puissance, vous aurez une autre forme que la forme-Homme. C'est pas compliqué tout ça, ça me paraît très très simple, très clair, cette histoire de surhomme. Euh, c'est pas du tout, c'est violemment poétique, mais c'est également un concept très rigoureux, très précis, tout ça ça va ensemble. Je dis, dans *La lettre du Voyant*, le paragraphe auquel je pense, vous le trouverez facilement, est vraiment construit sur trois points, l'homme de l'avenir est présenté comme, je vous le disais, là c'est l'expression même de Rimbaud, «chargé des animaux

730Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=475
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=476
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=477
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=478

mêmes»[731]. Il est chargé des animaux mêmes. Ça, c'est le premier point. Je dirais: c'est l'homme en tant qu'il libère en lui un être de la vie.

Deuxième point: il est chargé de l'informe, dit Rimbaud, c'est-à-dire il est chargé de l'inorganique, c'est ce que j'appelais, pour commodité, la revanche du silicium sur le carbone. Il est chargé des rochers mêmes. Le rocher, c'est là où règne le silicium, c'est le règne de l'inorganique. Et voilà, je vous disais que, dans des conditions que ni Rimbaud, ni Nietzsche ne pouvaient prévoir, c'est vrai que tout ce qu'on nous raconte aujourd'hui sur les machines de troisième espèce, admirez que ce soit la revanche du silicium par rapport au carbone organique. Et moi ça m'intéresse beaucoup, si bien que, une année ou une autre, même cette année, peut-être, il faudrait qu'on fasse une séance sur les rapports silicium-carbone, car je vous rappelle que, en effet, il y a très longtemps que les biologistes les plus intéressants, ou les cosmobiologistes, posent la question: mais pourquoi la vie est-elle passée par le carbone? Pourquoi pas autre chose? C'est un problème passionnant pour la chimie ça. Vous feriez de la chimie, c'est ça qui vous intéresserait peut-être, et pourquoi le carbone? Euh, c'est là ou, si vous voulez, la philosophie rejoint la science. La question-pourquoi, quand on dit qu'il n'y a pas de pourquoi, c'est pas vrai. Et pourquoi? Pourquoi? Ben, c'est un problème de la raison suffisante. Pourquoi la vie est-elle passée par le carbone plutôt que par autre chose, ça ne pouvait pas marcher autrement, ça met en jeu toutes sortes de questions, la contingence de la vie... Pourquoi ce matériau-là?
Et on peut toujours, mais vous savez c'est compliqué, si on nous dit, par exemple, on nous dit: le silicium, les chaînes de silicium, elles auraient pas été stable. C'est aller y voir, ça dépend dans quelles conditions, qu'est-ce qui définit la stabilité d'une chaîne? Bon, mais aujourd'hui c'est formidable parce que... vous voyez comment on pourrait poser le problème des rapports vie-machines... Notamment au niveau des machines modernes, c'est que ce qu'on appelle les puces, qui sont l'élément fondamental des machines de troisième espèce, eh ben les puces c'est du silicium. Les machines de troisième espèce, elles représentent une véritable revanche du silicium sur le carbone. Là c'est le silicium qui présente des avantages incontestables. On pourrait concevoir des machines de troisième espèce sur le carbone. Bien plus, bien plus: on nous l'annonce déjà, car les ordinateurs futurs, les machines de l'avenir à venir, elles reviendront au carbone. On nous dit bien que les vrais robots ce seront des robots organiques. Il va y avoir... c'est comme un détour, vous avez... ce serait très beau comme figure, là, nous sommes en pleine, en pleine prophétie. Vous voyez? Vous avez les machines de troisième espèce, les machines modernes qui représentent... fondées sur le silicium, elles représentent la grande revanche du silicium. Il y a une guerre des éléments chimiques, hein. Le carbone a tout étouffé au niveau d'une chimie organique. Tout est passé par le carbone, mais les autres éléments protestent. Protestation des autres éléments. Il y a le vagissement des autres éléments, là, dans la nuit du monde et puis... Revanche, revanche du silicium, par l'intermédiaire de notre technologie. Le robot, bon, la machine à feed-back, l'ordinateur, tout ça, c'est la revanche du silicium. Et puis, on nous annonce que les vrais robots de l'avenir, ce sera un retour au carbone, ce sera des robots organisés. Bon, bien. Et tout ça pour dire: c'est le règne de l'informe, c'est la promotion de l'informe, c'est l'homme qui libère les forces de l'informe, les forces du silicium. Ben, le surhomme, c'est aussi compliqué que ça *[inaudible]* et ne me dites pas que, là, je réduis ça à du scientisme, l'histoire du surhomme... Non! Parce que le rapport avec le silicium, il s'incarne dans certaines technologies, mais il déborde beaucoup la technologie. Les histoires de l'utilisation du silicium etc., ça déborde infiniment la science puisque ça animera des formes d'art, ça animera tout ce que vous voulez, ça met en jeu l'ensemble d'une condition humaine, ou post-humaine, suprahumaine ou surhumaine... tout ce que vous voulez. Donc ça m'intéresse beaucoup qu'après avoir dit «l'homme chargé des animaux même», Rimbaud ajoute «l'homme chargé de l'informe», et

731«Donc le poète est vraiment voleur de feu. Il est chargé de l'humanité, des animaux même; il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions; si ce qu'il rapporte de là-bas a forme, il donne forme si c'est informe, il donne de l'informe. Trouver une langue».

je crois qu'il faut traduire «informe» à la lettre, inorganique: le rocher[732].

Et il ajoute, enfin: «chargé de la langue». Il dit: un nouveau langage universel. Pourquoi il dit «un nouveau langage universel»? Parce que c'est pas un retour au langage universel du XVIIème siècle. Un nouveau langage universel qui serait quoi? Il précise: «l'âme sur l'âme»[733]. "L'âme sur l'âme" c'est curieux parce que c'est une expression tellement, tellement voisine de celle que Artaud emploiera, un langage qui va de l'âme à l'âme, et dont on a vu – je reviens pas là-dessus – d'une certaine manière, qu'il pourrait définir la littérature moderne. Bien.
Et pour grouper les trois notions chargé des animaux mêmes, chargé de l'inform et chargé de la nouvelle langue, Rimbaud a une expression admirable: «la pensé accrochant la pensée et tirant», ce serait la formule d'une espèce de croc de la pensée. C'est beau «la pensée accrochant la pensée et tirant», le crocheteur de la pensée. Hein. Le surhomme comme crocheteur de la pensée a trois bras: l'informe ou l'être du travail, la littérature ou l'être du langage, les animaux mêmes ou l'être de la vie. Reportez-vous à la lettre de Rimbaud. Alors on en était là. Pas de question? Tout est limpide? Tout va bien? Bon. Alors continuons.

Je me dis: on a été comme trop loin, en effet, vous comprenez. Alors il faut revenir à des choses plus modestes, hein, avant d'en finir avec tout ça. Et je voudrais dire: eh ben, soyons plus modestes, on se rabat sur un domaine moins lyrique, moins... on va se rabattre parce qu'il me semble que ça existe chez Foucault aussi et qu'on va trouver, décalée, une analyse semblable au niveau de ce qu'on pourrait appeler "trois formations juridiques". Et c'est ça qui m'intéresse aujourd'hui. Trois formations juridiques où, peut-être, on pourrait découvrir la succession des trois formes sous un autre aspect: forme-Dieu, forme-Homme, forme d'un quelque chose à venir. Ce serait comme trois états du droit. Alors, c'est là-dessus, c'est ça qui... Oui?
Question dans l'assistance: *[inaudible]*
Deleuze: La première question, je comprends. Pour moi... euh. La seconde question, elle est pas très claire pour moi. Euh. Redis la seconde question...
Etudiant: *[inaudible]*
Deleuze: Mmh, non. Non, mais c'est intéressant. Oui, ça peut se dire, ça peut se dire comme ça. Bon, alors la première question, c'était? Ça c'était la seconde question, et la première question, c'était?
Etudiant: *[inaudible]*
Deleuze: Tu dis, à juste titre: toute époque, quelle qu'elle soit, a un certain concept d'homme. Oui, c'est sûr, en revanche, ça ne veut pas dire que l'on pense en rapportant l'ensemble des concepts à la forme-Homme. On distinguera donc le concept et la forme en disant, je suppose: des concepts, vous en avez toujours, à chaque époque, vous avez par exemple un concept d'homme, un concept d'animal, etc., mais la forme c'est ce à quoi l'ensemble des concepts se rapportent comme à leur condition pour être pensés. D'accord? Donc à chaque époque, il y a un concept d'homme, par exemple chez les grecs, vous trouvez plusieurs, même, concepts d'homme, par exemple l'homme animal raisonnable, l'homme animal politique etc. Je remarque que – je vais très vite – le XVIIème siècle, l'âge classique, rompt avec ce type de concept d'homme, il prétend y substituer un autre type de concepts. Par exemple Descartes se refuse explicitement à définir l'homme comme animal raisonnable. C'est d'ailleurs ce qui est très intéressant chez Descartes, il dit: ça ne veut rien dire un

732Deleuze sembra fare un implicito riferimento a un passo del *Lenz* di Büchner, citato in traduzione francese nell'*Anti-Oedipe*, pp. 7-8: «Il pensait que ce devait être un sentiment d'une infinie béatitude que d'être touché par la vie profonde de toute forme, d'avoir une âme pour les pierres, les métaux, l'eau et les plantes, d'accueillir en soi tous les objets de la nature, rêveusement, comme les fleurs absorbent l'air avec la croissance et la décroissance de la lune».

733«Cette langue sera de l'âme pour l'âme, résumant tout, parfums, sons, couleurs, de la pensée accrochant la pensée et tirant. Le poète définirait la quantité d'inconnu s'éveillant en son temps dans l'âme universelle: il donnerait plus – que la formule de sa pensée, que la notation de sa marche au Progrès! Enormité devenant norme, absorbée par tous, il serait vraiment un multiplicateur de progrès!».

animal raisonnable parce qu'il faudrait déjà savoir ce que veut dire animal et ce que veut dire raisonnable. Donc, pas moyen, c'est se donner trop de présuppositions, il faut définir l'homme autrement. Alors, ça, qu'il y ait des concepts d'homme qui changent, pas de problème. Bien.
Mais, je dis: à l'âge classique, le concept d'homme, quel qu'il soit se rapporte à une forme qui, nécessairement, ne peut pas être la forme-Homme, c'est-à-dire la forme qui permet de penser les concepts ne peut pas être la forme-Homme: la forme qui permet de penser les concepts, c'est la forme-Dieu. Mais c'est pas simplement..., si tu veux, ce que tu ajoutes est trop abstrait. Toi tu dis, c'est vrai, c'est la forme-Dieu qui permet de penser les concepts à l'âge classique, parce que la connaissance a pour modèle les choses telles qu'elles sont connues par Dieu. C'est pas faux. C'est pas faux, mais c'est abstrait. Ça ne rend pas compte de ce qu'il y a de vivant dans une pensée ou dans un cercle. Je crois qu'on pourrait assigner en fait une raison plus profonde dont la tienne ne ferait que découler. Cette raison plus profonde c'est celle-ci: c'est même pas que l'âge classique pense à partir de l'infini. Car, penser à partir de l'infini, on pourrait dire que la théologie du moyen-âge l'a déjà fait. Ce qui fait vraiment quelque chose de nouveau à l'âge classique, là je crois que ce qui fait que les classiques sont incomparables, c'est qu'ils se lancent dans une tentative qui, réellement, leur appartient. C'est pas tant penser l'infini ou à partir de l'infini, c'est ce qui est assez différent, distinguer ... parce qu'encore une fois penser l'infini à partir de l'infini... vous pouvez le dire, mais c'est déjà du... c'est déjà Saint Thomas, euh... ou c'est déjà beaucoup de courants du Moyen-âge.

Ce qui me paraît incomparable..., là je parle un peu pour mon compte, parce que c'est pas l'aspect qui intéresse Foucault. Mais je me dis: raison de plus, ça lui donne raison de toute façon, c'est une tentative très très bizarre ça, c'est que le XVIIème siècle ne cesse pas de distinguer des ordres d'infini, c'est ça qui est *[inaudible]*. Et pensez que c'était très original, à première vue, quand on a dit l'infini, on a dit l'infini, voilà, c'est pas facile mais... qu'il y ait des ordres d'infinité distincts et comment se débrouiller dans des ordres d'infini. Je dirais que pour un homme classique, tout est infini, mais tout n'est pas infini au même sens et de la même façon. C'est une besogne un peu folle, mettre de l'ordre dans l'infini. C'est pour ça que je vous disais, pour moi, les grands textes XVIIème siècle, ceux qui sont signés XVIIème siècle – et c'est par là qu'ils restent éternellement modernes – c'est ceux qui essaient de distinguer des ordres d'infini: ah, ne confondez pas cet infini-ci et cet infini-là. Et ils mobilisent tout, ils mobilisent la théologie, les mathématiques, la physique, tout, tout, les sciences, les arts, pour introduire un ordre dans les infinis. Distinguer des ordres d'infini. Et toute l'angoisse du XVIIème siècle, c'est, c'est pas simplement la peur de se perdre dans l'infini. L'angoisse du XVIIème siècle, c'est la peur d'être submergés par des infinis dans lesquels on pourrait pas mettre d'ordre. Alors, bon.
Du coup. Voyez bien que la situation de l'homme, au XVIIème siècle, c'est, je vous le disais, l'homme a perdu tout centre et on le voit très bien chez Pascal. Si, chez Pascal ça apparaît particulièrement, c'est en vertu du génie pascalien, mais chez tous c'est ça. On n'a plus de centre. Tout le début de Descartes, tout le début des *Méditations* de Descartes c'est: mais où est-ce que je vais trouver un centre? Alors, ils vont pouvoir le trouver que dans la mesure où ils ordonnent des infinis. S'il y a un ordre dans les infinis, un infini premier, un infini second, un infini troisième etc., peut-être qu'on va pouvoir s'y reconnaître et reconnaître l'homme, dans tous ces infinis. Si bien que l'homme sera pensé, mais il sera pensé évidemment dans son rapport avec les infinis, c'est-à-dire en rapport avec la forme-Dieu, puisque tous les ordres d'infini doivent bien découler de la forme-Dieu. Tous les ordres d'infini découlent diversement de la forme-Dieu. Par exemple, l'infini du monde, c'est évident que l'infini du monde, il n'existerait pas, il ne serait si le monde n'avait pas été créé par Dieu. C'est donc un infini défait. Tandis que l'infinité de Dieu lui-même, c'est un infini par soi. Dieu est infini par soi, tandis que le monde est infini par sa cause (qui est Dieu), c'est pas le même infini, c'est déjà deux ordres d'infini. Alors quelle est la situation de l'homme? L'homme, il est dans le monde, il participe à l'infini du monde, mais il est à l'image de Dieu. Il va falloir trouver la place de

l'homme dans ces ordres d'infini. Et penser l'homme ce sera: assigner la ou les places qu'il a en fonction de la forme-Dieu.
Si bien que, ce qui est pensé, c'est, en effet, la forme-Dieu. Il n'y a pas de forme-Homme. Il n'y a pas de forme-Homme, pourquoi? Pour la simple raison que la forme-Homme, c'est uniquement la limitation à certains égards de la forme-Dieu. Il faut simplement dire... pour avoir la forme-Homme, il suffit de dire: quels aspects de Dieu se trouvent limités pour constituer la forme-Homme. La réponse de Descartes est célèbre: les forces dans l'homme, c'est l'entendement et la volonté. Et la réponse étonnante de Descartes c'est: la volonté dans l'homme est infinie, autant qu'en Dieu. Donc, au niveau de la volonté, il n'y a pas de différence[734]. La volonté ne supporte pas la finitude, très bizarrement, chez Descartes. Peu importe pourquoi, mais... En revanche l'homme n'a qu'un entendement fini. Dieu a un entendement infini. En d'autres termes l'homme se définira par l'entendement fini, l'entendement fini étant une simple limitation de l'entendement infini. Dès lors, ce qui est pensé, c'est la forme-Dieu, l'entendement infini. Alors au niveau de l'entendement infini, t'as raison: c'est là qu'apparaît le problème «connaître les choses telles qu'elles sont»[735]. Voilà pour la

734Si tratta dell'argomento conclusivo della quarta meditazione; cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia - Méditations métaphysiques*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, Vrin, Paris 1978, Meditatio IV: «Ex his autem percipio nec vim volendi, quam a Deo habeo, per se spectatam causam esse errorum meorum; est enim amplissima, atque in suo genere perfecta; neque etiam vim intelligendi, nam quidquid intelligo, cum a Deo habeam ut intelligam, procul dubio recte intelligo, nec in eo fieri potest ut fallar. Unde ergo nascuntur mei errores? nempe ex hoc uno quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco. [...] Privatio, inquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate quam a Deo accepi, nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet. Neque enim habeo causam ullam conquerendi, quod Deus mihi non majorem vim intelligendi, sive non majus lumen naturale dederit quam dedit, quia est de ratione intellectus finiti ut multa non intelligat, et de ratione intellectus creati ut sit finitus [De tout ceci je reconnois que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son genre; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir, car ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe. D'où est-ce donc que naissent mes erreur? C'est à savoir de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le faux pour le vrai, et le mal pour le bien: ce qui fait que je me trompe et que je pèche. [...] La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi, mais elle ne se trouve pas dans la faculté que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération, en tant qu'elle dépend de lui. Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus ample, ou une lumière naturelle plus parfaite que celle qu'il m'a donnée, puisqu'il est de la nature d'un entendement fini de ne pas entendre plusieurs choses, et de la nature d'un entendement créé d'être fini...]» (pp. 58-60).

735Foucault tratta di questo importantissimo momento in due lezioni del corso del 1982 su *L'herméneutique du sujet*. Nella prima lezione del 6 gennaio, afferma che «l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement. Il me semble que c'est là où ce que j'ai appelé le "moment cartésien" prend sa place et son sens, sans vouloir dire du tout que c'est de Descartes qu'il s'agit, qu'il en a été exactement l'inventeur, qu'il a été le premier à faire cela. Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. C'est-à-dire: à partir du moment où, sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que la vérité s'obtient sans condition. Mais ces conditions sont de deux ordres maintenant, et aucun de ces deux ordres ne relève de la spiritualité. Il y a d'une part les conditions internes de l'acte de connaissance et des règles qu'il doit suivre pour avoir accès à la vérité: conditions formelles, conditions objectives, règles formelles de la méthode, structure de l'objet à connaître. Mais c'est, de toute façon, de l'intérieur de la connaissance que sont définies les conditions d'accès du sujet à la vérité» (HS, p. 19). Nella lezione del 3 febbraio, rispondendo a una domanda, Foucault sviluppa il ragionamento definendo il soggetto cartesiano come *sujet capable de vérité*: «Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet. Alors il me semble qu'on a ça chez Descartes d'une façon très claire, avec, si vous voulez, chez Kant le tour de spire supplémentaire qui consiste à dire: ce que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître»

première question, il me semble.

La seconde question, qu'est-ce qui se passe? Au niveau, là, de la découverte de la finitude qui va être la condition de constitution d'une forme-Homme. Vous voyez: la forme-Homme, ça s'enchaîne très bien. Elle surgit quand? À partir du moment où le fini n'est plus appréhendé comme une simple limitation de l'infini, mais saisi comme une force positive en elle-même, ou une force d'opposition. Or, pour le XVIIème siècle, c'est vrai que le fini est limitation et non pas opposition. Le fini est une limitation de l'infini, il ne s'oppose pas à l'infini. Pour que la forme-Homme surgisse et destitue la forme-Dieu, il faut que la finitude soit saisie comme force positive, comme force positive irréductible à une simple limitation. Au niveau...
Prenons une discussion logique. Le principe d'identité *A est A*. C'est un vieux principe, c'est un très vieux principe, le principe d'identité, mais il est très intéressant. Et puis, bon, il est déjà bien connu des grecs, bon... Alors, on saute, on n'a pas le temps d'examiner chaque formation historique. Il faudrait demander: dans la formation des grecs, qu'est-ce que c'est le principe d'identité? Je saute aux classiques, à la formation classique XVIIème. Evidemment ils ont une manière très originale de se servir du principe d'identité. Euh... Je crois d'une certaine manière qu'ils font porter le principe d'identité jusque sur l'infini, jusque dans l'infini, ce qui est complètement étranger aux grecs, alors ça... Faire porter le principe d'identité jusque sur l'infini, c'est-à-dire constituer précisément une identité de Dieu. Porter l'identité dans l'infini... c'est une idée tellement bizarre! Vous en trouvez l'expression la plus pure chez Leibniz. C'est un coup de force étonnant. Porter *A est A* dans l'infini, ça fait rêver, c'est une belle entreprise, ça, une grande et belle entreprise. Bien.
Question: Ils en font une garantie de...
Deleuze: De l'infini? Oui... ou l'inverse...
Etudiant: Ils ont besoin d'une garantie parce que ça ne tient pas...
Deleuze: Ouais, ouais, ils ont besoin d'une espèce de fondement qu'ils ne vont trouver que dans l'infini pour le principe d'identité même. Ce qui va permettre une philosophie étonnante, encore une fois, qui est la philosophie de Leibniz... Bon, mais enfin peu importe, hein.
Qu'est-ce que fait le XIXème siècle ou qu'est-ce qui apparaît à partir de Kant? Un déportement complet du principe d'identité, qui s'exprime comment? Récusation de la formule même du principe d'identité... ça a l'air de rien, hein, tout ça, mais c'est tellement important! Toutes les formes de pensée passent... Formule du principe d'identité, c'était, si vous voulez, *A est A*: eh ben, à partir d'un certain âge, on ne peut plus dire *A est A*. Et pourquoi qu'on peut plus dire *A est A*? Il y a mille manières de plus pouvoir dire *A est A*. Vous savez, c'est compliqué tout ça. Parce que, voilà, voilà les hommes. Le Dieu est mort et les hommes arrivent et, quand les hommes arrivent, ils disent, ils se disent entre eux: nous ne pouvons plus dire *A est A*. Et pourquoi les hommes ne peuvent plus dire *A est A*? Suivez-moi bien. Les hommes ne peuvent plus dire *A est A*, parce qu'ils ne peuvent pas savoir s'il y a A. Qui pouvait leur dire qu'il y a A? Dieu. Si Dieu est mort, si la forme-Dieu s'est écroulée, A s'est écroulé. *A est A*, s'il y a A. Voilà que le principe d'identité reçoit un petit complément qui va le ruiner, qui va ruiner sa formulation. *A est A*? Oui bien sûr: à condition qu'il y ait A. Ce qui ne veut même pas dire: si A existe, mais s'il y a quelque chose à penser, si un concept

(HS, p. 183). L'interpretazione di Descartes all'interno di una *connaissance de soi* è chiarita in *À propos de la généalogie de l'éthique*, che Deleuze conosce molto bene: «Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Mais il faut remarquer que cela n'a été possible pour Descartes lui-même qu'au prix d'une démarche qui a été celle des Méditations, au cours de laquelle il a constitué un rapport de soi à soi le qualifiant comme pouvant être sujet de connaissance vraie sous la forme de l'évidence (sous réserve qu'il excluait la possibilité d'être fou). Un accès à la vérité sans condition "ascétique", sans un certain travail de soi sur soi, est une idée qui était plus ou moins exclue par les cultures précédentes. Avec Descartes, l'évidence immédiate est suffisante. Après Descartes, on a un sujet de connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance. On a beaucoup discuté au siècle des Lumières pour savoir si ces deux sujets étaient différents ou non. La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il était universel, pouvait être un sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique précisément ce rapport à soi que Kant propose dans la *Critique de la raison pratique*» (DEII n. 344, pp. 1449-1450).

existe. Qu'est-ce qui me prouve qu'un concept existe? Oui. S'il y a A, alors *A est A*. Ah bon? En effet ils ont recueilli le principe d'identité du moment où ce principe dépendait de la forme-Dieu.
Donc, si la forme-Dieu vacille, le principe d'identité devient hypothétique. S'il y a A, alors *A est A*. Bon. Le principe d'identité a perdu sa valeur... comme on dirait en philosophie, mais, là, c'est une terminologie indispensable, ce qu'on appelle en logique ou en philosophie... Le principe d'identité a perdu sa valeur apodictique, c'est-à-dire de nécessité logique. Il n'a plus qu'une valeur hypothétique. S'il y a A, alors *A est A*. D'où nécessité que le principe d'identité soit accroché à un autre principe catégorique, un autre principe apodictique, principe apodictique qui ne peut plus être fourni par la forme-Dieu. Encore une fois c'est très juste, là, ce que tu viens de dire: c'était Dieu le garant des identités, c'était Dieu le garant des identités. Maintenant il n'y a plus de garant. Où trouver un garant? Ce sera un autre garant.
Ben, il est connu le tout autre garant. A partir de Kant, qu'est-ce que c'est? Le garant du principe d'identité *A est A*, c'est: "moi égale moi". C'est le *Je pense*. Moi égale moi: toute identité trouve son garant dans l'identité de la conscience de soi. C'est parce que, moi, je pense que A égale A, s'il y a moi. Mais "moi, Je pense" n'est pas soumis à une hypothèse. "Moi, je pense" est le nouveau principe apodictique. Et si A égale A c'est parce que le *Je pense* accompagne tout concept. "Moi égale moi" accompagne tout A. C'est ce que Kant dira: le *Je pense* accompagne toutes mes représentations[736]. Le *Je pense* accompagne chacune de mes représentations, en d'autres termes tout A renvoie à "moi égale moi". Vous me direz: mais "moi égale moi", mais quel intérêt tout ça? "Moi égale moi" c'est la position du moi fini. C'est l'identité du moi fini qui garantit maintenant l'identité du principe d'identité. C'est ça la finitude constituante et c'est ça la forme-Homme[737]. C'est ça la forme-Homme, c'est l'identité du moi fini.
Et les post-kantiens le diront explicitement: si *A est A* – par exemple c'est des formules que vous trouvez chez Fichte euh... explicitement – si *A est A*, c'est que moi égale moi[738]. Vous voyez: moi n'est pas un A parmi les autres. Moi égale moi, c'est la position de la conscience finie qui va garantir l'identité de tout ce qui est pensé. La forme-Homme remplace la forme-Dieu.
Alors, dans cette histoire de la finitude constituante, encore une fois, qui commence avec Kant, Heidegger n'est qu'une fin de parcours[739], hein. Ça traverse tous les... C'est la synthèse du moi fini.

736Cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2010, I, p. II, l. I, par. 16: «L'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe» (p. 110).

737Deleuze riprende il tema della *finitude constituante* a partire da J. Vuillemin (vedi lezione 14, nota 23); cfr. Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit.: «La Révolution copernicienne prétend, dans l'acte transcendental, décrire le passage immanent du sujet à l'objet, comme le montre l'affirmation de la possibilité de l'expérience en tant que principe de la déduction des catégories; l'objectivation, qui s'exprime ici dans les jugements synthétiques *a priori* proprement dits (à titre de conaissance *a priori*), a donc lieu à l'intérieur de la subjectivité copernicienne. Dans cette perspective, la chose en soi signifie seulement la totalité idéale des déterminations que dessine le mouvement spontane de la connaissance: elle est idée régulatrice». Ma al tempo stesso, aggiunge Vuillemin, «la définition de la sensation comme affection par la chose en soi renvoie le rapport concret de la détermination épistémologique à une chose en soi entendue tout différemment, comme la source réelle encore qu'inconnaissable de la réalité» (p. 10).

738Ibidem, p. 62: «Le Je est sujet absolu: tel est le sens de la réflexion originaire dans l aproposition: *Je suis Je*. Il n'est point d'être antérieur à la réflexion originaire, de réflechi qui y puisse apparaître comme objet possible à un réflexif-sujet, mais la spontanéité absolue confère enfin un sens à cette *causa sui* qui le dogmatisme cherchait en vain dans un être. *"Ce dont l'être (l'essence) consiste uniquement à se poser soi-même comme étant* est le Je, comme sujet absolu. Comme il se *pose*, il *est*; et comme il *est*, il se *pose*; et le Je est par conséquent par le Je absolument et nécessairement. Ce qui n'est pas pour soi-même n'est pas un Je [Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*]". Le jugement hypothétique fait place dans la réflexion originaire au jugement thétique où l'être s'identifie à une pure thèse absolue».

739Ibidem, cap. VIII, par. 23: "Le déplacement des concepts dans l'interprétation existentialiste", pp. 283-296. Ma cfr. il giudizio su Kant e i post-kantiani – fra i quali è Heidegger – in *Sur quatre formule poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*, in *Critique et clinique*, cit.: «C'est l'aspect shakespearian de Kant, qui commence comme Hamlet et finit en roi Lear, dont le post-kantiens seraient les filles» (p. 49).

Si vous voulez, pour résumer, la synthèse du moi fini remplace l'analyse du Dieu infini. Ce sera le grand renversement kantien, le passage de la forme-Dieu à la forme-Homme. Mais j'attire votre attention là-dessus, si vous voulez, il y a toujours... les deux sont légitimes... Quand vous essayez de caractériser quelque chose, il faut que vous mainteniez les deux. La formule abstraite, par exemple vous voulez définir abstraitement la théorie de la connaissance au XVIIème siècle, mais ça ne suffit pas, il faut que vous arriviez à trouver le problème, le problème vécu, le problème qui, bien que problème tout intellectuel, affecte *[inaudible]*. Encore une fois, au XVIIème siècle, ils savent plus où ils en sont. Ils savent absolument plus où ils en sont parce que tout est infini et c'est des infinis de divers ordres. Et c'est ça leur problème concret. Trouver des techniques par exemple... Alors, par exemple, le problème concret devient... Là-dessus vous pouvez convoquer toutes les disciplines, quand vous tenez le problème concret qui s'étale dans une époque, qui apparaît, qui sue à travers une époque, vous pouvez mieux comprendre comment les choses se renvoient les unes aux autres.
Bon, tous les mathématiciens se demandent comment on va dominer, comment on va faire un instrument capable de porter, non pas sur l'infini, mais sur un ordre d'infini qui serait l'infini mathématique. Et c'est le foisonnement des méthodes autour du calcul infinitésimal. Mais, en peinture, tout autre problème: vous avez une découverte, vous avez des transformations de la perspective, vous avez des découvertes de la lumière, de la lumière indépendamment du contour des objets qui, là aussi, renvoient à un ordre d'infini très particulier. Et, dans les grands textes théologiques, vous avez cette tentative pour distinguer les ordres d'infini: «Attention! L'infini n'est pas...», etc. Et partout une espèce d'angoisse: où trouver un centre pour l'homme?
D'où le thème pascalien: l'homme n'a pas de centre, l'homme n'a plus de centre. Et le dernier espoir: est-ce que le Christ peut être considéré comme le centre de l'homme? Vous comprenez, quand on dit «est-ce que le Christ peut être considéré comme le centre de l'homme?», ça intéresse encore aujourd'hui certainement beaucoup de personnes, mais ça apparaît quand même comme un problème qui n'est plus tout à fait adapté à nos soucis. Euh. Pas forcément. Euh. C'est un souci, comme dirait Nietzsche, pour le dernier pape[740], mais c'est plus tellement un souci pour nous. Et pourtant, si vous le replacez..., par exemple si vous relisez les textes de Pascal, ben vous comprenez que ça *[inaudible]* de dire: mais est-ce que le Christ peut être considéré comme le centre de l'homme? Ça veut dire quoi? Ça veut dire: l'homme, dans le monde du XVIIème siècle n'a absolument plus de centre. Pourquoi? Parce que l'univers est infini.
Alors là on comprend comment Pascal peut rester absolument moderne. C'est d'une modernité absolue parce que... évidemment c'est pas pour les mêmes raisons que l'homme du XVIIème siècle n'a plus de centre et que, nous, on n'en a pas, c'est pas pour les mêmes raisons, mais enfin ça fait de quoi parler avec les auteurs du XVIIème siècle, ça fait au moins un dialogue. Euh ils gémissent là-bas, là, du fond de leur XVIIème siècle: «Nous avons perdu le centre!». Et puis, nous on peut leur répondre: «Ah ben ça tombe bien parce que nous aussi!». Mais alors on va voir de quelles manières différentes. Et puis ça entraîne à se dire: ah, mais est-ce qu'il y en avait vraiment qui avaient un centre? Oui, alors qu'est-ce qui se passait de mauvais pour eux, s'ils avaient un centre? Ça allait pas fort non plus. Alors qu'est-ce que c'était avoir un centre? Peut-être qu'ils gémissaient sous leur centre, hein. C'était peut-être pas très bon non plus, tout ça. Il n'y a jamais rien de très bon, hein. Euh, mais ça permet..., ça nourrit comme ça les conversations à travers les siècles et, surtout, ça vous permet de... ça vous permet de trouver que Pascal n'a rien perdu de sa grandeur et de sa puissance. Voilà. Ça va j'ai répondu? Oui? Trop même! *[rires]*

Alors on revient à plus, à plus modeste, hein. Ces âges du droit... Oui, j'ajoute parce que je voudrais que certains d'entre vous y réfléchissent. Je disais, encore une fois, Foucault n'a jamais supporté et c'est sa rigueur, que les petites périodes bien déterminées, sauf, on le verra à la fin, euh, tout à fait à

740Riferimento alla figura dell'"ultimo papa" , uno dei personaggi che compongono l'uomo superiore: «à travers cette diversité de personnes, on decouvre vite ce qui constitue l'ambivalence de l'homme supérieur: l'être réactif de l'homme mais aussi l'activité générique de l'homme», G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit. p. 189.

la fin où il considère des périodes assez longues, mais ça va être un mystère pour nous: qu'est-ce qui l'a persuadé qu'il fallait considérer de longues périodes à la fin? Mais, jusque-là, encore une fois, vous pouvez constater à quel point ses livres s'échelonnent sur de courtes périodes, des courtes durées, en gros au maximum: du XVIIème au début du XXème. Mais, je veux dire, si vous acceptez la méthode qu'il nous confie, au point où nous en sommes, à savoir: des rapports de forces étant donnés, dans une période historique, chercher la forme qui en découle, moi je crois que c'est une méthode qu'on peut appliquer à de tout autres périodes et, je vous le disais, c'est évident que Foucault s'est toujours interdit de parler, sauf quelques allusions, des formations historiques d'Asie, des formations historiques d'Afrique, des formations historiques euh... il s'est tenu à l'Europe occidentale et à certains segments de l'Europe occidentale très déterminés, et il voulait surtout pas en sortir.
Et, encore une fois, ce que nous pouvons affirmer en toute confiance, c'est que la forme-Dieu, la forme-Homme et la forme-surhomme n'épuisent absolument rien, n'épuisent pas l'univers des formes et que, sûrement, il y a ailleurs des rapports de forces entre des forces dans l'homme et des forces du dehors qui donnent lieu à de tout autres formes qui ne sont ni dieu, ni l'homme, ni le surhomme. Par exemple, ça me paraîtrait très très intéressant de chercher un peu quelles sont les formes indiennes, quelles sont les formes chinoises, les formes asiatiques plus généralement, les formes africaines. Mais moi, là, je crois qu'il y aurait, qu'on pourrait trouver des formes qui, en effet, ne seraient plus ni dieu, ni l'homme, ni le surhomme, mais qui seraient d'extraordinaires formes végétales ou animales, des formes de jardin, l'homme-jardin... enfin, là j'arrête parce que...!
L'homme-jardin ou bien des formes homme-animal, l'homme-animal... Donc les histoires de totémisme, c'est pas à ça que je pense, justement. Je pensais pas au totémisme, le totémisme c'est du concept. C'est bien mieux que ça. Je veux dire les rapports de forces seraient pensés en rapport avec des formes végétales, avec des formes animales. Pas des animaux existants, bien entendus, mais ce serait affaire de rapports de forces et les formes animales rendraient compte de ces rapports de forces. Alors ce serait dire que ce serait un très, très riche domaine. C'est l'Inde, moi, qui m'intéresserait surtout à cet égard. Il faudrait reprendre, là, les... Faudrait... il y a un auteur très important là-dessus, qui s'appelle Haudricourt[741], qui était un spécialiste d'agronomie et qui a dit, sur le rôle des formes jardin en Asie et des formes végétales en Inde et des formes animales... il fait de l'Inde une espèce d'intermédiaire entre l'occident et l'orient, c'est très curieux ce qu'il dit... enfin... il y aurait beaucoup..., il y aurait à chercher. Il y aurait à faire l'équivalent peut-être de ce qu'a fait Foucault au niveau des civilisations non-européennes. Peu importe, peu importe... c'est pour dire.

Etudiant: Il y a une question qui revient à chaque fois pour moi, c'est: dans ces rapports de forces, *[inaudible]* sélectionné trois types de vecteurs. Mais est-ce qu'il n'y aurait pas d'autres forces, d'autres systèmes. Mais qu'est-ce qui permet de sélectionner, à partir de quels critères on choisit comme centre...
Deleuze: Ouais, ouais, la question est très bien fondée. Mais on y a répondu quand tu n'étais pas là. Euh, mais comme je sais pas si tout le monde s'est rendu compte qu'on y a répondu, je bondis sur l'occasion pour euh... Il n'y a pas une formule fixe chez Foucault, tout dépend de la période. Car tu dis toi-même, tu as relevé vie, travail, langage. Pourquoi est-ce que vie, travail, langage survient et quand? Ça survient uniquement pour la forme-Homme, donc il n'y a pas de formule invariable. C'est pas... A chaque formation on va pas interroger vie, travail, langage. Et pourquoi est-ce que, au niveau de la forme-Homme, c'est vie, travail, langage qui compte? Pour une raison simple, là – on peut penser que Foucault n'a pas raison, on peut penser qu'il a raison – c'est que pour Foucault c'est la triple racine de la finitude. Et c'est parce que vie, travail, langage sont les trois forces de la finitude que la forme-Homme sera pensée en rapport avec la vie, le travail, le langage, puisque la forme-Homme apparaît lorsque les forces dans l'homme affrontent les forces de la finitude. Or, les

741 André-Georges Haudricourt. Deleuze si occuperà del suo *L'Homme et les plantes cultivées* (avec Louis Hédin), Gallimard, Paris 1943, nella lezione 21.

trois forces de la finitude, c'est vie, travail, langage selon Foucault.
Alors, là-dessus, en effet, on peut, tout est ouvert, on peut réfléchir, on peut se dire: est-ce qu'il me convaince? Mais il n'y a pas lieu de discuter à mon avis. C'est chacun... chacun de nous peut se dire: voyons, qu'est-ce que ça veut dire la vie, le travail, le langage sont les trois racines de la finitude? Est-ce qu'il y en a pas d'autres? Est-ce que...? Le fait est que, le "schéma" de Foucault, c'est ça[742]. Mais à l'âge classique les... Il s'agit pas des forces de la finitude, donc il ne s'agit pas de la vie, du travail et du langage. Il s'agit, je dis, des ordres d'infini. A l'âge classique, les forces dans l'homme ne sont pas rapportées à des forces de finitude: les forces de finitude ne sont pas reconnues. Le travail est reconnu, le langage est reconnu, la vie est reconnue, mais elles ne sont pas érigées en forces positives. Elles sont érigées en figures de la limitation.
Donc les forces dans l'homme à l'âge classique ne sont pas du tout confrontées à vie, travail, langage comme forces de la finitude, mais les forces dans l'homme à l'âge classique sont confrontées aux ordres d'infinité, c'est-à-dire de ce qui est élevable à l'infini. Et qu'est-ce qui est élevable à l'infini? C'est pas le travail. Tu vois en quoi le travail, pour Foucault, est une force de finitude: justement il n'est pas élevable à l'infini. Ne serait-ce que par sa définition dans tous les sens du travail. Si vous prenez le sens physique de travail d'une force, un travail infini n'a strictement aucun sens, c'est un non-sens, c'est comme une vitesse infinie. "Vitesse infinie" c'est une expression dénuée de sens. Alors "travail infini", c'est.... Une "vie infinie", c'est... ça n'a pas de sens, tout ça.
En revanche l'âge classique va donc reconnaître quoi? Ce qui est élevable à l'infini, à savoir non pas le travail, mais la richesse. Vous me direz: la richesse, elle est pas élevable à l'infini... Si. Dans les conditions où le XVIIème siècle pense la richesse, en rapport avec la terre, supposée avoir une puissance inépuisable en droit, la richesse est élevable à l'infini. D'où l'idée de Foucault : au XVIIème siècle, il n'y a pas d'économie politique, parce que l'économie politique est fondée sur le travail et sur la finitude du travail, en revanche il y a une analyse des richesses. De même, il n'y a pas de biologie parce que la biologie suppose la finitude de la vie. Mais il y a une histoire naturelle qui, elle, est élevable à l'infini. De même il y a une grammaire universelle, il n'y a pas de linguistique. Et, au troisième âge, l'âge du surhomme, c'est encore de nouvelles forces. Car, en effet, ce que j'ai essayé de montrer, même si on garde les mêmes mots, vie, travail, langage, le travail au sens du travail des machines de troisième espèce n'a plus rien à voir avec le travail des machines énergétiques ou avec le travail de l'homme. Donc chaque fois c'est des forces différentes qui interviennent, il n'y a pas du tout une formule stéréotypée chez Foucault où chaque formation serait confrontée aux mêmes forces du dehors. Chaque fois, bien plus, pour qu'une forme change, il faut qu'entrent en jeu de nouvelles forces du dehors. Voilà. Ouais?
Question: *[inaudible]*

742 Vanno sottolineate, nel parlare di *schèma foucaltien*, le distanze che Foucault prende da uno schematismo di tipo weberiano o ideal-tipico nella *Table ronde du 20 mai 1978*, DEII n. 278; premesso che «l'"idéal type" est une catégorie de l'interprétation historienne; c'est une structure de compréhension pour l'historien qui cherche, après coup, à lier entre elles un certain nombre de données» (p. 846), Foucault sottolinea che «le schéma rationnel de la prison, celui de l'hôpital ou de l'asile ne sont pas des principes généraux que seul l'historien pourrait retrouver par interprétation rétrospective. Ce sont des programmer explicites; il s'agit d'ensembles de prescriptions calculées et raisonnées et selon lesquelles on devrait organiser des institutions, aménager des espaces, régler des comportements. [...] Bien sûr, cette programmation relève de formes de rationalité beaucoup plus générales que celles qu'elles mettent directement en oeuvre. [...] Ces programmes ne passent jamais intégralement dans les institutions; on les simplifie, on en choisit certains et pas d'autres; et ça ne se passe jamais comme c'était prévu. [...] Programmes, technologies, dispositifs: rien de tout cela n'est l'"idéal type"» (pp. 846-847). Infine, «mon problème n'est pas d'en construire un nouveau [schéma] ou d'en valider un déjà fait. Peut-être parce que mon problème, ce n'est pas de proposer un principe d'analyse globale de la société. [...]. Mon thème général, ce n'est pas la société, c'est le discours vrai/faux: je veux dire, c'est la formation corrélative de domaines, d'objets et de discours vérifiables et falsifiables qui leur sont afférents; et ce n'est pas simplement cette formation qui m'intéresse, mais les effets de réalité qui lui sont liés» (pp. 852-853). Da qui, come Foucault ricorderà in diversi luoghi – ad es. nella conferenza *La Parrêsia* (Grenoble, maggio 1982), in "Anabases" n. 16, 2012, pp. 157-188 – prenderà l'avvio l'analitica della *parrhesia* come veridizione e, al tempo stesso, resistenza al potere.

Deleuze: Euh... Je répondrai ceci: au point où nous en sommes, ce sont des questions qui me gênent un peu parce que... voilà, euh, je réponds un peu en désordre. Je réponds sur deux points essentiels de vos questions. D'une part la dialectique, d'autre part le principe d'identité. Dialectique, principe d'identité, au point où nous en sommes, je répondrais pas ça en général, mais si je... si je m'intéresse au point où nous en sommes dans notre analyse, ce sont des notions vides tant que n'est pas dit dans quelle formation vous le considérez, il n'y a pas de principe d'identité univoque. De même, il n'y a pas de dialectique univoque. Si je m'intéresse aux formations qui emploient le mot dialectique, je vois que c'est un mot qui apparaît dans la formation grecque. Et puis qui a une longue histoire dans la formation médiévale. Je crois ne pas exagérer en disant: il disparaît de la formation classique. Même si on peut le trouver par-ci, par-là, ça ne va pas fort. Il réapparaît sous une forme triomphale, mais tout autre, dans la formation XIXème siècle. Je dis juste: si vous me dites «quelle est la place de la dialectique?», je dis: dans quelle formation?
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Alors je dis: dans la formation hégélienne... euh... dans la formation XIXème siècle, la dialectique hégélienne me paraît typiquement une opération qui appartient pleinement au XIXème siècle, par laquelle la synthèse du moi fini, que la dialectique suppose – et c'est par-là que la dialectique hégélienne est absolument différente de la dialectique grecque – la dialectique hégélienne est postkantienne, c'est-à-dire elle présuppose le moi fini comme fondement et elle opère... et le propre de la dialectique hégélienne, c'est de prétendre réconcilier le moi fini avec l'infini. C'est une tentative passionnante, c'est une tentative grandiose, mais elle implique la détermination du nouveau fondement comme étant le moi fini, c'est-à-dire elle implique la position kantienne de départ que Hegel n'a jamais récusée[743]. Ce que Hegel veut montrer par la dialectique qu'il constitue, c'est comment les moments du moi fini vont être une véritable réappropriation de l'infini. C'est son truc à lui. Il va de soi que, lorsque Platon parlait de dialectique, il s'agissait de tout à fait autre chose qui appartenait à la formation grecque. Il y aurait un problème: pourquoi le même mot? Pourquoi le même mot? C'est sans doute qu'il y a des rapports. De Hegel à Platon, il y a quelque chose qui se passe, Hegel réactive quelque chose de platonicien, c'est sûr ça.
Mais donc, je ne pourrais jamais me demander, au point où nous en sommes, la dialectique en général. Je peux me demander en quoi est-ce que la dialectique hégélienne appartient bien à la formation XIXème siècle. Si vous me posez cette question, je réponds évidemment oui, puisque Hegel a toujours reconnu que le principe d'identité renvoyait à la position du moi fini. Et c'est même pour ça qu'il prétend dépasser le principe d'identité, pour reconquérir l'infini. Or comment il le dépassera? Ben il le dépassera d'une manière qui me paraît très belle et qui va montrer précisément toujours la finitude comme force de position. Finalement il va dire: c'est pas l'identité qui compte, c'est le principe de contradiction. C'est ça, c'est ça l'originalité hégélienne qui va réconcilier l'infini et le fini, c'est déplacer le principe d'identité vers le principe de contradiction.

Ecoutez-moi bien à cet égard, parce que c'est pas compliqué tout ça. Le principe de non-contradiction, c'est A n'est pas non-A, le principe d'identité, c'est A est A. Tout le monde connaît depuis très longtemps le principe de contradiction et le moindre logicien a toujours dit: ben oui, le principe de non-contradiction découle du principe d'identité: *si A est A, A n'est pas non-A*. Hein. Qu'est-ce qu'il fait Hegel? Il faut être un imbécile... là je ne vise personne, parce que personne n'est tombé certainement dans une telle erreur... Il faut être un imbécile pour croire que, comme l'on dit... non! Comme personne n'a pu le dire, jamais!, que Hegel renverse le principe de contradiction et croit que les choses se contredisent. Il faut être vraiment un débile, quoi. Il faut être débile. Car, qu'est-ce qu'il fait, Hegel? Voyez, supposons un enfant pas doué qui aurait mal compris Hegel, il dirait: Hegel, c'est un monsieur, c'est un philosophe, un drôle de philosophe qui dit «A est non-A». Euh, on peut toujours dire n'importe quoi, mais ce serait une drôle d'idée de dire «A est non-A».

743Deleuze fa nuovamente riferimento all'interpretazione di Vuillemin, che a sua volta, su Hegel, si appoggia a Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier Montaigne, Paris 1947.

L'intérêt serait très petit d'abord, ensuite ce serait idiot, ce serait vraiment idiot. Quand même, alors, il est pas à ce niveau-là, Hegel.
Qu'est-ce qu'il dit, Hegel? Il dit comme tout le monde «A n'est pas non-A»: seulement il est le premier à le prendre au sérieux. Les autres, ils disaient «A n'est pas non-A», mais ils ne savaient pas ce qu'ils disaient. Ils croyaient qu'ils se contentaient de dire, d'une autre manière, «A est A». Hegel il arrive là-dedans, alors c'est très étonnant l'histoire d'Hegel, il arrive là-dedans, c'est pour ça qu'on risque de comprendre qu'il dit «A est non-A». Il arrive là-dedans et il dit: «mais vous avez rien remarqué, quand vous dites "A n'est pas non-A"? Pourquoi vous dites "A n'est pas non-A"? Vous avez raison de dire "A n'est pas non- A", mais jamais, si vous partez du principe d'identité, jamais vous n'engendrez le principe de non-contradiction, il y a une frontière de l'un à l'autre. De *A est A*, vous ne pouvez pas conclure *A n'est pas non-A*, et pourtant il faut dire: "A n'est pas non-A"».
Pourquoi? Qu'est-ce qui apparaît de nouveau avec *A n'est pas non-A*? Eh ben, comme on dit, pardonnez du peu, ce qui apparaît de nouveau c'est deux négations. Quand je dis «A est A, le triangle est triangle», bon c'est une chose. Mais lorsque je dis: «le triangle n'est pas le non-triangle», ah, pourquoi diable est-ce que j'introduis deux négations? Et la remarque triomphante de Hegel, c'est que l'identité n'est jamais qu'un résultat. A savoir: pour poser sa propre identité, il faut que la chose s'oppose à ce qui la nie, deux négations. Pour poser sa propre identité, il faut que la chose s'oppose à ce qui la nie, *A n'est pas non-A*. *A n'est pas* – s'oppose – *non-A* – à ce qui la nie. Donc l'identité n'est qu'un résultat du principe de non-contradiction: il faut que la chose affronte son opposé et nie ce qui s'oppose à elle pour poser son identité. Bon.
Comme on dit: il introduit le négatif comme force dans la pensée, le négatif n'est plus une négation, comme au XVIIème siècle, le négatif est une force: la puissance du négatif. Si bien que, loin de dire «A est non-A», Hegel c'est celui qui dit «A est A», mais pour dire «A est A», il a fallu que vous disiez «A n'est pas non-A»: c'est le principe de non-contradiction qui est premier par rapport au principe d'identité. Comprenez qu'une idée aussi simple que ça – alors que personne n'avait eu cette idée-là – une idée aussi simple que ça, ça fait un grand philosophe. Mais alors, si vous... supposons quelqu'un qui dise: «Hegel, c'est celui qui dit "A est non-A"», vous comprenez bien que, d'une part, il détruit tout ce qu'il y a d'intéressant dans l'idée, et il comprend plus rien à rien. Je dis: Hegel, ce n'est pas celui qui nie le principe de non-contradiction, c'est au contraire le premier qui prenne au sérieux ce principe au point de le poser comme premier par rapport au principe d'identité. Et il va en découler toute sa conception de la dialectique, vous ne pouvez poser l'identité de la chose que si vous lui faites traverser une aventure spéculative par laquelle elle affronte son opposé, c'est-à- dire elle affronte ce qui la nie et nie elle-même ce qui la nie et ce sera la dialectique hégélienne qui n'a rien à voir avec la dialectique platonicienne. Vous comprenez? Alors j'espère avoir vaguement répondu à votre question...

Question: Est-ce que c'est pas déjà un petit peu dû à l'introduction, au siècle précédent, des grandeurs négatives, ce que Kant va appeler les grandeurs négatives?
Deleuze: Ben si. C'est pour ça que c'est kantien. Ça suppose deux choses; ça suppose la découverte que le négatif n'est pas une limitation, n'est pas une négation de limitation, mais une force et ça, ça suppose le moi fini, c'est-à-dire, en effet, le texte dont, à cet égard, tout découle, c'est le texte de Kant[744], lorsqu'il dit: une grandeur négative, une quantité négative, -2 par exemple, n'est pas une limitation. C'est une force positive orientée à l'inverse de la force +2. Si bien que, même là, il y a une armature arithmétique très simple: les nombres négatifs, tout comme au XVIIème siècle, il y avait le calcul différentiel. Mais pas du tout que ce soient les mathématiques qui inspirent la philosophie, c'est que ce qui est problème en mathématiques a son correspondant en philosophie et inversement.

744Immanuel Kant, *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative* (1763); cfr. lezione del 18 marzo 1986, p. 404 nota.

Voilà. Alors on y va? Alors on se replie sur euh... Mais ça va être la même chose. On va essayer de dégager trois formes juridiques et pour nous confirmer déjà dans quelque chose, c'est que chacune des trois formes qu'on a vues, Dieu, homme, surhomme, c'est jamais pur et on peut jamais dire que c'est la merveille. J'insiste là-dessus parce que j'ai beaucoup de souci... Ne croyez pas que euh... que quand nous serons devenus des surhommes, avec notre silicium, nos animaux et notre littérature, que tout ira bien. Non. Il faudrait même je crois.... Pourtant c'est compliqué, vous savez, quand on écrit, c'est très très difficile parce que, pour se faire comprendre, il faut bien faire des simplifications alors, même Nietzsche... Quand Nietzsche parle du surhomme, on a l'impression que c'est la, la radieuse aurore. Mais faut pas le comprendre comme ça. Il a raison, il a raison: il faut toujours aller un peu vite, il faut toujours, mais ça ne se passe pas comme ça. Tout ça, c'est très différent. Quand régnait la forme-Dieu, eh ben, encore une fois, tout n'allait pas très bien. Pourtant on était sous la forme-Dieu, mais qu'est-ce que l'homme prenait sous la forme-Dieu! Qu'est-ce qu'il prenait, l'homme existant! Euh, et les croisades et les guerres de religion... tout ça, quoi. La forme-Homme, la grande forme humaniste... tout ça, on en a vu, surtout que ça s'interrompt pas.
Au moment de la forme-Homme, il y a encore ce que Nietzsche appelle "le dernier pape" et, le dernier Pape, il est là, il travaille la forme-Homme. Et il faudrait, ceux qui connaissent Nietzsche, moi je crois qu'il faudrait périodiser notamment le quatrième livre de *Zarathoustra*: le dernier Pape, il travaille pleinement la forme-Homme, mais la forme-surhomme, elle va continuer à être travaillée par ce que Nietzsche appelle... pourtant ça en a pas l'air d'après le texte, mais il faut, mais il faut introduire cette périodisation... elle continue à être travaillée par ceux que Nietzsche appelle admirablement les derniers hommes[745]. Les derniers hommes, ils sont partie prenante dans la forme-surhomme et ils s'agitent, si bien qu'on va voir que chaque forme continue à être le lieu, pour parler comme Foucault, d'un combat ou de multiples combats, ou un lieu stratégique, les lieux stratégiques où des combats continuent.

Or, voilà mon thème, si vous voulez, mon thème général c'est: est-ce qu'on peut esquisser, d'après les recherches de Foucault, des formations juridiques qui correspondent à: forme-Dieu, forme-Homme, forme-surhomme, ou forme de *[inaudible]*? Je crois que oui, si vous reprenez, alors, les textes de Foucault dans d'autres livres que *Les mots et les choses*, les grands textes qui concernent le droit. Et, là encore, c'est une évolution très localisée, pourquoi? Parce que Foucault insiste énormément sur le modèle juridique, le goût juridique de l'Europe occidentale, du Moyen-âge au XXème siècle. Et ce goût juridique, c'est quand même très propre aux sociétés occidentales. Donc, là encore, on trouverait la courte période étudiée par Foucault. Mais, si je prends la lettre des livres de Foucault, de deux livres, qu'est-ce que je peux dire?
Surveiller et punir. *Surveiller et punir* nous présente deux formations juridiques, formation dite "de souveraineté", jusqu'au XVIIIème siècle, en gros Foucault fixerait la charnière..., mais..., jusqu'à Napoléon, et, ensuite, formation disciplinaire, bien sûr préparée avant Napoléon, mais qui éclate après Napoléon
Le livre suivant, *La volonté de savoir*, fait un progrès; ce progrès, si je le prends à la lettre, consiste en ceci, dire: les formations disciplinaires ne consistent pas seulement en une discipline des corps[746].

745Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit. p. 190: «Le dernier pape a fait de son existence un long service. Il représente le produit de la culture comme religion. Il servit Dieu jusqu'à la fin, il y perdit un œil. L'œil perdu, c'est sans doute l'œil qui vit des dieux actifs, affirmatifs. L'œil restant suivit le dieu juif et chrétien dans toute son histoire: il a vu le néant, tout le nihilisme négatif et le remplacement de Dieu par l'homme. Vieux laquais qui se désespère d'avoir perdu son maître: "Je suis sans maître et néanmoins je ne suis pas libre; aussi ne suis-je plus jamais joyeux sauf dans mes souvenirs" [F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, libro IV, "A riposo"]».

746Nondimeno, in *Surveiller et punir* questa comprensione del potere disciplinare, che sarà sviluppata analiticamente a partire da *La volonté de savoir*, è presente; cfr. ad esempio p. 80: «Ce qui se dessine, c'est sans doute moins un respect nouveau pour l'humanité des condamnés – les supplices sont encore fréquents même pour les crimes légers – qu'une tendance vers une justice plus déliée et plus fine, vers un quadrillage pénal plus serré du corps social. Selon un processus circulaire le seuil de passage aux crimes violents s'élève, l'intolérance aux délits économiques augmente, les contrôles se font plus denses, les interventions pénales à la fois plus précoces et plus nombreuses (p.

S'y joint, en plus, ce dont *Surveiller et punir* ne disait pas un mot, s'y joint quelque chose qui est très différent de la discipline des corps, à savoir une «biopolitique des populations» qui apparaît également et se développe dans le courant du XIXème siècle, bien qu'elle ait été préparée à la fin du XVIIIème siècle[747]. Et cette biopolitique des populations, je signale que Foucault, très rapidement, puisque c'est pas son projet, la poursuit jusqu'à notre période[748], notamment fait de nombreuses allusions au fascisme et à l'importance d'une biopolitique des populations du point de vue de la race dans le fascisme[749]. Si bien que, dans l'état des textes de Foucault, il me semble que – je dis pas du tout qu'il faille choisir – beaucoup de choses rendraient possible la distinction en fait de trois formations et pas simplement de deux. Il y aurait... Alors j'essaie d'être clair, car en effet l'essor de la biopolitique des populations juridiques me paraît historiquement, là, postérieur à l'essor de la

---

80); p. 185: «En somme, l'art de punir, dans le régime du pouvoir disciplinaire, ne vise ni l'expiation, ni même exactement la répression. Il met en œuvre cinq opérations bien distinctes: référer les actes, les performances, les conduites singulières à un ensemble qui est à la fois champ de comparaison, espace de différenciation et principe d'une règle à suivre. Différencier les individus les uns par rapport aux autres et en fonction de cette règle d'ensemble – qu'on la fasse fonctionner comme seuil minimal, comme moyenne à respecter ou comme optimum dont il faut s'approcher. Mesurer en termes quantitatifs et hiérarchiser en termes de valeur les capacités, le niveau, la "nature" des individus. Faire jouer, à travers cette mesure "valorisante", la contrainte d'une conformité à réaliser. Enfin tracer la limite qui définira la différence par rapport à toutes les différences, lafrontière extérieure de l'anormal (la "classe honteuse" de l'École militaire). La pénalité perpétuelle qui traverse tous les points, et contrôle tous les instants des institutions disciplinaires compare, différencie, hiérarchise, homogénéise, exclut. En un mot elle normalise».

747Deleuze si riferisce a VS, p. 183, dove Foucault indica «les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pou voir sur la vie» – disciplina dei corpi e regolazione della popolazione: «Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIIIe siècle, est centré sur le corps espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques: la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs*: *une bio-politique de la population*. [...] La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part». Il concetto di *bio-politique* (talvolta *biopolitique*) è usato per la prima volta da Foucault nella conferenza brasiliana del 1974 (dunque alla vigilia della pubblicazione di SP, dove però il concetto non compare) *La naissance de la médecine sociale*, DEII n. 196, pp. 207-228: «Je soutiens l'hypothèse qu'avec le capitalisme on n'est pas passé d'une médecine collective à une médecine privée, mais que c'est précisément le contraire qui s'est produit; le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité bio-politique; la médecine est une stratégie bio-politique» (p. 210).

748Foucault ha sviluppato questa analisi soprattutto nel corso del 1976 «*Il faut défendre la société*», in particolare nella lezione finale del 17 marzo, della quale basti qui considerare il sommario: «Du pouvoir de souveraineté au pouvoir sur la vie. – Faire vivre et laisser mourir. – De l'homme-corps à l'homme-espèce: naissance du bio-pouvoir. – Champs d'application du bio-pouvoir. – La population. – De la mort, et de celle de Franco en particulier. – Articulations de la discipline et de la régulation: la cité ouvrière, la sexualité, la norme. – Bio-pouvoir et racisme. Fonctions et domaines d'application du racisme. – Le nazisme. – Le socialisme» (FDS, p. 213). È questo l'ultimo corso (l'anno successivo Foucault prese un congedo sabbatico) prima della rottura con Deleuze; in ogni caso, Deleuze certamente era a conoscenza della lezione del 14 gennaio, pubblicata a parte in *Microfisica del potere*, cit. [DEII n. 194], nella quale, in riferimento alle affermazioni «Le pouvoir, ça forme réseau, ça s'exerce, ça circule», «Nous avons tous du fascisme dans la tête», «Nous avons tous du pouvoir dans le corps», Foucault enuncia, come precauzioni di metodo: «Tout cela, en effet, peut être dit; mais je ne crois pas qu'il faille à partir de là en conclure que le pouvoir serait, si vous voulez, la chose du monde la mieux partagée, la plus partagée, bien que, jusqu'à un certain point, il le soit. Ce n'est pas une sorte de distribution démocratique ou anarchique du pouvoir à travers les corps. [...] L'important, c'est qu'il ne faut pas faire une sorte de déduction du pouvoir qui partirait du centre et qui essaierait de voir jusqu'où il se prolonge par le bas, dans quelle mesure il se reproduit, il se reconduit jusqu'aux éléments les plus atomistiques de la société. Je crois qu'il faut, au contraire [...] faire une analyse ascendante du pouvoir; c'est-à-dire partir des mécanismes infinitésimaux, qui ont leur propre histoire, leur propre trajet, leur propre technique et tactique, et puis voir comment ces mécanismes de pouvoir, qui ont donc leur solidité et, en quelque sorte, leur technologie propre, ont été et sont encore investis, colonisés, utilisés, infléchis, transformés, déplacés,

mise en discipline des corps. Donc, même s'il y a empiètement, est-ce qu'on ne pourrait pas fermer, à partir des textes de Foucault, l'hypothèse suivante de trois formations juridiques, et non pas de deux?
Premièrement: formation de souveraineté, avec comme terminaison révolution française et... qui correspond en gros à Moyen-âge en partie et euh... âge classique, monarchie absolue.
Deuxième formation: formation disciplinaire du côté de l'après-révolution, Napoléon et le XIXème siècle. Et, bien sûr s'enclenchant déjà à cette période, apparition d'une troisième formation, fondée cette fois sur une biopolitique des populations, qui s'ébauche au XIXème siècle et éclate au XXème. Vous voyez où je veux en venir, il y aurait, là, correspondant... conformément à ces trois formations, il y aurait trois sujets de droit très différents, trois formes juridiques très différentes. Comment nommer la troisième, si l'on arrive à l'isoler? On dira, [pour] employer, là, le mot que l'auteur américain dont je vous parlais, euh, à propos de la littérature, dont Burroughs se sert, c'est une formation à pouvoir de contrôle. On aurait donc: pouvoir de souveraineté, pouvoir disciplinaire, pouvoir de discipline, pouvoir de contrôle. Qu'est-ce que c'est que le terrible pouvoir de contrôle dont Burroughs a fait un portrait?[750] Je dis cela, je m'autorise de cela parce que l'admiration de Foucault et la connaissance qu'il en avait, l'admiration de Foucault pour Burroughs, bien que, à ma

étendus par des mécanismes de plus en plus généraux et des formes de domination globale», FDS, p. 27 [= DEII, p. 180-181].

749Questa linea di ricerca ha la sua probabile origine in quel progetto di lavoro sul "*savoir de l'hérédité*" annunciato da Foucault nella sua candidatura al Collège de France (cfr. DEI n. 71, pp. 870-874). Due possibili testi cui Deleuze fa qui riferimento sono: (a) *Pouvoirs et stratégies*, DEII n. 218, pp. 418-428: «Il est vrai, me semble-t-il, que le pouvoir est "toujours déjà là"; qu'on n'est jamais "dehors", qu'il n'y a pas de "marges" pour la gambade de ceux qui sont en rupture. Mais cela ne veut pas dire qu'il faut admettre une forme incontournable de domination ou un privilège absolu de la loi. Qu'on ne puisse jamais être "hors pouvoir" ne veut pas dire qu'on est de toute façon piégé. Je suggérerais plutôt (mais ce sont là des hypothèses à explorer): que le pouvoir est coextensif au corps social; il n'y a pas, entre les mailles de son réseau, des plages de libertés élémentaires; que les relations de pouvoir sont intriquées dans d'autres types de relation (de production, d'alliance, de famille, de sexualité) où elles jouent un rôle à la fois conditionnant et conditionné; [...] que les relations de pouvoir "servent" en effet, mais non point parce qu'elles sont "au service" d'un intérêt économique donné comme primitif, mais parce qu'elles peuvent être utilisées dans des stratégies; qu'il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistances» (pp. 424-425); (b) *L'intellectuel et les pouvoirs*, DEII n. 359: «En gros, la démocratie, si on la prend comme forme politique, ne peut en fait exister que dans la mesure où il y a, au niveau des individus, des familles, du quotidien, si vous voulez, des relations gouvernementales, un certain type de relations de pouvoir qui se produisent. C'est pour cela qu'une démocratie ne peut pas prendre n'importe où. On a la même chose à propos du fascisme. Les pères de famille allemands n'étaient pas fascistes en 1930, mais, pour que le fascisme prenne, parmi beaucoup d'autres conditions – je n'ai pas dit qu'elles étaient les seules –, il fallait encore avoir égard aux relations entre les individus, à la manière dont les familles étaient constituées, dont l'enseignement était donné, il fallait qu'il y ait un certain nombre de ces conditions. Cela dit, je ne nie absolument pas l'hétérogénéité de ce que l'on pouvait appeler ces différentes institutions de gouvernement. Je veux dire qu'on ne peut pas les localiser simplement dans les appareils d'État ou les faire dériver entièrement de l'État, que la question est beaucoup plus large» (pp. 1570-1571).

750Il concetto di *Control* è presente un po' dappertutto nelle opere di William S. Burroughs. Il Controllo è una relazione dedotta dall'*algebra del bisogno* che, a partire dalla dimensione della dipendenza (che ne è in qualche modo l'esemplificazione, ma anche la lente di lettura), sussume ogni relazione inter-umana: come la droga, il Controllo ridefinisce le relazioni intersoggettive e le identità sociali; il Controllo si prolunga al di là degli individui, secondo una logica d'occupazione che opera in modo virale (si ricorderà che per Burroughs "*language is a virus*"), attraverso la permeabilità e l'interscambiabilità dei ruoli che rendono irrilevante la distinzione fra controllore e controllato, fra pubblico e privato. Sul piano narrativo, i testi principali sono quelli di *Naked Lunch* e della *Nova Trilogy* (*The Soft Machine*, *The Ticket That Exploded* e *Nova Express*), incentrata sul reciproco controllo esercitato dalla Nova Mob e dalla Nova Police. Sul piano più teorico, si vedano *The Electronic Revolution* (1970), Ubuclassic 2005; e il fondamentale *The Limits of Control* (1975), in *Word Virus: The William S. Burroughs Reader*, Grove/Atlantic, Inc., 2007, pp. 339-342: «Words are still the principal instruments of control. Suggestions are words. Persuasions are words. Orders are words. No control machine so far devised can operate without words, and any control machine which attempts to do so relying entirely on external force or entirely on physical control of the mind will soon encounter the limits of control. A basic impasse of all control machines is this: Control needs time in which to exercise control. Because control also needs opposition or acquiescence; otherwise, it ceases to be control. [...] When there is no more opposition, control becomes a meaningless proposition. It is highly questionable whether a human organism could survive complete control» (p. 339).

connaissance, il n'en ait pas parlé, dans ses écrits, était très... était très grande et que notamment les analyses que Burroughs a fait du contrôle social dans les sociétés modernes après la guerre, après la guerre, avait beaucoup frappé Foucault. Oui. Euh, essayons de les caractériser, là, très...

Formations de souveraineté, je vais assez vite: Foucault leur donne deux caractères. Foucault leur donne deux caractères intéressants. C'est des opérations de prélèvement[751], c'est un pouvoir qui consiste à prélever sur l'homme d'une part et, d'autre part, à décider de la mort[752]. Prélever sur toutes les activités de l'homme et décider... et décider de la mort. C'est le droit du souverain. Bon. Là je veux pas, comme... sinon ça... entraînerait trop. Je dis – accordez-moi qu'on pourrait dire: c'est, en droit pur, la forme Dieu. Le sujet de droit c'est Dieu. C'est-à-dire le souverain. Identité du souverain avec le Dieu, pourquoi? Le Dieu, c'est d'une part celui qui prélève – le prélèvement c'est la part de Dieu, le sacrifice c'est la part de dieu, c'est l'économie du prélèvement l'économie de souveraineté. Et d'autre part c'est celui qui décide de la mort. C'est le juge.

Qu'est-ce qui se passe, lorsqu'on passe aux sociétés disciplinaires? Sociétés disciplinaires, on a vu, là, je peux aller relativement vite, qu'on fait un peu du regroupement, là. Vous vous rappelez peut-être comment Foucault définissait la discipline. Discipliner, c'était faire subir une série d'opérations déterminées à une multiplicité humaine peu nombreuse, prise dans des limites assignables. C'était ça discipliner: imposer des tâches, voilà exactement[753]. Discipliner pour Foucault, c'était imposer des tâches à des multiplicités humaines peu nombreuses, prises dans des limites assignables. Et il répondait: ce qui apparaît, dans le XIXème siècle, la formation des grands milieux d'enfermement, prisons, écoles, casernes, usines etc. Vous voyez. Je dis: ça, c'est la discipline. Il ne s'agit plus..., voyez en quoi ça s'oppose, il ne s'agit plus de prélever, il s'agit de composer des forces. Pourquoi composer des forces? Il s'agit de composer des forces pour leur faire produire un effet plus grand que celui qu'elles auraient produit si elles étaient restées isolées. Composer des forces en fonction d'un effet utile à obtenir. Il ne s'agit plus de prélever, il s'agit de composer, c'est un tout autre but. Il

751 *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, p. 153: «Le pouvoir tel qu'on l'exerçait dans les sociétés de type féodal fonctionnait, *grosso modo*, par signes et prélèvements. Signes de fidélité au seigneur, rituels, cérémonies, et prélèvements de biens à travers l'impôt, le pillage, la chasse, la guerre».

752 VS, p. 181: «La peine de mort [...] a été long temps avec la guerre l'autre forme du droit de glaive; elle constituait la réponse du souverain à qui attaquait sa volonté, sa loi, sa personne».

753 Cfr. *La vérité et les formes juridiques*, DEI n. 139, pp. 1472-1473: «Au XVIIIe siècle apparaît une forme de richesse qui est maintenant investie à l'intérieur d'un nouveau type de matérialité, qui n'est plus monétaire: qui est investie dans les marchandises, les stocks, les machines, les ateliers, les matières premières, les marchandises qui doivent être expédiées. [...] Or cette fortune constituée de stocks, de matières premières, d'objets importés, de machines, d'ateliers est directement exposée à la déprédation. Toute cette population de gens pauvres, de chômeurs, de personnes qui cherchent du travail a maintenant une sorte de contact direct, physique avec la fortune, avec la richesse. Le vol des navires, le pillage des magasins et des stocks, les déprédations dans les ateliers sont devenus courants à la fin du XVIIIe siècle en Angleterre. Et justement, le grand problème du pouvoir en Angleterre à cette époque est d'instaurer des mécanismes de contrôle qui permettent la protection de cette nouvelle forme matérielle de la richesse. [...] La police de Londres est née du besoin de protéger les docks, les entrepôts, les magasins, les stocks. C'est la première raison, beaucoup plus forte en Angleterre qu'en France, de l'apparition de la nécessité absolue de ce contrôle. En d'autres mots, c'est la raison pour laquelle ce contrôle, avec un fonctionnement de base presque populaire, a été repris en haut à un moment déterminé»; *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 192, p. 153: «À partir des XVIIe et XVIIIe siècles, on a eu affaire à un pouvoir qui a commencé à s'exercer à travers la production et la prestation. Il s'est agi d'obtenir des individus, dans leur vie concrète, des prestations productives. Et pour cela, il a été nécessaire de réaliser une véritable incorporation du pouvoir, en ce sens qu'il a dû arriver jusqu'au corps des individus, à leurs gestes, à leurs attitudes, à leurs comportements de tous les jours; de là l'importance de procédés comme les disciplines scolaires qui ont réussi à faire du corps des enfants un objet de manipulations et de conditionnements très complexes. Mais, par ailleurs, ces nouvelles techniques de pouvoir devaient prendre en compte les phénomènes de population. Bref, traiter, contrôler, diriger l'accumulation des hommes (un système économique qui favorisait l'accumulation du capital et un système de pouvoir qui commandait l'accumulation des hommes sont devenus, à partir du XVIIe siècle, deux phénomènes corrélatifs et indissociables l'un de l'autre); de là l'apparition des problèmes de démographie, de santé publique, d'hygiène, d'habitat, de longévité et de fécondité». Si noti la presenza della funzione di controllo all'interno delle procedure disciplinari.

ne s'agit plus de décider de la mort, il s'agit de discipliner les corps. Je crois que, et d'après les analyses de Foucault, on peut dire que c'est dans cette formations disciplinaire que la notion d'homme, que la forme juridique "homme", s'est constituée. Et ce qui compte dans une telle formation, en effet, ce n'est pas le rapport de l'homme avec le souverain, c'est le rapport de l'homme avec l'homme pour qu'en sorte le maximum d'effets. Le sujet de droit n'est plus le souverain, le sujet de droit c'est l'homme[754].

Alors, au choix, vous allez dire: ou bien, troisième période, mais ça revient presque au même, ou bien troisième formation, ou bien complication de la seconde formation. Mais, moi, je crois qu'on aurait intérêt, peut-être, à distendre et à dire: c'est vraiment comme une troisième formation. Quoi? Le troisième âge du droit [est], à ce niveau, biopolitique des populations. Qu'est-ce que c'est la biopolitique des populations? En quoi ça se distingue du dressage des corps, de la discipline des corps? Ça s'en distingue tout à fait parce que cette fois-ci il s'agit de quoi? La biopolitique des populations apparaît lorsque le droit se propose de gérer la vie, nous dit Foucault, de gérer la vie dans des multiplicités ouvertes quelconques. Vous voyez l'importance de la différence entre la discipline et la biopolitique. L'un c'est dans un espace ouvert, c'est des grandes multiplicités dont les limites ne sont pas assignables. Elles ne seront traitables que par le calcul des probabilités, d'où le développement du calcul des probabilités et le sens des contrôles social des probabilités, probabilités de nuptialité dans une... dans une nation... probabilités de mortalité, probabilités de natalité, natalité, nuptialité, mortalité... euh... je cherche d'autres... euh, bon... euh, planification, expansion des céréales, arrachement des vignobles etc. Vignobles, céréales: c'est des populations aussi, il n'y a pas que les hommes qui sont des populations. Il s'agit vraiment de gérer les populations, dans des espaces ouverts. Allez, il faut supprimer des vaches! Ah? Ça c'est de la gestion, c'est plus de la discipline, c'est plus de la société disciplinaire, c'est quoi?
Là, c'est pour ça que le mot contrôle... c'est de la société, c'est du pouvoir de contrôle qui est très différent du pouvoir disciplinaire. Alors peut-être qu'il a pris racine le pouvoir de contrôle, il s'est esquissé en même temps que le pouvoir disciplinaire se... euh... se... s'affermissait. Mais, c'est pas la même formation juridique, il me semble. Et c'est pas le même sujet de droit. Pourquoi c'est pas le même sujet de droit? On a vu que le sujet de droit des formations de souveraineté c'est finalement le souverain, c'est-à-dire Dieu. Le sujet de droit de la discipline, c'est l'homme. L'homme discipliné. La discipline a pour fonction de former l'homme comme sujet de droit. Et l'homme comme sujet de droit, c'est l'homme en rapport avec l'homme, de telle manière que, de leur composition, surgisse le maximum d'effets utiles. Remarquez que la forme, dès lors, je dirais, le sujet de droit ce n'est plus Dieu, c'est la personne. A l'âge humaniste, le sujet de droit c'est la personne et les droits sont les droits de la personne et qu'est-ce que la personne? C'est l'homme en tant qu'être discipliné.
Ce que Nietzsche dira si admirablement: l'homme en tant qu'être capable de tenir une promesse. C'est ça le sujet de droit. L'homme discipliné ou, dira-t-il plus violemment, Nietzsche, l'homme domestiqué[755], mais il donnera comme définition ultime dans des pages merveilleuses du type:

754VS, pp. 182-183: «Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie. [...] La vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie». Si confronti con quanto Foucault, nello stesso anno, diceva nella lezione del 17 marzo: «La théorie du droit, au fond, ne connaissait que l'individu et la société: l'individu contractant et le corps social qui avait été constitué par le contrat volontaire ou implicite des individus. Les disciplines, elles, avaient affaire pratiquement à l'individu et à son corps. Ce à quoi on a affaire dans cette nouvelle technologie de pouvoir, ce n'est pas exactement la société (ou, enfin, le corps social tel que le définissent les juristes); ce n'est pas non plus l'individu-corps. C'est un nouveau corps: corps multiple, corps à nombre de têtes, sinon infini, du moins pas nécessairement dénombrable. C'est la notion de "population". La biopolitique a affaire à la population, et la population comme problème politique, comme problème à la fois scientifique et politique, comme problème biologique et comme problème de pouvoir, je crois qu'elle apparaît à ce moment-là» (FDS, pp. 218-219).

755Deleuze si riferisce al capitolo "«Quelli che migliorano» l'umanità", in Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1983, pp. 66-71.

comment dresse-t-on l'homme... – ça ce serait la version nietzschéenne de Foucault – comment dresse-t-on l'homme à tenir des promesses? Ce dressage de l'homme qui en fait un sujet de droit, c'est-à-dire qui en fait une personne. Et la relation de la personne à la personne, c'est tout le droit de la personne au XIXème siècle, c'est le contrat. Le contrat c'est la relation de la personne avec la personne de telle manière que, de cette conjonction des personnes surgisse le maximum de biens. Tout ça vous laisse rêveurs, hein! Comme c'est une vieille pensée! Comme vous devez déjà pressentir que le droit ne pense plus à *[inaudible]*. Pourtant c'est des notions qui paraissaient sacrées. Voilà ce qui se passait dans le temps, dans le temps lointain.

Mais maintenant... je dis: nous sommes à l'âge de la biopolitique des populations, que la population peut être aussi bien des céréales, des moutons, des vignobles, des hommes, tout ça est pris dans des populations, c'est-à-dire des multiplicités nombreuses sans limite assignable, sauf... sauf... sauf des limites probabilitaires, sauf des... comment on dit? Des échelles probabilitaires, ce qui a remplacé les limites assignables de l'enfermement, c'est les échelles probabilitaires. C'est-à-dire des zones, des zones de probabilité. Vous avez des zones de probabilité pour que tant de français aillent en vacances en Espagne etc. C'est plus des limites: vous avez pas de limites, vous avez aucun besoin d'avoir des limites.
Vous comprenez pourquoi que c'est pas l'enfermement? Le troisième âge ne peut plus être celui de l'enfermement. L'enfermement, on n'a plus rien à en faire, puisque les limites assignables sont remplacées par des zones de fréquence. C'est la zone de fréquence qui compte. Qu'est-ce que vous avez besoin d'enfermer les gens puisque la probabilité vous certifie que vous les retrouverez tous sur l'autoroute tel jour à telle heure? Ça va de soi que l'enfermement est absolument inutile, il devient même, à cet égard, il devient coûteux, il devient stupide, il devient socialement irrationnel. Le calcul des probabilités est bien meilleur, là, que les murs d'une prison. Bon, alors, c'est ça un pouvoir de contrôle et non plus un pouvoir disciplinaire. Moi je crois qu'il faut dire et qu'il y a pour le dire tous les éléments chez Foucault. Le pouvoir de... le pouvoir disciplinaire qu'il analyse dans *Surveiller et punir* est un pouvoir fini. La preuve est que Foucault, à la fin de *Surveiller et punir*, traite la question: pourquoi la prison a-t-elle cessé d'être une forme prégnante aujourd'hui?[756]
Vous me direz: on dirait pas. Il faut le... il faut l'œil du sociologue et Foucault a évidemment raison. La prison, elle va survivre, elle va survivre euh... elle va survivre des années et des années et des décennies, elle va se durcir tout ça. Mais quand les choses se durcissent, c'est même plutôt le signe que c'est des survivances. Tout le monde sait à la fin que le régime pénitentiaire est, quant à nos sociétés modernes, un régime absolument inadapté... euh... qui n'est plus vivable puisqu'il y a trop de monde à mettre en prison, donc qu'il faut trouver non plus des formes disciplinaires, mais qu'il faut trouver des formes de contrôle. Et tout ce qu'on fait aujourd'hui, de même je dirai: l'armée éclate dans ses casernes, les écoliers éclatent dans leurs écoles, euh... qu'est-ce qu'il y a d'autre, les ouvriers dans leurs usines, c'est pour ça que c'est très intéressant et que, tous, il faut qu'on écoute très bien toutes les histoires de retour à du travail à domicile, de retour à du travail parcellaire et les questions d'aménagement du temps de travail sont des questions qui sont absolument fondamentales aujourd'hui.

Cela encore, accordez-moi que ça veut pas dire qu'on va vers des jours meilleurs, à savoir que la

756SP, p. 313: «À mesure que la médecine, la psychologie, l'éducation, l'assistance, le "travail social" prennent une part plus grande des pouvoirs de contrôle et de sanction, en retour l'appareil pénal pourra se médicaliser, se psychologiser, se pédagogiser; et du coup devient moins utile cette charnière que constituait la prison, quand, par le décalage entre son discours pénitentiaire et son effet de consolidation de la délinquance, elle articulait le pouvoir pénal et le pouvoir disciplinaire. Au milieu de tous ces dispositifs de normalisation qui se resserrent, la spécificité de la prison et son rôle de joint perdent de leur raison d'être. S'il y a un enjeu politique d'ensemble autour de la prison, [il n'est] pas dans l'alternative prison ou autre chose que la prison. Le problème actuellement est plutôt dans la grande montée de ces dispositifs de normalisation et toute l'étendue des effets de pouvoir qu'ils portent, à travers la mise en place d'objectivités nouvelles».

stratégie continue au niveau des formations de contrôle, mais que ça passe par là, à savoir, les évidences immédiates, c'est que: la prison n'est plus adaptée aux châtiments, que l'usine n'est plus adaptée au travail, que l'école n'est plus adaptée à l'enseignement, c'est-à-dire c'est la fin des milieux disciplinaires qui étaient des milieux d'enfermement pour multiplicités arithmétiques. Il nous faut des milieux de contrôle ouverts sur des multiplicités probabilitaires. Or elles seront trouvées, il faut pas s'en faire, faut pas s'en faire, le malheur nous viendra, mais c'est évident que les gens, il y a encore, il y a encore... mais ils y croient même pas, vous savez, les types qui disent «durcissons les prisons», ils y croient pas, ils savent bien que le régime est complètement foutu, que la prison, c'est fini, mais, bon, leur discours garde quand même un sens, c'est que ça va durer 30 ou 40 ans et que ça peut durer 30 ou 40 ans encore que à condition de se durcir. Alors ça oui, avant qu'ils aient monté les trucs de contrôle, il faudra assigner euh... Il y a des problèmes, vous comprenez, quand on assigne à des prisonniers en travail dit "libre", il y a tout le village qui veut pas, qui dit: «qu'est-ce qu'on nous fout là?»: tout ça. Euh. Rien que planter une clinique psychiatrique dans un village, ça fait des problèmes, les gens ils disent: ah ben non, on veut pas de tous ces fous, là, qui traînent dans les cafés parce que..., bon. Ça fait des problèmes tout ça, parce que...
Et puis il faut monter, en effet, les radars de contrôle, c'est-à-dire les... il faut voir les zones de fréquence tout ça, ça met très longtemps, mais enfin, c'est évident, tout ça. Vous le savez aussi bien que moi. Mais donc c'est pour être vigilant à ce qui se passe actuellement, je trouve ça très intéressant, là, tout ce débat en France sur l'aménagement du temps de travail, bon et, par rapport à ça, vous comprenez, le pauvre type qui vient dire: moi je suis pour le rétablissement de la peine de mort, euh... c'est rigolo, mais euh... enfin c'est pas rigolo pour tout le monde, mais ça dépasse pas... c'est pas bien sérieux quoi, c'est pas raisonnable tout ça. En revanche ce qui est raisonnable au sens le plus terrible et le plus froid du mot "raisonnable", c'est ce que... c'est les nouvelles formes qui seront des formes de contrôle et pas des formes disciplinaires, c'est fini l'âge de la discipline, moi je crois, c'est fini. Bon.

Qu'est-ce que ça veut dire "c'est fini l'âge de la discipline"? Bon, ben au profit de l'âge du contrôle. Euh, comprenez que, par exemple, toutes les histoires de cartes, c'est épatant ça. Ça c'est pas de la discipline, c'est du contrôle, ça, les cartes. L'unification des cartes, la carte magnétique, ça c'est du contrôle, c'est bien, ça, c'est du... c'est intéressant. C'est pas de la vieille discipline. Les murs de l'école... Alors c'est très ambigu parce que c'est vrai que les plus actifs de la gauche, ils ont raison de lutter pour l'abolition des prisons, pour l'abolition de l'hôpital psychiatrique, pour l'abolition etc. Mais il faut voir que leurs ennemis, c'est pas les vieux... c'est pas les pauvres types qui font les clowns, pour dire: si, l'hôpital psychiatrique, si, la prison! Leurs ennemis c'est les contrôleurs qui sont absolument d'accord avec eux, qui disent: oui! Mais oui! Pas de prison! Bravo! La bataille se passe jamais où on croit. Elle se passe jamais où on croit, la stratégie. Comme dirait Foucault, elle passe ailleurs, euh...
La stratégie, elle est entre abolitionnistes de la peine de mort. La vraie lutte, elle passe entre les abolitionnistes de la peine de mort, elle passe pas entre les conservateurs de la peine de mort et les abolitionnistes, elle euh... elle passe aussi... tous ceux... elle passe entre ceux qui disent «ben l'école elle est foutue»: ben évidemment, tout le monde sait que l'école elle est foutue, il suffit pas de réapprendre l'orthographe aux gosses pour que l'école ça marche. Elle est foutue parce qu'il n'y a plus de procédé disciplinaire qui compte, alors quand les parents ils disent devant leur gosses: «oh la la, c'est difficile, il n'y a plus de discipline!», même les meilleurs, on se dit: ben oui, évidemment il n'y a plus de discipline, mais qu'est-ce qu'ils sont contrôlés! Ils sont contrôlés, mais ils sont contrôlés *[inaudible]* probabilité. Alors évidemment, on s'occupe pas exactement de chaque cas particulier, parce que, dans telle zone de fréquence, bon, allez, euh, on les envoie dans un milieu ouvert. Tous les milieux sont ouvertes, simplement il y aura des no man's land entre milieux, il y aura des trucs comme ça...contrôle avec la carte magnétique... Bon. Non, tu ne devrais pas être dans cette zone, là... Qu'est-ce que ça veut dire tout ça?

Eh ben ça nous permettrait déjà de régler ou de revenir sur une question qui m'importe beaucoup quant à toute l'œuvre de Foucault. C'est une certaine, c'est une petite ambiguïté qu'il y a eu et dont Foucault était, à mon avis, à moitié responsable et seulement à moitié responsable. C'est la manière dont Foucault a été considéré... on en a déjà parlé, mais, là, je suis plus fort pour revenir sur ce point, dont Foucault a été considéré comme un penseur de l'enfermement. Et je vous disais, moi, déjà, ça me paraît absolument faux. Il a été pensé comme penseur de l'enfermement et comme grand penseur de l'enfermement et comme ayant défini nos sociétés modernes par l'enfermement. Or il n'y a rien de plus inexact. Car il est vrai que Foucault s'occupe et s'est occupé d'une manière magistrale des milieux d'enfermement. A savoir, notamment, l'asile pour la folie, la prison pour la délinquance. Bon, ça c'est vrai. Vous remarquez à quelle formation historique il le rattache. Ça me paraît essentiel. L'asile pour la folie, il le rattache à formation historique classique, l'hôpital général et, XIXème siècle, avec l'évolution hôpital psychiatrique, et pour la prison, XVIIIème, XIXème siècle et, bien plus, je vous rappelle que *Surveiller et punir* se termine sur l'annonce que la punition, le système de la punition n'a plus besoin de la prison, ou n'aura plus besoin de la prison.
D'où, je vous dis, ça m'a toujours gêné quand un philosophe aussi perspicace et euh... excellent que Virilio s'en prenait à Foucault en disant: non il a pas saisi les sociétés modernes. Car quel était l'argument de Virilio? Argument très intéressant, il disait: le problème ce n'est pas celui de l'enfermement. Si vous préférez ce n'est pas le couple discipline-enfermement. Et Virilio, dans tous ses livres, y oppose un autre couple, c'est dirigé tout droit contre Foucault, le couple qu'il appelle lui-même assez bien voirie-contrôle. "Voirie", il vaut dire: le problème c'est celui de la voirie libre et pas des milieux d'enfermement. La police, nous dit-il, a toujours eu plus à faire avec la voirie, c'est-à-dire la rue, qu'avec la prison. Le vrai élément de la police c'est la voirie, c'est la rue[757]. Et, à la *[inaudible]* de la police dès le XVIIIème siècle, sont assignées des tâches de voirie. Bon: voirie-contrôle et non pas enfermement-discipline. Bon.
Euh... et, en effet, là, tous les thèmes de Virilio sur le thème de la vitesse, sur la stratégie nucléaire, tout ça, pour ceux qui connaissent un peu les livres passionnants de Virilio, peuvent compléter. Mais jamais il y a eu aussi grand... si souvent, ça fait partie des malentendus courants, ça fait partie des malentendus courants parce que... ça n'a aucune importance parce que comme Virilio a quelque chose à dire, qu'il se trompe sur ce que dit Foucault, ça n'a aucune importance, ce qui est important c'est ce que Virilio a à nous dire.
Mais ça peut induire des contresens chez nous, car c'est évident que la critique de Virilio, comme toute critique qu'on fait à qui que ce soit, euh, elle porte pas. Car l'accord Foucault-Virilio..., ils n'avaient pas, je suppose, un grand accord d'humeur, de tempérament, mais l'accord Virilio-Foucault serait évident, évident. Car, pour Foucault aussi, ce qu'il définit comme une "biopolitique des populations" excède de toutes parts l'enfermement qui ne concerne que la discipline des corps. Bien plus, je vous signale que dans *Surveiller et punir*, à un moment et lorsqu'il étudie des milieux d'enfermement, à savoir l'hôpital, comme milieu d'enfermement... (parenthèse: quand je dis l'hôpital, là aussi c'est pareil, quand on dit «l'école, ça craque» etc., l'hôpital tout le monde sait que ça craque), lorsque se multiplient... qu'est-ce qui est intéressant aujourd'hui? Et ça veut pas dire que ce soit très progressiste hein, comme on dit, c'est social-libéral, quoi, c'est tout à fait, c'est tout ce que vous voulez, c'est pas spécialement la gauche qui a fait ça. Lorsque vous considérez les hôpitaux de jour, les hôpitaux de nuit, les équipes soignantes à domicile, euh, la sectorisation, qu'est-ce que ça veut dire? Ça passe plus par un milieu d'enfermement, ça passe par des contrôles. Contrôle au besoin, contrôle à domicile. Alors je veux pas dire que ce soit plus mal. Hein vous comprenez, quand on est dans des trucs comme ça, il ne s'agit pas de savoir si c'est mieux ou moins

757Paul Virilio, *Vitesse et politique*, Galilée, Paris 1977, pp. 23-24: «Plus matériellement il [= Le pouvoir politique de l'État] est *polis*, police c'est-à-dire voirie et ceci dans la mesure où, depuis l'aube de la révolution bourgeoise, le discours politique n'est qu'une série de prises en charge plus ou moins conscientes de la vieille poliorcétique communale, confondant l'ordre social avec le contrôle de la circulation (des personnes, des marchandises) et la révolution, l'émeute avec l'embouteillage, le stationnement illicite, le carambolage, la collision».

bien, il s'agit de savoir pourquoi et contre quoi vous luttez, à quel moment. Alors il faut pas trop perdre de temps à lutter contre la peine de mort, encore une fois, même si quelqu'un essaie de la rétablir. Il vaut mieux faire attention aux procédés de contrôle qui viendront la remplacer. Enfin il faut faire tout à la fois, je sais pas. Euh. Tout... Enfin il faut surtout garder beaucoup de gaité pour les *[inaudible]*. Alors j'ai dit, vous comprenez... qu'est-ce que vous comprenez? Bon. Eh ben voilà, quoi. On pourrait dire... oui... Non, je vois. Euh.
Quand il est en train d'expliquer, dans *Surveiller et punir*, à propos de l'hôpital, que, en quel sens au XIXème siècle il fonctionne comme milieu d'enfermement, il dit: attention! Il y a un drôle de truc c'est l'hôpital maritime et il a des pages très belles, il a deux pages très belles, très rapides, on sent qu'il aurait pu en écrire vingt, quarante, cinquante et que c'est pas son problème. C'est pages 145-146 de *Surveiller et punir*, sur l'hôpital maritime comme étant précisément irréductible à l'hôpital enfermement. Car, dit-il, l'hôpital maritime, vu ses fonctions très spéciales, et sa situation très spéciale, fonctionne comme une espèce de carrefour, d'échangeur routier, et de moyen de contrôle, moyen de contrôles de toutes sortes[758]: sur les drogues, sur les médicaments, sur les épidémies, avec tous les marins qui ramènent les maladies, tout ça, le SIDA, bon... euh... Et l'hôpital maritime est déjà en plein XIXème siècle une institution qui préfigure les formations de l'avenir du XXème, c'est-à-dire une formation ouverte de contrôle, par opposition au milieu disciplinaire fermé, ça ça m'a beaucoup frappé, là, cette, ces quelques pages sur l'hôpital maritime, parce que, là, vous y verrez à quel point il s'en tient pas du tout à l'enfermement.

Alors, dans ce qu'on a vu au trimestre précédent, ou même au premier trimestre, je vous rappelais que, chez Foucault, la fonction d'enfermement est toujours subordonnée au thème le plus profond de Foucault, c'est-à-dire l'invocation d'un dehors. L'enfermement est toujours, même quand l'enfermement existe, il remplit une fonction du dehors, à savoir: il est au service d'une autre fonction, qui, elle, est une fonction d'extériorité. Tantôt une fonction d'exil, c'est ainsi que Foucault nous dit explicitement dans *l'Histoire de la folie*: l'hôpital général se modèle sur l'exil, il enferme, il enferme les fous les chômeurs etc. mais sur le mode de l'exil. Or l'exil c'est une fonction d'extériorisation, c'est pas une fonction d'enfermement. L'enfermement sert une fonction qui le dépasse, et qui est une fonction d'extériorité, à savoir *[inaudible]*. Et dans l'autre cas, la prison, elle, elle n'a plus pour modèle l'exil, elle a pour modèle le quadrillage. L'enfermement est toujours au service d'une fonction plus profonde, laquelle fonction est une fonction d'extériorité. Foucault, loin d'être... alors à plus forte raison quand il n'y a plus enfermement, mais formation d'un pouvoir de contrôle...

Je voulais juste conclure à cet égard, il me semble que c'est un véritable contresens de faire de Foucault un penseur qui aurait privilégié l'enfermement. Au contraire: tantôt il subordonne l'enfermement à une fonction d'extériorité plus profonde, tantôt il annonce la fin de l'enfermement au profit de fonction de contrôle de tout autre nature, qui sont des fonctions ouvertes et pas des fonctions fermées. Bien, on pourrait dire aussi, remarquez, alors, j'ai comme mes trois âges, eh ben, au niveau des formations de contrôle, le sujet de droit est encore tout différent. Le sujet de droit est tout différent. Qu'est-ce que ce sera? Ben, vous le pressentez peut-être, et ça va pas nous étonner si vous avez suivi toute notre histoire précédente sur Dieu, l'homme et le surhomme, ce sera quoi? Le sujet de droit ce sera quoi? La réponse brute, ce sera: le vivant et non plus l'homme ou la personne.
Soyons plus précis: le sujet de droit ce sera le vivant dans l'homme. Tandis que, dans les formations de souveraineté, le sujet de droit c'était le dieu dans l'homme et dans les formations disciplinaires, le sujet de droit c'était la personne dans l'homme. Ce sera le vivant dans l'homme et non plus la

758SP, p. 145: «Un port, et un port militaire, c'est, avec des circuits de marchandises, d'hommes enrôlés de gré ou de force, de marins s'embarquant et débarquant, de maladies et d'épidémies, un lieu de désertion, de contrebande, de contagion: carrefour de mélanges dangereux, croisement de circulations interdites. L'hôpital maritime doit donc soigner, mais pour cela même, il doit être un filtre, un dispositif qui épingle et quadrille; il faut qu'il assure une emprise sur toute cette mobilité et ce grouillement, en décomposant la confusion de l'illégalité et du mal».

personne. Cette évolution du droit, elle est très importante, comment la résumer en un mot du point de vue de l'histoire du droit? C'est le passage qui se fait à la fin du XIXème siècle et au début du XXème siècle, le passage du droit dit civil au droit dit social. Le droit, on a beau garder l'expression "droit civil", le droit n'est plus un droit civil, le droit est devenu de plus en plus un droit social. Comment définit le droit social? Oh, il y a bien des manières de le définir. On a vu que le droit civil avait pour sujet de droit la personne dans l'homme, trouvait son expression juridique la plus pure dans le contrat, relation de la personne avec la personne.
Et vous savez, à partir du XIXème siècle, de la fin du XIXème jusqu'au XXème, le contrat ça marche plus. Là aussi, tout le monde le sait, le contrat... on peut toujours garder... des contrats, mais non, ça marche plus, le contrat. Plus rien ne peut passer par le contrat, pourquoi? Ben parce que, pour une raison très simple, c'est que, le contrat, c'est une relation de personne à personne, c'est pas une relation au niveau d'une population. Comment voulez-vous qu'il y ait des relations contractuelles entre membres de *[inaudible]* d'une population? C'est pas raisonnable, cette idée. Il peut y avoir des conventions entre membres d'une population, il ne peut pas y avoir des relations contractuelles, c'est absolument impossible. Qu'est-ce que ça veut dire? Qu'est-ce que ça veut dire, ça? Ben, je prends un exemple, alors on va assister à quoi? Maintenant c'est un peu dépassé tout ça, mais il y a eu un bon moment où les exigences contractuelles du droit disciplinaire, du droit civil et les exigences naissantes du droit social faisaient des drôles de contradictions juridiques. Du point de vue du contrat, ou du droit civil, le contrat est une relation qui unit personne à personne. La personne dans l'homme. Conséquence immédiate, le contrat n'est pas, comme on dit en droit, le contrat n'est pas opposable au tiers[759].
Ça veut dire quoi, "le contrat n'est pas opposable au tiers"? Ça veut dire: le contrat n'engage pas quelqu'un qui n'a pas passé la relation contractuelle. Le contrat oblige les partenaires du contrat et n'est pas opposable au tiers, c'est-à-dire quelqu'un qui n'a pas passé contrat. Bon. Je prends un certain nombre de phénomènes qui ont pris une importance singulière dans le XIXème siècle, pour vous montrer en quel sens c'est uniquement par fiction qu'on peut parler d'un contrat. Voilà les grèves qui se développent. Grèves ouvrières. Dans tout le XIXème, est-ce qu'on peut ramener ça à une rupture de contrat? Dieu que dans les mouvements anti-grève, les juristes ont dénoncé la grève comme rupture de contrat! C'était un combat d'arrière-garde là aussi. Ça ne pouvait pas marcher. La grève, c'est quoi? C'est évident que c'est un phénomène social qui ne peut pas se traduire en termes de contrat, donc de rupture de contrat. Pourquoi? Parce que, fondamentalement elle est opposable au tiers, elle est opposable au tiers, on le sait encore aujourd'hui puisque, par nature, elle embête surtout les tiers, c'est-à-dire les usagers. Une grève de métro, elle ennuie pas tellement la direction du métro, elle ennuie les usagers, ce que veut dire "elle est opposable au tiers". Vous comprenez?
Autre exemple plus doux: le mandat de député, est-il un contrat entre les électeurs et le député? Les députés, ils parlent comme ça du contrat qui les unit aux électeurs, c'est une formule polie, ça, ils savent très bien que c'est pas un contrat, pourquoi? Ben parce que c'est fondamentalement opposable au tiers. Un député représente ceux qui ont voté pour lui – ça ce serait un contrat – mais représente également ceux qui n'ont pas voté pour lui ou ceux qui ne peuvent pas voter, les enfants, les crétins, tout ça. Hein. Qu'est-ce que c'est, ça, ces phénomènes, la grève...? Prenez la sécurité sociale, c'est marrant, les débuts de la sécurité sociale, maintenant on y est fait... Réfléchissez à ceci: pourquoi... surtout au début, maintenant il y a eu des arrangements, avec les conventionnements, mais au début, le client payait lui-même – et encore maintenant souvent – le client payait lui-même le médecin et la sécurité sociale remboursait le patient.
Chaque fois qu'un patient vient voir un médecin, une relation contractuelle se constitue entre le malade est le médecin. Pur XIXème siècle: ils y tiennent, ils y tiennent énormément. Ils y tiennent, il va de soi, pour des raisons qui sont parfois les plus nobles et parfois les plus honteuses et parfois

759*Code civil français*, art. 1165: «Les conventions n'ont d'effet qu'entre les parties contractantes; elles ne nuisent point au tiers, et elles ne lui profitent que dans le cas prévu par l'article»; art. 1321: «Les contre-lettres ne peuvent avoir leur effet qu'entre les parties contractantes; elles n'ont point d'effet contre les tiers».

mélangées de honte et de noblesse. Et puis, la sécurité sociale, c'est un tiers, c'est typiquement un tiers. Et qu'est-ce que c'est, même, le tiers par excellence? C'est la société. La société est tierce à toute personne. La société c'est le tiers par excellence. Et voilà que la sécurité sociale payait le soin: c'était le tiers payant. Vous suivez? C'est pas difficile.
Problème juridique: c'est un conflit. C'est un conflit entre le droit civil en train de mourir et le droit social en train de naître. Comment va-t-on régler ce conflit une fois dit que les médecins libéraux représentent une force sociale importante? Réponse: c'est par là que c'est très intéressant le droit, il faut toujours trouver des astuces. C'est très marrant le droit, vous comprenez. Il a fallu trouver quelque chose pour satisfaire et les puissances montantes du droit social et les puissances descendantes de la médecine libérale. Alors, ce qu'on a trouvé, c'est particulièrement tordu. Ça consiste à dire au malade: eh ben tu vas payer de ta poche le médecin (relation libérale, le contrat est sauvé), mais, en revanche, le médecin va te faire un papier, à toi, qu'il te donnera dans sa relation contractuelle, tout ça, il veut pas savoir ce que ça devient, ça. Il te donne un petit papier qui est un acquis de paiement. Et moyennant ce petit papier, tu l'envoies au tiers qui va te rembourser. Vous voyez que cette espèce de décomposition de l'opération qui aurait été beaucoup plus simple si le médecin avait été payé directement, est due uniquement à l'affrontement de deux conceptions du droit strictement, qualitativement différentes. En d'autres termes, la relation médicale, à mesure que le droit social augmentait, se développait, ne se coulait plus dans la relation contractuelle ou, si vous préférez, ne prenait plus comme sujet de droit la personne. Le malade avait cessé d'être une personne. Comme on dit, alors ça c'est épatant parce que... les plus... les plus réacs que vous prenez disent: ah oui, dans la médecine sociale, les malades ne sont plus des personnes. Mais c'est vrai à la lettre. Il n'y a pas lieu de discuter. Ben évidemment, ils sont plus des personnes. Tout ce qu'on peut dire, c'est que du temps où les malades étaient des personnes, euh, c'était pas fameux, c'était pas fameux parce qu'être une personne, ça n'a jamais empêché d'être traité comme un chien, mais euh... un chien personnel, mais... C'est évident: un malade n'est plus une personne.
Qu'est-ce qu'il est, le malade? Il est devenu un vivant. Il est devenu un vivant. Le sujet de droit, ce n'est plus la personne dans l'homme. Il n'y a plus de personne dans l'homme. Le sujet de droit, c'est devenu le vivant dans l'homme. Vous me direz: ça empêche pas qu'il a quand même des droits différents de ceux d'un chien. D'accord, il a des droits différents parce que le vivant dans l'homme, c'est pas la même chose que le vivant dans le chien. Euh.. Mais c'est pas au nom de la personne, c'est au nom d'une qualité de vie, ce qui est complètement différent. Le droit social repose sur le vivant et non plus sur la personne. Alors que le droit civil reposait sur la personne. Et, à cet égard, c'est évident et je dis... là je dis quelque chose qui n'est pas un progrès.
Regardez aujourd'hui ce qui se passe comme luttes concernant le droit. Mais les luttes concernant le droit, elles se situent toutes au niveau du vivant et plus du tout au niveau de la personne. Qu'est-ce que ça veut dire? La vie dans l'homme, c'est ça le problème du droit aujourd'hui. La vie dans l'homme, pourquoi la vie dans l'homme? Eh bien, euh, je pense à un cas, mais là aussi, euh, réactionnaires ou progressistes, ils ont le même langage, sauf ceux qui vraiment en rajoutent, là, ceux qui veulent se faire encore plus bêtes qu'ils ne sont. Mais sinon vous avez le même langage qui est celui du droit social. Je veux dire, prenez l'histoire de l'avortement[760]. Les pires ennemis de

760L'esempio di Deleuze non è casuale; Foucault ha infatti partecipato alle attività del Groupe d'Information sur la Santé in favore della depenalizzazione dell'aborto (sancita in Francia con la legg n. 17 de 17 gennaio 1975, detta "Legge Veil" dal nome del Ministre de la Santé Simone Veil): cfr. l'appello *Convoqués à la P.J.* (texte signé par M. Foucault, A. Landau et J.-Y. Petit), DEI n. 128, pp. 1313-1315). Sul carattere politico di questi movimenti, cfr. *Prisons et révoltes dans les prisons*, DEI n. 125, pp. 1293-1300: «N'est-ce pas précisément ce qui caractérise les mouvements politiques actuels: la découverte que les choses les plus quotidiennes – la façon de manger, de se nourrir, les rapports entre un ouvrier et son patron, la façon d'aimer, la manière dont la sexualité est réprimée, les contraintes familiales, l'interdiction de l'avortement – sont politiques? En tout cas, en faire l'objet d'une action politique, c'est en cela que consiste la politique aujourd'hui. Par conséquent, le caractère politique ou non d'une action n'est plus déterminé par le seul but de cette action, mais par la forme, la manière dont objets, problèmes, inquiétudes et souffrances que la tradition politique européenne du XIXe siècle avait bannis comme indignes de l'action politique sont politisés» (p. 1296).

l'avortement, qu'est-ce qu'ils invoquent? Ça c'est la marrade. Ils invoquent quand même pas... l'idée, là... ils osent plus... ce serait du dernier *[inaudible]*, le fœtus comme personne. Ils osent pas dire que le fœtus est une personne. Ils sentent que ça marche pas, que si on dit aux gens «le fœtus est une personne», tout le monde rigole. Mais qu'est-ce qu'ils disent? Eh ben les associations hostiles à l'avortement, leur drapeau, c'est "laissez les vivre!". Laissez les vivre, c'est-à-dire ils invoquent explicitement un droit parfaitement moderne, un droit au vivant, un droit à la vie. Et ainsi ils retournent avec habileté ce qui a été la revendication motrice de l'avortement, c'est-à- dire le droit à la vie des femmes. Les femmes qui se réclamaient du droit de décider elles-mêmes de leur vie et de la qualité de leur vie. Et voilà que les réactionnaires retournent ce... en disant que si on leur nie que le fœtus est une personne, on ne peut pas leur nier au moins que le fœtus soit un vivant et qu'il convient, pour le fœtus, de le laisser vivre.

Bon, alors ça devient très intéressant. Est-ce qu'il faut laisser vivre les fœtus? Ça c'est un problème pour Nietzsche, mais, enfin, Nietzsche aurait plutôt dit oui, parce que, vu son état de santé... enfin, peu importe. Mais vous comprenez, vous comprenez. C'est pour ça qu'il faut dire: ceux qui veulent interdire l'avortement et ceux qui militent pour l'avortement sont bien, pour parler comme Foucault et c'est ça son idée tout le temps, sont bien sur le même sol archéologique, c'est celui du droit social où le sujet de droit c'est le vivant et non plus du tout la personne. Et Foucault dira... et j'avais commenté ces textes, donc je ne fais qu'y renvoyer, là, très rapidement. Si vous vous rappelez les beaux textes, que je vous avais lus et que vous avez peut-être lus, de *La Volonté de savoir*, Foucault nous disait: comment expliquer que la même époque, soit celle qui ait tendu à l'abolition de la peine de mort et qui ait opéré les plus grands génocides de l'histoire? Et, là aussi, il voulait montrer que les deux tendances, tendance à l'abolition de la peine de mort dans tous les pays, et existence des génocides, existence universelle des génocides au XXème siècle, ça appartient au même sol archéologique, bien que ça n'aille pas dans le même sens. Pourquoi, Parce que, l'abolition de la peine de mort, elle trouve son fondement dans le droit social à partir du moment où le sujet de droit c'est le vivant. A ce moment-là, le droit ne peut plus être un droit de faire mourir. Le droit de faire mourir, c'était le vieux droit de souveraineté. Le droit disciplinaire déjà mettait en question la peine de mort, alors, à plus forte raison, un droit qui se propose la gestion de la vie du point de vue des populations, peut pas conserver la peine de mort.
Mais les génocides... les génocides ont pris tellement d'importance au XXème siècle, pourquoi? Prenez le thème... Qu'est-ce qui a été... quels ont été les premiers surgissements du pouvoir de contrôle moderne? C'est-à-dire d'un pouvoir qui n'était plus ni de souveraineté ni de discipline? C'est le fascisme. C'est le fascisme qui répond exactement à la définition de Foucault: biopolitique des populations[761]. Biopolitique raciale, thème de l'espace dit vital, dénonciation donc... biopolitique raciale. Voilà il me semble la trinité du fascisme: biopolitique raciale, euh... réclamation de l'espace vital, c'est-à-dire d'une espace ouvert, d'un espace d'expansion, dénonciation de l'ennemi non pas comme autre personne, mais comme agent biologique dangereux, c'est-à-dire susceptible de contaminer la race ou la civilisation, la culture etc. L'ennemi comme agent infectieux. Il me semble que c'est ça... enfin on peut sûrement en ajouter, mais c'est ça la tri... Or le génocide se fait en fonction des conditions de survie de la population qui le commet. Il s'agit de se débarrasser, nous

761 Cfr. FDS, lezione del 17 marzo, pp. 228-229: «La race, le racisme, c'est la condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation. Là où vous avez une société de normalisation, là où vous avez un pouvoir qui est, au moins sur toute sa surface, et en première instance, en première ligne, un bio-pouvoir, eh bien le racisme est indispensable comme condition pour pouvoir mettre quelqu'un à mort, pour pouvoir mettre les autres à mort. La fonction meurtrière de l'État ne peut être assurée, dès lors que l'État fonctionne sur le mode du bio-pouvoir, que par le racisme. [...] Et on peut comprendre aussi pourquoi le racisme se développe dans ces sociétés modernes qui fonctionnent sur le mode du bio-pouvoir; on comprend pourquoi le racisme va éclater en un certain nombre de points privilégiés, qui sont précisément les points où le droit à la mort est nécessairement requis. Le racisme va se développer primo avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur. Quand il va falloir tuer des gens, tuer des populations, tuer des civilisations, comment pourra-t-on le faire si l'on fonctionne sur le mode du bio-pouvoir? À travers les thèmes de l'évolutionnisme, par un racisme».

dit-on, de l'agent infectieux. Et c'est au nom de la vie dans l'homme et de la survie dans l'homme que le génocide s'opère. Je retrouve, là, la conclusion que, vraiment, le troisième âge du droit ne vaut pas mieux que les deux autres, mais c'est pas la question. Que ce qui apparaît dans ce troisième âge du droit, c'est de nouvelles stratégies, de nouvelles luttes: il y a à lutter contre de nouvelles formes tout comme il y a à promouvoir de nouvelles formes. Et, en effet, c'est avec le fascisme que commence le grand pouvoir de contrôle. Il commence, le grand pouvoir de contrôle, sous quelle forme?
Ça a été dit mille fois, dans les grands textes déjà de Walter Benjamin... euh... sous forme des grandes démonstrations de masse[762]. Les grandes démonstrations de masse en espace ouvert sont inséparables du fascisme, enfin du fascisme tel qu'il a été, qui est la naissance... je peux pas dire que ce soit le pouvoir de contrôle dans sa pleine expression parce que c'est évident, euh... ne serait-ce que par les analyses de Burroughs, le pouvoir de contrôle c'est ce qui se fait maintenant. Mais la préfiguration du pouvoir... Si vous voulez, le fascisme, ça a été la charnière, tout comme, là, on pourrait dire, exactement comme Foucault fait de Napoléon la charnière du pouvoir de souveraineté au pouvoir disciplinaire, Hitler et Mussolini déjà avant, ont été a charnière du pouvoir disciplinaire au pouvoir de contrôle. Charnière qui s'est faite deux fois, une fois par la radio, une fois par la télévision. La télévision étant la forme moderne. Mais, en effet, on pourrait faire correspondre un statut... alors, si on voulait raffiner, mais on n'a plus le temps. On pourrait faire correspondre un statut des images aux trois pouvoirs. Tiens, on le fera la prochaine fois. Si vous y pensez, faites-moi penser. Ce serait pas difficile, on pourrait faire un euh... un statut des moyens d'expression des images correspondant aux trois périodes. On ferait comme ça trois stades... Ah ben ce serait très bien on ferait trois stades du cinéma. On reviendrait au cinéma... parfait. Je veux dire, oui, pour en finir avec ça... euh... je veux dire.

Alors je termine parce que vous n'en pouvez plus, je le sens. Ce passage du droit civil au droit social, c'est sûrement un des moments les plus importants de l'histoire du droit, mais je signale, parce que c'est un très très beau livre, qu'il y a justement un disciple, un disciple de Foucault qui vient de faire paraître sur ce point un livre très important, un gros livre qui s'appelle *L'État providence*,[763] et... *L'État providence*, c'est François Ewald, qui a été l'assistant de Foucault au Collège de France. Et ce livre est très très beau. Et lui, au moins, il a le mérite, contrairement aux tenants actuels des droits de l'homme, euh... d'y connaître quelque chose dans l'évolution du droit. Et ce qu'il montre, c'est quelque chose de fondamental, c'est comment le passage du droit civil au droit social s'est fait, non pas uniformément, mais, entre autres, dans le courant du XIXème siècle à propos d'un point précis qui était l'accident de travail et le développement des assurances. Le développement des assurances et l'accident de travail. Et il y a une étude, alors, très digne de

762Cfr. Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), Einaudi, Torino 1966, p. 46: «La progressiva proletarizzazione degli uomini d'oggi e la formazione sempre crescente di masse sono due aspetti di un unico e medesimo processo. Il fascismo cerca di organizzare le recenti masse proletarizzate senza però intaccare i rapporti di proprietà di cui esse perseguono l'eliminazione. Il fascismo vede la propria salvezza nel consentire alle masse di esprimersi (non di veder riconosciuti i propri diritti)». Deleuze legge il saggio di Benjamin nella traduzione francese *L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, in *Poésie et révolution: Oeuvres II*, Danoël, Paris 1971.

763François Ewald, *L'État provvidence*, Grasset, Paris 1986. Lo studio di Ewald riprende, con minime variazioni, la tesi dottorale dello stesso Ewald, *Risque, assurance, sécurité*, 4 vols., Institut d'études politiques de Paris, 1986. Ewald aveva partecipato ad alcune ricerche coordinate da Daniel Defert su infortuni sul lavoro e rischio assicurativo commissionate dal Ministero del Lavoro: *Généalogie du risque professionnel*, in Daniel Defert, Jacques Donzelot, François Ewald, Gerard Maillet, Catherine Mevel, *Socialisation du risque et pouvoir dans l'entreprise: Histoire des transformations politiques et juridiques qui ont permis la légalisation du risque professionnel*, Paris, 1977, pp. 1-363; *La généralisation de l'assurance à la fin du XIXe: Le passage aux assurances sociales*, in Arpad Ajtony, Stéphane Callens, Daniel Defert, François Ewald, Gerard Maillet, *Assurance - prévoyance - sécurité: Formation historique des techniques de gestion sociale dans les sociétés industrielles*, Paris, 1979, pp. 1-74; cfr. l'intervista a François Ewald di Paul Rabinow e Keith Gandal, *Risk, Insurance, Society*, "History of the Present" n. 3, 1987, pp. 1-2, 6-12.

Foucault, très dans la méthode Foucault, sur toute une histoire des accidents de travail dans la formation du XIXème siècle, avec des notions très intéressantes, et pour confirmer, je lis juste... Ewald, et ça a paru chez Grasset, ça a paru il y a quelques mois, il y a deux mois.
Je vous lis juste, parce que ça confirme absolument tout ce qu'on vient de dire, voilà[764]: «Dans l'ordre des droits sociaux...» – je voudrais qu'on en fasse notre conclusion aujourd'hui, c'est pages 24-25, «dans l'ordre des droits sociaux» – pas civils hein, «dans l'ordre des droits sociaux, le sujet acquiert compétence juridique par le seul fait d'être un *être vivant*. Si, en effet, les droits sociaux sont par principes indéfinis, ils ne sont jamais qu'autant d'expressions d'un fondamental *droit à la vie*. Dire que le droit civil» – c'est-à-dire l'ancien droit, «ne connaît pas le droit à la vie pourra étonner...» – il se fait à lui-même une objection. En effet tout le monde sait que, du point de vue du droit civil, le droit à conserver sa vie – retenez bien: conserver sa vie – est un droit inaliénable au point que, pour le droit civil, le droit de conservation de la vie, de sa propre vie, est euh... un droit dit "naturel". C'est un droit naturel inaliénable au point que le prisonnier est dans sa.... tous les juristes l'ont toujours dit au XIXème siècle, un prisonnier est dans son strict droit lorsqu'il tente par tous les moyens de s'évader. On ne peut pas le poursuivre pour s'être évadé, hein, c'est très intéressant, ça. Un évadé a le droit naturel de tenter... euh... un prisonnier a le droit naturel de conserver sa vie, donc de s'évader. Simplement on le poursuivra pour avoir cassé une serrure.
Mais c'est très intéressant, parce que le droit c'est comme ça: on le poursuivra pas pour s'être évadé. Mais pour avoir assommé un gardien, pour avoir... etc. etc. Mais, justement, vous voyez que c'est une confirmation: le droit civil reconnaît le droit de conserver sa propre vie par n'importe quels moyens, sauf ceux qui tombent sous la loi, hein, mais on a le droit de conserver sa vie, seulement c'est pas un droit civil, c'est un droit naturel. Donc, «dire que le droit civil ne connaît pas le droit à la vie pourra étonner, le droit à la conservation de soi, en effet, ne figure-t-il pas parmi les droits naturels?». Ewald continue: mais «précisément, il n'est pas susceptible d'être garanti en tant que tel par un droit positif» – aucun droit positif ne peut le garantir, «celui-ci, le droit positif, ne protégeant le sujet que dans le cadre d'un échange» – c'est-à-dire d'un rapport contractuel. «Pour le libéral...» – pensez à Reagan aujourd'hui: c'est pas libéral à la lettre..., ou à Giscard... «Pour le libéral, vivre ne donne aucun droit» – ça c'est la position du droit civil. «Vivre ne nous donne aucun droit, le droit ne protège que ce que l'on fait de sa vie. Au contraire, l'idée de droit social suppose que le fait même de vivre vous donne des droits positifs». Là il y a vraiment une mutation du droit. «Le fait même de vivre vous donne des droits positifs, mais des droits qui ne peuvent obéir qu'à un tout autre régime que celui des droits civils; ils ne sont pas, en effet, opposables à un autre, mais à ce nouveau sujet de droit qu'est la totalité de sujets: la "société"». En d'autres termes le contrat est opposable à un autre, l'autre personne qui a passé contrat avec toi, tandis que le droit social, il est pas opposable à une autre personne. Il est opposable à la société: Société, tu me dois du travail! Société, tu me dois le moyen de vivre et de survivre! Société, tu me dois le trava... euh... le droit d'entretenir une famille!, etc... Tout ce qu'on appelle et tout ce que les libéraux dénoncent comme étant l'État providence, signifie quoi? Il signifie ce nouveau régime où même les libéraux ne peuvent faire que des tailles extrêmement... Comprenez par exemple que pour arriver... pour restaurer un droit civil, il faudrait supprimer les assurances; pour supprimer les assurances, faudrait supprimer les autos; c'est pour ça que "libéraux", c'est, c'est... c'est un tel niveau d'hypocrisie et de connerie dans la pensée... euh... que c'est pas imaginable... euh... vous comprenez, tout ce qu'ils disent, c'est vraiment rien, ça veut dire quelque chose, mais ça veut pas dire ce qu'ils prétendent... C'est évident que le régime d'assurance même, c'est typiquement du droit social, c'est typiquement... Ce qui est garanti c'est la vie, le fait même de vivre et c'est opposable au tiers, le tiers étant la société tout entière, c'est le tiers payant. Eh ben, ils peuvent supprimer la sécurité sociale, les libéraux... et encore, c'est difficile. Ils peuvent la diminuer etc. mais ils supprimeront pas l'assurance automobile. Or, l'assurance

764Il testo letto da Deleuze è preceduto da questo passo: «La problématique des droits sociaux est exemplaire de cette nouvelle rationalité. La rationalité libérale objectivait le sujet de droit comme liberté: principe fameux de l'autonomie de la volonté», François Ewald, *L'État provvidence*, p. 24.

automobile, elle est anti-libérale au possible, elle fait partie du nouveau droit, elle fait partie du droit... et tout ça... ça va de soi...
Bon, qu'est-ce que je voulais dire encore? [Pages] 23, 24, 25, oui. Voilà ce qui termine, voilà[765]: «Les droits sociaux se supportent d'un nouveau principe d'évaluation: la valeur fondamentale n'est plus tant la liberté, comme valeur des valeurs» – en tant que dans la personne... il dirait aussi bien: la valeur fondamentale n'est plus dans la personne «que la vie, tout ce qui est vivant, tout ce qu'elle produit, ses potentialités qu'il faut actualiser».

Et Foucault nous disait... qu'est-ce qu'il nous disait dans *La volonté de savoir*? Je fais l'enclenchement de Foucault avec le livre de Ewald... page 191: «C'est la vie beaucoup plus que le droit» – sous-entendez: que le droit civil, «qui est devenue l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droits» – sous-entendu: de nouveaux droits social. «Le "droit" à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins, le droit par-delà toutes les oppositions ou "aliénations", à retrouver ce qu'on est et tout ce qu'on peut être, ce "droit" si incompréhensible pour le système juridique classique, a été la réplique politique à toutes ces procédures nouvelles de pouvoir qui, elles non plus, ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté». Je veux dire: ça, c'est exactement l'enclenchement, le texte sur lequel Ewald va fonder tout son développement sur la montée des assurances au XIXème siècle et la transformation du droit qui passe de l'état de droit civil en droit social.
Alors, en un mot, c'est quoi? Le troisième sujet de droit, c'est donc non plus la personne dans l'homme, mais la vie dans l'homme, encore une fois pour le meilleur et pour le pire, pour le pire et pour le meilleur. Tout ce que je voulais montrer aujourd'hui, je vous demande d'y réfléchir pour la prochaine fois, on touche au but, enfin, euh... j'en aurai fini la prochaine fois avec tout ça c'est qu'au niveau juridique, au niveau très modeste juridique, on a trouvé une confirmation de la distinction des trois formes: forme de souveraineté, forme de dressage de l'homme, et forme "le vivant dans l'homme" – hein, quelque chose de nouveau, une nouvelle forme.

765Deleuze salta questo passaggio: «L'État libéral devait garantir la jouissance des droits civils; il était censé ne rien pouvoir l'exiger d'autre des citoyens que le nécessaire à la satisfaction de l'intérêt commun. Si l'on peut réclamer contre la société la satisfaction des droits sociaux, celle-ci peut, en échange, vous imposer les conduites qu'elle juge socialement bonnes».

Capitolo 19. Cours du 15/04/1986[766]

Certains d'entre vous qui connaissent mal ou pas du tout, ce qui est très *[inaudible]*, Burroughs m'ont demandé comment... comment prendre cet auteur qui a une grande importance dans la littérature américaine et dans la littérature moderne en général. Je crois que la meilleure manière, pour ceux qui le connaissent pas, c'est de prendre un de ses romans les plus connus. Il vaut mieux éviter... il a fait des essais théoriques sur le contrôle, sur tout ça, mais je crois que c'est pas le meilleur de son œuvre, il vaut mieux prendre un de ses romans les plus connus qui est *Le festin nu*, qui a été très très bien traduit chez Gallimard[767]. Et dans *Le festin nu*, vous verrez, il y a tout un affrontement des groupes de contrôle et il y a une préface très intéressante de Burroughs. Et aussi, je signale, uniquement comme prise de contact, pour ceux qui le connaissent déjà, ça vaut pas ce que je dis, il y a un numéro de "L'Herne" intéressant sur Burroughs[768] et, je crois, il est pas tout seul: Burroughs et peut-être Ginsberg puisque Burroughs est un des trois grands de la génération Beat, les deux autres étant Ginsberg le poète et Kerouac. Oui, les trois là... Quant à ce qu'on a fait précédemment sur la littérature moderne, Burroughs, Kerouac et Ginsberg seraient aussi des... des clefs, des personnages fondamentaux de la littérature moderne.

Bon, alors, vous vous rappelez, la dernière fois, on avait un peu déplacé notre problème des rapports de forces et des formes qui en découlent et on l'avait posé au niveau des formations, des formations de droit, des formations de pouvoir ou de droit. Plutôt des formations de pouvoir et de droit. Et on avait cherché, même, du point de vue juridique, à esquisser sur une courte période toujours, puisque c'est la période considérée par Foucault, on avait esquissé une espèce de tableau des formations de souveraineté, des formations de discipline et des formations de contrôle. Et puis j'avais terminé en disant: oui, on pourrait très bien aussi chercher euh... comme ça, ça nous ferait une soudure avec ce que nous faisions les autres années, on pourrait très bien chercher aussi au niveau des formations d'images, des formations de l'image, pour voir... Pas du tout pour appliquer, pas du tout... mais pour avoir des points de repère. Si je reviens au thème des régimes d'images, est-ce que je peux trouver quelque chose d'équivalent? Comme ça, pour faire des regroupements.
Et ce serait fondé chez Foucault car il y a trois interventions, il y a trois interventions de Foucault concernant l'image picturale. L'une c'est le texte célèbre sur *Les Ménines* de Velásquez et qui correspond à la formation classique. L'autre, c'est le manuscrit qu'il n'a pas voulu publier sur Manet. Et l'autre, c'est le texte auquel nous nous sommes souvent référés sur Magritte. Alors ce... ce... là c'est des choses très vagues que je voudrais dire. Est-ce que, du point de vue de l'image, et même, alors, notre souci des autres années, notre souci quand on s'occupait de cinéma... Est-ce qu'on peut parler de régimes d'images et qu'est-ce qu'on pourrait découvrir? Est-ce qu'on pourrait y découvrir une confirmation? Je dis même, en fonction de ce qu'on a fait les autres années, je vois bien la possibilité de définir des régimes d'images. Et alors est-ce qu'on pourrait retrouver quelque chose comme... sans vouloir beaucoup, sans vouloir que ça coïncide sur tous les points, mais quelque chose comme un régime de souveraineté dans... comme régime d'images, un régime de discipline, un régime de contrôle?
Je pense à un livre qui, pourtant, ne se réclame pas de Foucault, est très indépendant, un livre de Serge Daney, qui est un critique euh... un critique de cinéma venu des "Cahiers". Ce livre s'appelle *La rampe*[769]. Et, ce qui m'intéresse, c'est qu'il distingue trois, vraiment, trois régimes d'images et de

766Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=479
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=480
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=482
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=483

767La traduzione di Éric Kahane di *Naked Lunch*: *Le festin nu*, Gallimard, Paris 1964.

768"Cahier de l'Herne" n. 9: *Burroughs, Pélieu, Kaufman*, sous la direction de Pierre Bernard, janvier 1968.

769Serge Daney, *La rampe*, Gallimard/Cahiers du Cinéma, Paris 1983. Il libro raccoglie gli articoli scritti da Daney per

l'image cinématographique. Et, le premier, il le fait aller jusqu'à la guerre. En effet c'est une périodisation propre au cinéma. Jusqu'à la guerre: premier régime[770]. Or comment est-ce qu'il le définit? Il le définit par une question. Il dit: la question fondamentale c'est «à quoi renvoie l'image?», c'est-à-dire «qu'est-ce qu'il y a derrière l'image?». Qu'est-ce qu'il y a derrière l'image: ça veut dire quoi? Il dit: oui, dans un tel régime d'images, si vous voulez, chaque élément de l'image joue le rôle ou peut jouer le rôle d'un cache, d'un cache temporaire et c'est dans l'image suivante qu'on voit ce qu'il y avait derrière. Et il dit: la formule de ce régime d'images, ce serait: "le secret derrière la porte"[771]. Et c'est vrai que, dans tout le cinéma classique, d'avant-guerre, la porte est quelque chose de fondamental. Notamment dans la comédie américaine, le rôle de la porte est... Rohmer avait fait tout un cours, tout un cours à l'IDHEC, sur le rôle des portes chez Lubitsch. Mais, la porte, c'est... en effet, c'est le cache temporaire. Alors ce qu'il y a derrière la porte, tout ce qu'il y a derrière l'image, bien sûr ça apparaîtra dans l'image suivante, mais ça implique que ce régime de l'image, ce premier régime de l'image est un régime de totalisation. Un film, c'est une belle totalité. Et cette totalité se présente comment? C'est une succession des images qui tend toujours vers un quelque chose qui est derrière, c'est ce quelque chose qui est derrière qui va opérer la totalisation. On peut dire ça comme ça.

Je pense à un autre, un très grand critique d'art qui s'appelle Riegl, du XIXème siècle et qui, lui, faisait des périodisations avec trois fonctions de l'art, des arts plastiques: embellir la nature, spiritualiser la nature, rivaliser avec la nature[772]. Je dirais que ce premier régime de l'image, le secret derrière la porte, qu'est-ce qu'il y a derrière l'image, c'est précisément la première formule: embellir la nature. Embellir la nature en faisant une totalité des images, un tout des images. Alors chaque image se dépasse dans l'image suivante, mais l'ensemble des images tend vers un tout. Bon.

Or c'est ça qui a fait, il me semble, l'ambition du premier cinéma, c'est ce régime de l'image, un "quelque chose derrière l'image" qui va constituer le tout des images, ou qui va constituer le centre déterminant des images. D'où, au sommet de son ambition, les grandes constructions en triptyque. Qu'est-ce qui a tué ce cinéma? Remarquez que ça répondrait assez bien si vous reprenez, si vous vous rappelez l'analyse que Foucault fait des *Ménines*, qu'est-ce que c'est? Qu'est-ce qu'il y a derrière l'image? Le roi, ce que Foucault appelle la place du roi. Le roi qu'on ne voit dans l'image que sous forme d'un reflet dans le miroir. Et tout le tableau est organisé vers ce point qui est derrière l'image, puisqu'on ne le voit pas, et on voit bien que, dans les *Ménines*, tout fonctionne en fonction de caches. Par exemple on voit l'envers du tableau que le peintre est en train de faire, on voit pas le tableau lui-même. On voit le reflet du roi dans le fond, mais on voit pas le roi lui-même. Et tous les

---

i "Cahiers du Cinéma" fra il 1970 e il 1981. Deleuze riassume le tesi di Daney in *Optimisme, pessimisme et voyage. Lettre à Serge Daney* (Préface à Serge Daney, *Ciné-Journal*, Gallimard/Cahiers du Cinéma, Paris 1986, pp. 5-13), in *Pourparlers*, cit., pp. 97-112, che riporta con variazioni minime quanto Deleuze si appresta a dire, e che riprende la *Conclusion* di *L'image-temps. Cinema 2*, cit., in particolare le pp. 342-354.

770 La seconda funzione dell'immagine secondo Daney è espressa, nel secondo dopoguerra, dalla domanda: «Qu-est-ce qu'il y a à voir sur l'image? "Non plus qu'y a-t-il à voir derrière? mais plutôt: est-ce que je peux soutenir du regard ce que, de toute façon, je vois? et qui se déroule sur un seul plan?"» (*Optimisme, pessimisme et voyage*, cit., p. 99); infine, terza funzione dell'immagine: «Comment s'y insérer, comment s'y glisser, puisque toute image glisse maintenant sur d'autres images, puisque "le fond de l'image est toujours déjà une image", et l'oeil vide, une lentille de contact?» (ibidem, p. 101). Notevole che questa terza funzione, in un complesso rapporto con mezzo televisivo, corrisponda alla società del controllo: «de même que le pouvoir d'autorité, culminant dans le fascisme et les grandes manipulations d'État, avait rendu impossible le premier cinéma, le nouveau pouvoir social d'après-guerre, de surveillance ou de contrôle, risquait de tuer le second cinéma» (ibidem, p. 102).

771 Questa espressione deriva dal titolo francese del film di Friz Lang *Secret Beyond the Door* (1948), ed è altresì il titolo di un saggio di Pascal Bonitzer pubblicato sui "Cahiers du Cinéma", nn. 251-252, 1974, pp. 31-36: numero aperto dall'intervista dello stesso Bonitzer a Foucault *Anti-Rétro*, DEI n. 140, pp. 1514-1528 sul rapporto fra cinema e rappresentazione del fascismo a partire dai film di Liliana Cavani (*Il portiere di notte*) e Louis Malle (*Lacombe Lucien*).

772 Aloïs Riegl, *Historische Grammatik der bildenden Künste* (1897-1899), tr. fr. di Éliane Kaufholz *Grammaire historique des arts plastiques: volonté artistique et vision du monde*, Klincksieck, Paris 1966 (tr. it. *Grammatica storica delle arti figurative*, Quodlibet, Macerata 2008).

éléments de l'image tendent vers le roi qu'on ne voit pas. Donc *Les Ménines* répondraient assez bien à la formule de Daney: qu'est-ce qu'il y a derrière l'image? Ben, derrière l'image, il y a le roi, c'est-à-dire le souverain de l'image.
Bon, c'est juste pour... bon, je souhaite pas du tout insister. C'est intéressant, c'est la question... bon, je reviens au cinéma. Pourquoi ce grand cinéma, ce premier cinéma a-t-il disparu? Ce grand cinéma, là, qu'on pourrait appeler le cinéma classique. Il disparaît avec la guerre, pourquoi? Ben, là, il faut... il faut réunir en effet les textes, on les avait mieux vu les autres années, je rappelle juste, les textes de Walter Benjamin, sur le rapport entre ce qu'il appelle les arts de reproduction et la formation des régimes totalitaires, il faut reprendre la manière dont un cinéaste comme Syberberg s'inspire de Benjamin pour aller plus loin[773]. Lorsque Syberberg dit: il faut juger aussi Hitler comme cinéaste. Qu'est-ce que ça veut dire «juger Hitler comme cinéaste»?[774] Ça veut dire que les régimes totalitaires et avant tout le régime nazi s'est présenté sous quelle forme? Une espèce de mise en scène. Il ne se réduit pas à cela, mais une espèce de mise en scène des masses. Les grandes manutentions de masse, les grandes mises en scène qui font que..., et là, du coup, c'est Virilio qui s'enchaîne avec Benjamin et avec Syberberg, lorsque Virilio montre que, jusqu'au bout, le nazisme s'est vécu comme une espèce de super Hollywood, comme une espèce de... en concurrence avec Hollywood pour aller plus loin dans une espèce de mise en scène, de mise en scène colossale qui était la propagande d'État et la manutention des masses[775].
Pourquoi est-ce que ça, ça sonne le glas du cinéma? Pourquoi d'une certaine manière ça sonne le

773 Gilles Deleuze, *L'image-temps*, cit., p. 345, nota 5: «Syberberg s'inspire de Benjamin, mais va plus loin, en lançant le thème "Hitler comme cinèaste". Benjamin remarquait seulement que "la reproduction en masse", dans le domaine de l'art, trouvait son objet privilégié dans "la reproduction des masses", grands cortèges, meetings, manifestations sportives, guerre enfin».

774 Ibidem, p. 345: «C'est-ce qui entraîne Syberberg à dire: l'aboutissement de l'image-mouvement, c'est Leni Riefenstahl; et, si un procès contre Hitler doit être mené par le cinéma, de doit être à l'intérieur du cinéma, contre Hitler cinéaste, pour "le vaincre cinématographiquement, en retournant contre lui ses armes"». Cfr. Serge Daney, *La rampe*, cit., p. 111; e il numero dei "Cahiers di cinéma" *Syberberg*, fevr. 1980, nel quale è l'intervista a Foucault *Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens*, DEII n. 284.

775 Paul Virilio, *Logistique de la perception. Guerre et cinéma I*, Cahiers du Cinéma/Éditions de l'Étoile, Paris 1984; cfr. la lezione di Deleuze del 30 ottobre 1984 del corso *Cinéma et Pensée*: «Je prends la thèse récente de Paul Virilio, il va encore plus loin que Serge Daney. Virilio dans son livre, *Logistique de la perception. Guerre et cinéma*, nous dit à peu près ceci: «ne croyez pas que le cinéma ait été détourné de ses buts par l'Etat propagande, (ce que suggère Daney) ou par l'état fasciste. C'est dès le début qu'il y a eu partie liée entre la cinématographie et l'organisation de guerre, ou l'organisation fasciste d'Etat». [...] L'argumentation de Virilio là, est très intéressante. Elle consiste à nous dire, vous savez, il y a eu toujours un couplage fondamental entre l'arme et l'œil. C'est de ça qu'il part, le couplage arme/œil. A savoir que le champ de bataille n'est pas simplement un lieu d'action, c'est un domaine de perception. Les armes sont des affects, mais les affects de la guerre ne vont pas sans des percepts. Et autant qu'envoyer des armes, il y a dans l'organisation de guerre la nécessité de percevoir des chants. Si bien que un couplage exemplaire ce sera caméra/mitrailleuse, l'avion mitraille et prend le film de ce qu'il mitraille. Et ce doublet, ce couplage, il est essentiel... il est essentiel. Et l'histoire de la guerre est non moins une histoire de l'œil qu'une histoire de l'arme. Bien, c'est une belle thèse. Et d'une certaine manière la guerre est une vaste mise en scène. Virilio en veut pour preuve que il s'agit moins de cacher, il s'agit bien de cacher, par exemple, de cacher les organisations secrètes mais il s'agit surtout de dresser des leurres, faire croire à l'ennemi que telle concentration de troupes se fait, fabriquer des chars en bois qui feront croire à l'ennemi qu'une attaque se dessine par là, est préparée par ci par là. Tout ça c'est toujours le doublet: arme/mise en scène. Et ce lien fondamental de l'arme et de la mise en scène, c'est ce que les fascistes découvriront les premiers et pousseront jusqu'à un point jusque là inconnu. Et Virilio là, commet des accents très réjouis lorsqu'il rappelle que jusqu'à la fin, jusqu'à l'extrême fin, Goebbels voulait rivaliser avec Hollywood, et organisait des super productions et que les adjoints de Hitler, notamment au niveau de la défense passive, reconstruisaient des villes avec des colonnes de lumières... fausses villes... villes cinématographiques... villes de pures lumière... architecture de lumière, tout ça... Toute une mise en scène de l'Etat, de la propagande d'Etat et de la guerre d'Etat. En d'autres termes, ce que dit à peu près Virilio, c'est que, il y a toujours eu entre Hollywood et le fascisme un lien très bizarre, qui fait et qui explique l'écroulement du vieil Hollywood après la guerre. Non pas au sens où Hollywood aurait été compromis dans le fascisme, c'est pas ça, mais au sens où, un cinéma tel que le concevait Hollywood avait été réalisé d'une manière infiniment plus parfaite par l'organisation de guerre et l'organisation fasciste, au point que nous ne pouvions plus croire à ce cinéma là» [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=5].

glas des ambitions de Eisenstein et de Gance? Ben, c'est évident: ce qui termine le cinéma dit classique c'est Leni Riefenstahl. Le cinéma classique il ne meurt pas d'une médiocrité de sa production, il meurt vraiment de tout à fait autre chose à savoir que, dans son ambition la plus profonde, il est comme réalisé et dépassé, et abominablement dépassé, par les grandes mises en scène d'État. Si bien que, après la guerre, si le cinéma ressuscite, c'est en fonction d'un tout autre régime. Ce ne sera plus un régime de souveraineté, ce ne sera plus la question «Qu'est-ce qu'il y a à voir derrière l'image?». D'une certaine manière, qu'est-ce qu'il y a à voir derrière l'image? Le nazisme nous avait donné la réponse. Ce qu'il y a à voir derrière l'image c'est les camps d'extermination. Qu'est-ce qu'il y a à voir derrière la propagande d'État? Qu'est-ce qu'il y a à voir derrière les manutentions de masse? Les camps. Et je dis que tout le cinéma d'après la guerre, ou plutôt Daney montre très bien que tout le cinéma d'après la guerre s'est formé en fonction de cette constatation.

Et, à cet égard, je crois qu'est absolument exemplaire, à cet égard comme à d'autres d'ailleurs, est exemplaire et fondamentale une œuvre comme celle de Resnais. Ce qui fait l'importance de Resnais dans, comme ce second régime de l'image, c'est que Resnais n'a jamais eu qu'un sujet, simplement il a su le varier. Le seul et unique sujet de... ou la seule et unique préoccupation de Resnais, c'est l'homme qui revient des morts. Qu'est-ce que c'est "revenir des morts"? Et c'est bien, on sent tellement que c'est ça son problème. Je veux dire, c'est curieux... qu'est-ce qui fait que c'est le problème de quelqu'un, ça? Je veux dire: même physiquement l'espèce de beauté..., je sais pas, je l'ai jamais vu, Resnais, alors j'en parle... mais d'après les photos, il y a une espèce de beauté zombie chez Resnais. L'homme qui revient des morts. Ensuite quand toute son œuvre est... Pensez à son... au dernier film, là, qui est une splendeur, euh... *L'amour à mort*... L'homme qui revient des morts. C'est incompréhensible sans un des premiers films de Resnais qui était *Nuit et brouillard*[776]. Qu'est-ce qu'il y a après les camps? Qu'est-ce que c'est revenir des camps? Mais alors, je dis que le cinéma ne pouvait se reconstituer après la guerre qu'en changeant, en changeant de régime d'image. Et ça allait être quoi? Ce que Daney assigne... ou la manière dont il définit le régime d'image avec le néo-réalisme et à partir du néo-réalisme, c'est qu'on ne se demande plus ce qu'il y a à voir derrière l'image, mais ce qu'il y a à voir dans l'image et sur l'image. Ce qu'il y a à voir dans l'image et sur l'image: commencez par voir! Vous êtes incapables de voir ce qu'il y a dans une image. Vous avez été incapables de voir que, derrière les grandes images de propagande d'État, il y avait les camps. Cherchez pas ce qu'il y a derrière les images, commencez à lire une image. Commencez à percevoir une image. D'une certaine manière, le premier cinéma se proposait d'être une encyclopédie du monde. Ben non. Il n'y a pas lieu de faire une encyclopédie souveraine. Qu'est-ce qu'il y a lieu de faire? Vraiment une pédagogie de l'image.

Daney emploie le mot qu'il faut, euh... j'appelais "encyclopédie" le premier âge, encyclopédie du monde, maintenant arrive, après la guerre, le grand moment d'une pédagogie de la perception. Apprendre à voir et à lire l'image. Et ce sera la pédagogie Rossellini. L'œuvre de Rossellini se terminant explicitement dans une tentative pédagogique. Et ce sera ce que Daney appelle très bien la pédagogie godardienne, ou la pédagogie straubienne... Et on pourrait faire une longue liste. Comme il dit, comme dit Daney, je me rappelle une formule: le métier de metteur en scène avait cessé d'être innocent, c'est-à-dire le plus grand metteur en scène ça avait été Hitler. Dès lors, d'une certaine manière, le cinéma devait vraiment se rabattre sur de nouvelles bases, encore une fois non plus "ce qu'il y a à voir derrière l'image", mais "ce qu'il y a à voir sur et dans l'image". Et ça je peux dire c'est, bon, c'est une formation pédagogique. On pourrait dire, sans trop forcer les choses, une formation disciplinaire. Une discipline de l'image. La souveraineté de l'image a fait place... avec ce que ça veut dire: "la souveraineté de l'image", ça veut dire: il y a quelque chose à voir derrière l'image: la place du roi. Et ben la souveraineté de l'image fait place à une discipline ou pédagogie de l'image. Et c'est quoi alors? C'est le signe de... ce cinéma, ce serait, selon Daney, ce serait l'image

776Si tratta di un documentario di 32 min. sull'Olocausto, su un progetto dello storico Henri Michel e con il patrocinio del *Comité d'histoire de la seconde guerre mondiale*.

assumant sa planitude. L'image cinématographique assumant sa planitude. Dans la mesure où elle assume sa planitude l'œil qui regarde l'image devient œil spirituel, ce serait le stade où l'œil spiritualise la nature. L'œil qui voit l'image doit devenir un œil de voyant. L'œil du voyant c'est l'œil qui spiritualise la nature.

Bon, remarquez je fais un très rapide parallèle avec... en peinture: c'est au niveau de l'impressionnisme que l'espace pictural est présenté comme devant optique pur et assumant sa planitude. Le tableau qui assume sa planitude passe pour une conquête impressionniste, peu importe si c'est à tort ou a raison. Si bien que l'on pourrait faire, là aussi, toutes sortes de parallèles. Je dirais même et, là, on n'a pas le temps, le... euh... quand, à ce stade de l'image ou l'image assume sa propre planitude, telle que vous la trouvez chez Dreyer, chez Ozu, ça va de soi... on pourrait dire ça s'oppose à la profondeur de champ chez Welles, mais c'est pas vrai. La profondeur de champ chez Welles, elle est radicalement nouvelle par rapport à la profondeur du premier régime. La profondeur de champ chez Welles, c'est une profondeur qui donne tout à voir, je veux dire: qui donne tout à voir dans l'image, à savoir qui donne tout à voir des interactions d'un plan à un autre, du plan de fond à l'avant-plan. C'est-à-dire: c'est le contraire de la profondeur du premier cinéma, le cinéma classique, qui était une profondeur où les plans servaient de cache les uns par rapport aux autres, où l'avant-plan était une espèce de cache par rapport à ce qui se passait aux autres plans.
Donc, en ce sens, la profondeur de champ de Welles, aussi bien que la planitude de Dreyer est pleinement dans le second régime, serait pleinement dans le second régime de l'image, "voir ce qu'il y a à voir sur dans l'image et sur l'image". Et puis tout comme Hitler était comme la destruction ou l'impossibilité de continuer le premier cinéma, on sent bien qu'on est à une époque charnière, là, aujourd'hui; et Hitler, après tout, c'était quoi, du point de vue de ce qui nous occupe? C'était la radio. C'était la radio, tout est passé par la radio. Et la crise actuelle, la crise actuelle, ben elle est bien connue, elle est un peu partout, elle passe par la télévision. C'est plus la radio, c'est la télévision. Et, en effet, est-ce qu'on peut dire que, actuellement, se constitue comme un troisième régime de l'image, qui ne serait plus ni le régime encyclopédique ou souverain, ni le régime pédagogique ou disciplinaire, mais comme un troisième; Daney essaye de le définir de la manière suivante, il dit: oh, vous savez, aujourd'hui... – et sans doute c'est les mêmes auteurs, les mêmes auteurs modernes qui sont à cheval sur les deux régimes – il dit: d'une certaine manière on est dans un nouveau régime d'image.
Qu'est-ce que c'est ce nouveau régime? C'est un régime où l'image glisse toujours sur l'image. C'est-à-dire: il y a quelque chose derrière l'image, quelque chose derrière l'image, mais ce n'est plus du tout au sens du premier régime, c'est en quel sens? C'est plus du tout de la même manière, parce que ce qu'il y a derrière l'image, c'est toujours déjà une image. Les images glissent les unes sur les autres. L'image renvoie à une image préalable, préexistante. Une image glisse sur une image, au fond de l'image, on retrouve un fond de l'image, mais, au fond de l'image, il y a déjà une image. Ou, comme dit Daney: plus rien n'arrive aux humains, tout ce qui arrive, arrive à l'image. C'est curieux, ça, et il essaie de donner un nom, de former un concept... Et il trouve la notion... et là aussi il emprunte ça à la peinture, à l'histoire de la peinture, il appelle ça le maniérisme moderne. C'est un régime maniériste de l'image. Mais, nous, on peut dire aussi bien que c'est un régime de contrôle de l'image, où l'image contrôle l'image. Ce n'est plus la même chose que le régime pédagogique ou disciplinaire. C'est un régime... Alors peut-être on trouverait l'équivalent de ce maniérisme du cinéma actuel où l'image renvoie toujours à une image et où l'image n'a pas d'autre fond que déjà une image, comme si l'image ne cessait de se... Vous voyez que c'est très différent du premier régime où, au contraire, la place du roi... les images renvoient à quelque chose qui n'est pas image, même si ce quelque chose ne peut pas être donné hors des images, mais les images tendent vers quelque chose qui est le derrière l'image. Là c'est plus du tout ça, les images glissent les unes sur les autres de telle manière que ce qu'il y a derrière une image, c'est toujours déjà une image. Et, là, encore une fois, dans toutes nos catégories, j'insiste toujours sur ceci: c'est ni bon ni mauvais. Ça

contient le plus nul et le plus beau. Chaque régime a sa médiocrité de production et a ses chefs d'œuvre.

Alors, si j'essaie de préciser un peu: qu'est-ce qu'il y a dans ce maniérisme des images actuellement, ou bien dans ce troisième régime: l'image contrôle l'image? Ben, il y a la télé. Il y a la télé dans ce... y compris, y compris dans ses formes les plus exécrables. Avec la télé, il n'y a plus besoin de faire du cinéma puisque c'est le monde qui fait du cinéma. C'est le monde qui fait du cinéma, très bien. C'est plus la peine de voyager à la limite, puisque voyager c'est vérifier comment fonctionne, là-bas, la télé. Alors, c'est... c'est. Des études sérieuses se sont intéressées à la question très très importante: quel est le genre de spectacle qui plaît le plus aux gens actuellement? Eh ben, il semblerait que, euh... il y avait un article dans "Libération" qui s'était fait l'écho de ce problème, il semble que l'un des spectacles les plus prisés actuellement ce soit la participation à une émission, comme spectateur. Pas participer activement... que on veuille aller à la télé parler et expliquer son problème, c'est très légitime, ça, mais... mais, mais assister à une émission en train de se faire... Aussi vous remarquez que, actuellement, de plus en plus d'émissions intègrent les spectateurs. Vous direz: est-ce inquiétant? Est-ce prometteur? Euh... Les gens semblent considérer que, peut-être est-ce que c'est inquiétant, parce que, comme spectacle, je vois comme équivalent que la visite à l'usine. Or la visite à l'usine, ça n'a jamais été très... Vous savez: on touche de la technique. D'un tel genre de spectacle, il y a un mot qui rend compte parfaitement de la nature du spectacle, on dit: c'est enrichissant *[rire]*. C'est très enrichissant, alors... Les émissions, vous savez, à la télé, c'est toujours très intéressant, vous avez toujours une bande de types dont on se demande: qu'est-ce qu'ils font là? Eh ben il semble que leur point de vue soit celui de spectateurs techniques. C'est pas du tout qu'ils trouvent ça beau, ni intelligents, mais euh... ils trouvent ça enrichissant. Pourquoi? Parce qu'ils voient comment ça se passe, ou ils croient voire comme ça se fabrique. Alors ça peut être au niveau où les types, les gens..., alors il y a des spectateurs pour voir, par exemple, un présentateur de télé se maquiller avant l'émission. Donc l'émission est avant l'émission. Puisque, finalement il y a toujours une image avant l'image et l'image glissera sur l'image. Et la participation et la présence de spectateurs à l'émission en train de se faire sera comme garante de ce glissement de l'image sur l'image.

Bon. Alors, euh... Bien plus j'ai remarqué... je comprenais rien... Il y a une émission où il y a des spectateurs, mais on les voit pas. Alors c'est très curieux, il y a des cas où l'on voit les spectateurs, il y a des cas... Mais, de toute manière, il faut que l'émission en train de se faire se fasse devant des spectateurs pour que l'image ait pour fond des images. Alors, ça, c'est, mettons, les formes enrichissantes, mais pas les plus... mais pas... la technique, le contact avec la technique. Toucher de la technique. C'est formidable, ça, toucher de la technique. C'est pas de devenir technicien, c'est pas du tout des gens qui veulent... Non, ils veulent toucher de la technique. Alors, ça fait rêver... Curieux parce que... Bon, mais euh... Alors quand même on monte dans les exigences esthétiques. Prenez un cas comme Coppola. Même techniquement. Il y a comme on dit prévisualisation. C'est un régime de l'image par prévisualisation. Prévisualisation. Prévisualisation par vidéo. Si bien que le film est filmé hors de la caméra. Chez Coppola, sous des formes souvent très très intéressantes, ce sera un cas typique de ce maniérisme moderne où toute image a pour fond des images préexistantes. En allant plus loin dans la technique, j'ai pas besoin de dire, je l'indique juste, que les nouvelles images, comme on dit, les images numériques, sont typiquement avec des procédés comme incrustations ou... ou bien d'autres procédés, sont typiquement des régimes d'image où l'image glisse sur l'image, où ce qui arrive arrive à l'image et où l'image a toujours pour fond une image. Mais, comme toujours, il y a pas besoin de techniques très très complexes, comme les images numériques, je veux pas dire qu'elles servent à rien, les images numériques, mais c'est typiquement des images de contrôle. L'image numérique, comme nouvelle forme d'image impliquant un nouveau régime d'image renvoie à un régime de contrôle où l'image contrôle l'image.
Mais je dis, indépendamment de ça, euh... vous avez des techniques beaucoup plus simples qui

assurent ça, pensez à un cinéaste comme Syberberg, toute la question, là, pour ceux qui savent, des perspectives frontales et de la technique des perspectives frontales telle qu'elle apparaît chez Syberberg, lui permet quoi? Ben de filmer un acteur sur fond de diapositives et c'est typiquement... la perspective frontale chez Syberberg est typiquement une illustration d'un régime de contrôle de l'image. Ce serait bien parce que je me dis: ces trois régimes... Alors qu'est-ce qu'il y a chez des auteurs les plus importants du cinéma actuel? Je crois qu'il y a le passage du deuxième au troisième, du deuxième au troisième stade. Ils ont commencé comme... prenez la Nouvelle Vague, prenez euh... même ils sont, ils sont complètement à cheval. Ils ont un pied dans le nouveau régime. Vous voyez Godard serait exemplaire à cet égard. Et ils ont été le créateurs du grand régime pédagogique, et... Bref, bon, je veux pas développer, ça. C'est pas *[inaudible]*. Je veux dire: à ce niveau de régime de l'image, on pourrait retrouver, retrouver un équivalent de cette succession, mais décalée dans le temps – parce que c'est pas la même temporalisation – décalée dans le temps, on pourrait trouver une espèce de régime de la souveraineté de l'image, de la discipline de l'image et du contrôle de l'image. Voilà donc ce que je voulais ajouter et on en a fini avec ça. Bon, il n'y a pas de... il n'y a pas de remarque?

Quelqu'un dans l'auditoire: Si, je voulais dire quelque chose.
Deleuze: Oh, zut! On a... on a raté l'émission, on a oublié à 10h, on a raté les nouvelles.
Une autre personne: *[inaudible]* toutes les heures.
Deleuze: Toutes les heures? Alors dites-le moi à 11h hein! Parce que si les avions libyens arrivent, il vaut mieux être au courant quoi...[777] Oui?
Premier intervenant: Oui, je voulais dire quelque chose, c'est qu'il y a toujours une espèce d'ambiguïté au niveau de l'image, parce que c'est le même mot qui sert, à mon avis, pour plusieurs choses. Ça avait été repris et développé, à mon avis, par Sartre notamment qui, dans sa terrible *Imagination*, dit: il y a image-vignette, bon, ça dit bien ce que ça veut dire, c'est l'image qui est là alors que, au cinéma, il y a ce qui est fondamental dans tout ce *[inaudible]* image de cinéma, il y a le mouvement, ça bouge! Il y a toujours quelque chose qui bouge, quand même. C'est quand même différent du fait de la contemplation, le regard ou tout ce qu'on veut d'une image dite vignette. Alors il y a l'introduction, là, du mouvement et Sartre disait justement: c'est deux types de consciences différentes finalement. Euh je peux regarder, comme ça, un film, j'ai une certaine distance par rapport au film, elle vaut ce qu'elle vaut, mais enfin j'ai une distance par rapport au film, tandis que, dans l'image-vignette, très souvent c'est une conscience imageante qui me survient, dont je suis en quelque sorte... *[inaudible]* passif, que je reçois et cette dimension-là disparaît dans l'image-mouvement qui est celle du cinéma. Donc je redis, là, la première remarque que je voulais dire, c'est qu'il y a une espèce d'ambiguïté, c'est le même mot image qui sert à la fois pour la vignette qui est immobile et pour ce qui défile pour le film, qui défile au cinéma, il y a l'introduction du mouvement qui peut être différent et qui peut donc provoquer, chez le spectateur, une conscience différente. Sartre disait que, dans la conscience imageante, il y a quelque chose qui me survient, c'est pas quelque chose que je prends, ou une attitude que je règle, c'est quelque chose qui m'arrive. Et je termine par un exemple que, par exemple, dans le... le nom m'échappe[778], celui qui a écrit *L'amant de Lady Chatterley*, là, il dit: aujourd'hui, on ne voit plus comme autrefois, comme dans l'antiquité, des types qui, tout d'un coup, vivent profondément une image, que ce soit une flaque d'eau ou n'importe quoi. Les types sont frappés par une image et la vivent profondément. Ça glisse... A cause justement de l'introduction du mouvement probablement. Alors c'est cette ambiguïté notamment, entre autres, que... de l'image, image vignette, image film etc. c'est le même mot qui sert, à mon

777Deleuze fa riferimento agli eventi del 14-15 aprile 1986. La sera del 14 aprile l'aviazione statunitense bombardò Tripoli, con l'obiettivo di uccidere il leader libico Gheddafi (la cosiddetta "Operazione El Dorado Canyon"), provocando la morte di decine di civili, fra i quali la figlia di 15 mesi dello stesso Gheddafi. Il giorno successivo (cioè quello della presente lezione) due missili Scud furono lanciati dalla Libia, nel pomeriggio, verso l'isola di Lampedusa, senza raggiungere la terraferma.

778David Herbert Lawrence.

avis, pour des choses différentes. Je sais pas si c'est recevable ou si on peut en tirer des conséquences importantes. Mais, cette espèce aussi de conscience imageante, par rapport à la conscience perceptive, puisqu'on parlait de pédagogie de la perception, il me semble qu'il y a quelque chose, là, qui me laisse un peu insatisfait et...
Deleuze: Ouais. Quant à ça, c'est pas exactement notre problème parce que, là, je prenais l'image en un sens, comme sous-entendu, euh... Moi je suis pas non plus satisfait par... Je comprends le choix en effet... tu as raison de rappeler que, chez Sartre, il y a un certain... ouais, je veux dire: le choix, il est pas entre une image où il y a du mouvement et l'image..., ce que tu appelles l'image-vignette. Parce que, prends un tableau, ça bouge pas... Personne ne considère ou ne peut réduire un tableau à une vignette. D'une certaine manière ça bouge étrangement. Quel mouvement, quel mouvement est-ce qu'il y a dans un tableau? Il y a évidemment un mouvement. Ce mouvement, pourtant, il y a pas des choses qui bougent dans le tableau. Alors, dans l'image cinématographique, ça bouge vraiment... Tu dis: est-ce que c'est pas une raison pour laquelle... ça, que... il y a pas tellement de contemplation comme du temps où l'image ne contenait pas de mouvement. Je n'en suis pas sûr. Contemplation, contemplation, ça a toujours été réservé à une minorité de gens. La peinture aussi c'était réservé à une minorité de gens. Qu'est-ce que les gens qui aiment le cinéma trouvent dans le cinéma actuellement? Qu'est-ce que ça veut dire? Mais ça me paraît une source de contemplation très intense, euh, chez tous les grands auteurs de cinéma, le facteur contemplation est intense, intense. Sinon comment est-ce qu'on parlerait de la pluie chez tel ou tel auteur? La pluie chez Antonioni, on la confond pas avec la pluie, euh, euh... qui c'est qu'il y a encore comme auteur de la pluie?
Etudiant: Kurosawa.
Deleuze: Euh, chez Kurosawa. Alors, la pluie, bien sûr, c'est quelque chose qui tombe et qui bouge. N'empêche que c'est l'objet d'une contemplation fondamentale, la pluie. Or, la pluie, elle est signée. Les images de pluie, elles sont signées. Encore une fois, c'est vrai que... la pluie d'Antonioni, je crois que tout le monde... enfin tous ceux qui aiment Antonioni la reconnaissent. Euh... ça a beau bouger, c'est objet d'une contemplation absolue, hein. La pluie tombe, voilà. C'est aussi signé qu'un tableau, c'est aussi objet de contemplation qu'un tableau. Il faudrait pas dire, par exemple, que l'on ne contemple pas au cinéma. C'est un objet de contemplation fantastique, le cinéma. Euh, moi, ce qui me conviendrait pas, si tu veux, dans ce que tu dis, c'est que je trouverais que la dualité entre ce que tu appelles une image- vignette et l'image- mouvement, est beaucoup trop simple, est beaucoup trop... Parce qu'encore une fois, qu'est-ce qui se meut? Ça va de soi que, des rapports de couleurs, c'est un mouvement dans un tableau. Il faut arriver à définir beaucoup plus ce qui est mouvement et ce qui est pas mouvement. Les rapports de couleurs c'est de toute évidence un mouvement. Quand vous avez un rapport entre un bleu et un rouge, c'est un mouvement et c'est un mouvement qui est dans le tableau. Simplement c'est un mouvement... Moi je dirai beaucoup plus: dans une image picturale, le mouvement n'est pas extensif, mais il y a tellement d'autres mouvements que des mouvements extensifs. Dans le cinéma, il y a des mouvements extensifs, mais il y a aussi des mouvements d'une autre nature. Mais enfin, ça, c'était juste, euh... je développais ce truc sur l'image euh... un peu parallèlement à ce que... Vous voyez...
Question: La question, elle est pas entre l'image qui bouge pas et l'image qui bouge, mais elle est plutôt entre euh... entre les nouvelles images, c'est-à-dire les images télé et l'image cinéma qui est, à mon avis, de la même époque que l'image-peinture, du même côté, quoi... Alors que j'ai l'impression que l'image télé c'est... *[inaudible]*
Deleuze: Oui, oui, oui, oui.
Intervenante: *[inaudible]* enfin, là, moi je voudrais un cours...
Deleuze: Sur l'image télé? Ah j'en suis bien incapable. Oui, sûrement, sûrement, oui... Mais c'est en partie, il me semble, parce que le régime de l'image télé est typiquement, déjà, un régime de contrôle de l'image.
Intervenante: Oui.
Deleuze: Au fond de l'image, une image, c'est-à-dire: ce qui arrive arrive aux images.

Intervenante: Oui, ce qui n'est pas du tout le cas...
Deleuze: Ce qui n'est pas du tout le cas du cinéma euh... après-guerre.... Bon allez! On laisse, hein!

Alors, finalement, au point où nous en sommes, nous sommes enfin, enfin tout près, ou on peut croire que nous sommes tout près d'en avoir fini avec notre question du pouvoir, avec la question de Foucault concernant le pouvoir. Et, finalement, si vous voulez, il me semble que le rapport... puisqu'on avait fait un premier trimestre sur le savoir... et puis un second trimestre sur le pouvoir... eh ben enfin on touche au but, sous quelle forme? Ben il me semble que sur trois points principaux. Nous avons essayé de développer, chez Foucault, la nécessité de la confrontation pouvoir-savoir. Le pouvoir, c'est toujours un ensemble de rapports de forces bien déterminé. C'est toujours un ensemble de rapports de forces. Un ensemble de rapports de forces, je vous rappelle, se présente dans ce que Foucault appelle une fois un diagramme[779]. C'est le diagramme qui est la présentation des rapports de forces à un moment donné. Eh bien je dirais, première direction: on cherche quel est le rapport entre... ou plutôt quelle est la relation entre des rapports de forces et des formes qui en découlent. Et, ça, on l'a vu, des formes qui seront des formes de savoir découlent des rapports de forces. Par exemple, on l'a vu tout récemment, la forme-Dieu, la forme-Homme, la forme-surhomme peuvent être considérées comme découlant de rapports de forces changeants. Ça, c'est tout un premier aspect sur lequel on a...

Deuxième direction: on considère des foyers de pouvoir, les foyers de pouvoir présentés dans le diagramme, c'est l'équivalent des rapports de forces, mais avec une autre... l'accent est mis sur un autre aspect, il est mis sur... non plus sur les rapports, mais sur les points de pouvoir, une fois dit que les rapports de forces, vous vous rappelez, chez, Foucault vont toujours d'un point à un autre point dans un champ social, on considère les foyers de pouvoir et qu'est-ce qui découle des foyers de pouvoir? Il en découle des régimes d'énoncés ou ce que Foucault appelle des corpus. Si bien que, ça on l'a vu il y a longtemps, à la question "comment choisir les énoncés dominants d'une époque? Comment constituer les corpus d'énoncés?", Foucault répondait: il faut d'abord déterminer les foyers de pouvoir et voir quels mots, quelles phrases s'échangent au niveau de ces foyers.
Par exemple: quel sont les énoncés concernant la sexualité au XIXème siècle ou au XVIIIème siècle? Déterminons d'abord les foyers de pouvoir autour desquels se forment des discours sur la sexualité. Et ce sera de ces foyers de pouvoir que découlent les énoncés dominants de l'époque sur la sexualité. Et qu'est-ce que c'est alors, ces foyers? Eh bien ce sera le confessionnal, ce sera l'école, ce sera la médecine, certains secteurs de médecine etc. Et la méthode de Foucault nous avait paru, là, très importante, puisque, en effet, sinon il n'y aurait pas de règle de la méthode pour choisir... qui nous permette de choisir les énoncés caractéristiques d'une formation historique. Comment choisir, comment sélectionner les énoncés si vous avez d'abord déterminé les foyers de pouvoir autour desquels les discours s'échangent? Donc ça n'était plus: rapports de forces dont découlent des formes, mais c'était: foyers de pouvoir dont découlent des énoncés dominants. J'ai pas besoin d'indiquer que c'est à la fois une autre réponse et que, en même temps, les deux réponses sont absolument liées.

Troisième direction que nous avions vu sur, toujours, ce problème "quel rapport y a-t-il entre le pouvoir et le savoir?", eh bien c'est que le pouvoir – et c'était une nouvelle manière de déterminer le pouvoir – le pouvoir consiste en... en un ensemble de matières abstraites, ou, si vous préférez, de matières non-formées et de fonctions non-formalisées. Mais il en découle des matières formées ou qualifiées et des fonctions formalisées ou finalisées. Cette fois-ci, vous voyez, ça va être la même chose, toujours. C'est encore la même chose que les deux autres cas, mais c'est, c'est... l'éclairage est mis sur un autre aspect. A partir de matières non-formées et de fonctions non-formalisées, découlent des fonctions concrètes, c'est-à-dire des matières formées, des fonctions formalisées. Qu'est-ce que

779Cfr. la lezione del 7 gennaio 1986, p. 195 nota.

ça veut dire? Ben, en effet, qu'est-ce que ce sera, le pouvoir?
Je reprends mes exemples que je ne développe plus: imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque, voilà la formule de la discipline, voilà le pouvoir disciplinaire, le pouvoir disciplinaire pur, à l'état pur. Maintenant vous pouvez déjà corriger de vous-mêmes: il n'y a jamais de pouvoir à l'état pur, mais je peux toujours faire une abstraction. En effet, je vous rappelle le principe de Foucault: tout est toujours... dans le concret tout est mixte de pouvoir et de savoir, il n'y a pas de pouvoir pur, ni de savoir pur. Mais je peux, par abstraction dégager un pouvoir au sens abstrait. Le pouvoir au sens abstrait ce sera, le pouvoir disciplinaire ce sera: imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque. Bon, je dis: multiplicité quelconque, c'est ça que j'appelle une matière non-formée. On ne dit pas quelle multiplicité, est-ce que c'est des enfants? Est-ce que c'est des hommes? Est-ce que c'est des femmes? Est-ce que c'est des ouvriers? Est-ce que c'est des soldats? J'ai pas à le savoir. Multiplicité quelconque, c'est-à-dire matière non-formée. Imposer une tâche quelconque: je précise pas laquelle. Est-ce que c'est éduquer? Est-ce que c'est faire travailler? Est-ce que c'est soigner? Est-ce que c'est faire faire l'exercice? Je dis pas. Une tâche quelconque.
Voilà le pur diagramme: imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque. Mais qu'est-ce qui en découle? C'est-à-dire dans quoi le diagramme va-t-il s'effectuer? Ben dans des fonctions formalisées et des matières formées qui, dès lors, seront toutes détentrices de savoir.
Exemple: la multiplicité n'est plus une multiplicité quelconque, c'est une multiplicité d'enfants. Matière formée: l'enfant est une matière formée. Et la fonction correspondante, ça n'est plus imposer une tâche quelconque, c'est éduquer: ce sera l'école.
Si la multiplicité quelconque n'est plus l'enfant, mais les malades, la fonction formalisée correspondante sera: soigner. Et la forme ce sera non plus la forme école, mais la forme hôpital.
Si la multiplicité quelconque est "jeunes gens bien constitués de..." – euh, à quel âge on faisait son service au XIXème siècle? 21 ans?[780] Euh... jeunes gens bien constitués de 21 ans. Bon, la matière formée sera: soldat. Et la tâche quelconque ne sera plus quelconque, ce sera: dresser des soldats.
Vous voyez: à chaque fois je peux dire: ce qui définit le pouvoir ou le diagramme, c'est-à-dire l'ensemble de fonctions non-formalisées et de matières non-formées découlent des fonctions concrètes formalisables et des matières concrètes formables.
Donc c'est comme trois aspects, mais qui reviennent au même. Par-là j'ai résumé ce qui a fait l'objet, là, de notre recherche sur les rapports pouvoir-savoir, savoir-pouvoir. Comment du pouvoir s'incarne, s'actualise toujours dans des formations historiques, formations historiques qui constituent elles-mêmes des savoirs. D'où l'idée: tout pouvoir implique savoir, tout savoir implique pouvoir. Mais vous voyez comme de trois manières différentes, la méthode de Foucault, là, est une espèce de variété... Mais l'ensemble est extrêmement rigoureux et cohérent. Seulement, au moment où on croyait en avoir fini – c'est toujours comme ça que c'est beau – quand on croyait en avoir fini, on bute sur quoi? D'accord, tout ça, d'accord, mais alors, quoi? Qu'est-ce qui fait changer les diagrammes? Qu'est-ce qui fait passer d'un rapport de forces à un autre rapport de forces? Qu'est-ce qui fait changer... On a toujours dit... on a toujours indiqué: il y a des mutations, il y a des mutations de diagrammes, et on l'a vérifié jusqu'à aujourd'hui les mutations de diagrammes. Changement dans les régimes d'images c'est une mutation. Changement dans les formations juridiques, on l'a vu la dernière fois, c'est une mutation, c'est des mutations. Changement dans euh... dans les rapports de forces dont découlent les formes dieu, homme, surhomme, c'est, si l'on peut dire des mutations diagrammatiques qui entraînent toujours de nouvelles formes, de nouvelles formations sociales. Ben, c'est très joli "mutation", mutation, mutation, mais ça paraît un peu facile, ça. Qu'est-ce que c'est que ces mutations? Le mot "mutation" d'accord, Foucault l'emploie... Foucault invoque la mutation, et au niveau des rapports de forces[781].

780A partire dalla "Loi Gouvion-Saint-Cyr" del 1818, e fino al 1913 il servizio militare in Francia aveva come soglia d'ingresso 21 anni, il reclutamento avveniva però a 20 anni.
781La ricorrenza metodologicamente più importante è in VS, dove Foucault, dopo aver individuato «une mutation

Bon, bien, mais est-ce qu'il nous laisse, comme ça, il nous abandonne, il dit pas quelque chose de plus. Comment rendre compte de ces mutations? Comment expliquer que l'on passe d'un diagramme à un autre diagramme? Et quel rapport y a-t-il entre le diagramme B et le diagramme A? On a essayé de montrer tout ça, on a essayé, mais je crois que, pour finir, le moment est venu d'essayer d'être plus... Ce que nous savons, c'est que tout diagramme est stratégique, et que, en apparence au moins, à la question "qu'est-ce qui se passe dans un champ social?", la réponse propre de Foucault, et qui a une grande importance, la réponse propre de Foucault c'est, ce serait: eh bien, ce qui se passe dans un champ social, c'est que ça stratégise[782]. Un champ social, c'est le lieu d'une stratégie? Qu'est-ce qui définit une stratégie? Eh bien, le rapport de forces présenté dans le diagramme. Les rapports de forces définissent la stratégie correspondant à une formation sociale considérée. Ce qui veut dire, en effet, tout diagramme est le lieu d'un combat: combat de forces. Et c'est du combat des forces que les formes découlent[783].

Mais je reprends la question: en quoi consiste le combat? Entre qui et qui est-ce qu'il se fait, le combat? C'est là que je voudrais que... il y a nécessité d'être tout à fait minutieux puisqu'on a laissé cette question. On s'aperçoit maintenant, on s'aperçoit qu'on parlait de mutation, on parlait de substitution d'un diagramme à un autre, mais, encore une fois, le moteur de la substitution, du remplacement d'un diagramme par un autre, on avait laissé...

Alors qu'est-ce qui se passe qui expliquerait le changement de diagramme, c'est-à-dire le passage d'une formation historique à une autre? On pourrait concevoir une première réponse, à savoir: entre qui et qui se fait le combat, dans la stratégie? Ça on a déjà répondu, on a répondu dès le second trimestre, il y a déjà longtemps. Toute force a un double pouvoir, pouvoir d'affecter et pouvoir d'être affecté[784]. Considérez que le pouvoir d'être affecté est un pouvoir non moins que le pouvoir d'affecter. Affecter et être affecté... quoi? Comme quoi? Ben pouvoir d'être affecté par une autre force, pouvoir d'affecter une autre ou d'autres *forces* (la force est toujours au pluriel). Bien. Je dirai donc: il y a des forces... le combat se fait entre forces affectantes et forces affectées. Bien plus, je peux même dire: forces affectantes et forces affectées, c'est déjà le résultat du combat. Mais qu'est-ce que ça veut dire, mieux? Tout pouvoir, nous dit-il, Foucault, va d'un point à un autre. Qu'est-ce

---

importante et une scission dans ce qu'on pourrait appeler la "technologie traditionnelle de la chair"» per effetto della Riforma e del Concilio tridentino (p. 153), e averla seguita nel XIX secolo attraverso la *médecine du sexe* che «a isolé un "instinct" sexuel, susceptible, même sans altération organique, de présenter des anomalies constitutives, des déviations acquises, des infirmités ou des processus pathologiques» (p. 155) e la psicoanalisi, conclude: «la généalogie de toutes ces techniques, avec leurs mutations, leurs déplacements, leurs continuités, leurs ruptures, ne coïncide pas avec l'hypothèse d'une grande phase répressive inaugurée au cours de l'âge classique, et en voie de se clore lentement au cours du xxe siècle» (p. 158). Cfr. anche SP, pp. 140-141, dove, a proposito delle «techniques essentielles qui se sont, de l'une à l'autre, généralisées le plus facilement. Techniques minutieuses toujours, souvent infimes», Foucault afferma: «Petites ruses dotées d'un grand pouvoir de diffusion, aménagements subtils, d'apparence innocente, mais profondément soupçonneux, dispositifs qui obéissent à d'inavouables économies, ou qui poursuivent des coercitions sans grandeur, ce sont eux pourtant qui ont porté la mutation du régime punitif, au seuil de l'époque contemporaine».

782 A partire dalla fondamentale affermazione di metodo in SP, p. 31: «L'étude de cette microphysique [du pouvoir] suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie, que ses effets de domination ne soient pas attribués à une "appropriation", mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements; qu'on déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine».

783 Cfr. la conclusione di SP, pp. 314-315: «Que ce sur quoi s'appliquent ces dispositifs, ce ne sont pas les transgressions par rapport à une loi "centrale", mais autour de l'appareil de production – le "commerce" et 1'"industrie" –, toute une multiplicité d'illégalismes, avec leur diversité de nature et d'origine, leur rôle spécifique dans le profit, et le sort différent que leur font les mécanismes punitifs. Et que finalement ce qui préside à tous ces mécanismes, ce n'est pas le fonctionnement unitaire d'un appareil ou d'une institution, mais la nécessité d'un combat et les règles d'une stratégie».

784 Come ribadisce a proposito dell'esame Foucault in SP, p. 194: «l'examen est au centre des procédures qui constituent l'individu comme effet et objet de pouvoir, comme effet et objet de savoir».

que c'est un point dans un champ social? Il a pas à nous le dire, ça parle tout seul, mais, nous, il faut bien qu'on propose une définition qui nous paraisse conforme à la pensée de Foucault.

Je dirais: il me semble, pour Foucault, un point – au sens où il dit «tout pouvoir ou tout rapport de forces va d'un point à un autre» – un point c'est toujours le point d'application d'une force sur une autre. Point d'application d'une force sur une autre. Et le synonyme de point ce serait "singularité"[785].
Une singularité, c'est le point d'application d'une force sur une autre force. D'où l'expression courante en mathématique: "point singulier"[786]. Mais on voit en quel sens elle peut nous servir dans une théorie des forces, les points comme points singuliers ce seront les points d'application d'une force sur une autre force. Si bien que je peux distinguer deux sortes de points ou deux sortes de singularités. Les points qui marquent ou les singularités qui marquent la manière dont une force est affectée par une autre et les singularités qui marquent la manière dont une force en affecte d'autres. Mettons, uniquement par commodité, on appellerait "points actifs" les uns, les points d'application de la force qui affecte, et on appellerait "points réactifs", "points de réactions" ou "singularités de réactions", les points d'application sur la force affectée. Est-ce que je peux dire: les points réactifs sont comme le vis-à-vis des points actifs? C'est-à- dire: les points qui expriment l'affectant, les points qui expriment l'affecté... concrètement ça veut dire quoi? Ben on l'a vu.
Prenons des rapports de forces. Par exemple dans le régime disciplinaire, dans le pouvoir disciplinaire. Vous vous rappelez, on les a longuement étudiés, sériés, rangés... composer une force plus grande que les forces composantes..., mettre en rang. Je prends "mettre en rang". Mettre en rang, c'est une force qui affecte d'autres forces, c'est de l'affectant. Le maître à l'école dit: «Allez!» – en rang. C'est de l'affectant, ça, il y a une singularité du maître. Quand il dit.., c'est la singularité mise en rang. C'est le point mis en rang. En effet ce ne sera pas le seul point; je ne me souviens plus, dans l'ordre on met en rang d'abord, puis on entre dans la classe. Les petits gars ils sont debout, ils s'assoient, ils s'asseyent, ils s'assoient, ils défont leurs machins, ils rangent, ils se mettent au travail, bon... Ils reçoivent de grands coups parce qu'ils savent pas leurs leçons... Vous voyez, il y a une succession d'opérations. Ranger, là aussi, ils sortent pas. Ce sera ranger, mettre en rang, au début et puis à la fin. Bien, mais "être rangé", ça c'est un point réactif.
Point actif: le maître dit «En rang!». Les gars se mettent en rang, c'est un point réactif, être affecté. Or l'un se conclut pas de l'autre, il faut tenir compte absolument... c'est un couple d'affects. A tout affect affectant correspond un affect affecté, mais les deux ne se ressemblent pas. Il y a un point d'application, par exemple... on le voit bien qu'il y a un point d'application... supposez, rappelez votre enfance, le maître, il dit: en rang! La preuve qu'il y a points d'application, ils sont..., ils sont là, quoi... on les... c'est, comme dit Foucault, une anatomie du corps, une anatomie politique du corps. Il arrive, il arrive qu'on attende avec une fébrilité presque maladive, la fin de l'heure, le moment où le maître va dire «en rang!», c'est pas du tout le même affect que le «en rang!» de «rentrez!», donc déjà deux affects du rang. Mais il y a quatre affects en fait: car il y a l'affect affectant du maître, deux - c'est pas le même au début et à la fin, le maître, il peut être ou content que ce soit fini, ou triste que ce soit fini, si c'est un bon maître, il est triste que le cours soit fini, euh... et puis voilà... bon, voilà, j'ai pas besoin.... Je peux ainsi garnir mon diagramme de toutes sortes de points et, ça, je vous demande de vous le rappeler vaguement, parce que j'en aurai besoin pour la... Il faut fournir des points, des singularités, là. Je dis: est-ce qu'il y a là-dedans quelque chose qui justifie qu'un diagramme passe au profit d'un autre diagramme? J'ai beau chercher, non. Non! Les rapports de pouvoir mettent tous ces points ou toutes ces singularités en relation les unes avec les autres de manière à composer un ensemble stable.

785Cfr. la lezione del 17 dicembre 1985, p. 173 nota 2. Si ricorderà la dichiarazione di principio in G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 4: «Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles, et les singularités, pré-individuelles: la splendeur du "ON"».

786Sul "punto singolare" cfr., in *Différence et répétition*, il capitolo "Synthèse idéelle de la différence", e segnatamente le pp. 228-230.

Qu'est-ce qui peut faire changer un diagramme? Vous sentez que, ça, c'est un problème. Je veux dire, là, on essaie de retrouver.... Ce que je voudrais que vous sentiez, c'est qu'on essaie de retrouver quelque chose qui a été le cheminement de Foucault ou bien sa recherche même. Il tenait... il tenait l'idée, l'idée que les diagrammes changent par mutation, mais il ne pouvait pas se contenter d'une invocation à mutation. Il se devait, il devait se demander: mais qu'est-ce qui assure la transformation d'un diagramme? Et qu'est-ce qu'il tenait? Il tenait des affects ou des points entre lesquels se tissaient les rapports de pouvoir, mais, entre ces points, on voit pas tellement de raisons pour qu'un diagramme change. Et, vous remarquerez, c'est pour ça que ça m'importe, là, aujourd'hui, je voudrais particulièrement insister sur cette histoire d'évolution. Qu'est-ce que c'est l'évolution d'un grand philosophe comme Foucault? Quand je vous dis «on n'a pas le choix», ben il n'avait pas le choix; il fallait bien qu'il trouve une... quelque chose. Et qu'est-ce que ça va être? On peut essayer, à ce moment-là... Qu'est-ce que ça veut dire "essayer de reconstituer une histoire de la pensée de Foucault"? On a les points de repère. Je lis *Surveiller et punir*, je vois qu'il est déjà question du diagramme, puisque c'est là que le mot apparaît. Il est question de la mutation d'un diagramme à un autre puisqu'il étudie deux périodes, deux formations historiques. Mais, il y a quelque chose dont il ne dit pas un mot, et qui va surgir un an après, puisqu'il y a un an je crois entre les deux... oui, *Surveiller et punir* c'est '75[787], *Volonté de savoir* c'est '76... qui va surgir en un an, à savoir: l'idée qu'un diagramme comporte aussi des points de résistance. Et, là-dessus, il faut évidemment, il faut un peu s'arrêter. Car, je crois bien, dans *Surveiller et punir* la notion de résistance n'intervient pas encore[788]. *Surveiller et punir* se termine de manière très curieuse. *Surveiller et punir* se termine abruptement, comme si Foucault lâchait... Et se termine sur l'invocation d'un combat, «le grondement d'une bataille»[789], dit-il, c'est la dernière phrase. Et une petite note qui annonce des livres suivants. Ça se termine sur l'annonce du grondement d'une bataille. Bien.

Là-dessus, un an après: *Volonté de savoir*. Vous me direz: le sujet n'est pas le même, mais c'est pas ça qui m'intéresse. *Volonté de savoir* c'est le premier tome de *L'histoire de la sexualité*. Ma question est autre: c'est que, dans ce premier tome de *L'histoire de la sexualité*, la question du pouvoir est largement reprise. Je demande: pour quelles raisons? Je veux dire: quelles sont les nouveautés de *La volonté de savoir* par rapport à *Surveiller et punir* un an avant?

Je dis: il y a deux nouveautés. Deux nouveautés considérables. C'est que, première nouveauté, *Surveiller et punir* ne considérait finalement qu'une seule forme de pouvoir disciplinaire que Foucault appelait déjà "l'anatomie politique des corps"[790]. Discipliner les corps. L'anatomie

787In realtà Foucault terminò la prima stesura del "livre sur les prisons" nell'aprile 1973; il manoscritto fu ripreso per una riscrittura nel marzo successivo, e terminato il 26 agosto 1974. Foucault ne sospese la pubblicazione per non farlo coincidere con la sua attività nel GIP e non essere accusato di strumentalizzazione.

788Nondimeno, pur non condensandosi in una dimensione metodologica, forme di resistenza sono nominate già in SP: «La discipline a à résoudre un certain nombre de problèmes, pour lesquels l'ancienne économie du pouvoir n'était pas assez armée. [...] Elle doit aussi maîtriser toutes les forces qui se forment à partir de la constitution même d'une multiplicité organisée; elle doit neutraliser les effets de contre-pouvoir qui en naissent et qui forment résistance au pouvoir qui veut la dominer: agitations, révoltes, organisations spontanées, coalitions – tout ce qui peut relever des conjonctions horizontales» (p. 221); «Les illégalismes populaires se développent alors selon des dimensions nouvelles: celles que portent avec eux tous les mouvements qui, depuis les années 1780 jusqu'aux révolutions de 1848 entrecroisent les conflits sociaux, les luttes contre les régimes politiques, la résistance au mouvement de l'industrialisation, les effets des crises économiques» (p. 278).

789«Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs d'"incarcération" multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille» (p. 315).

790Cfr. SP, p. 195: «Le moment où on est passé de mécanismes historico-rituels de formation de l'individualité à des mécanismes scientifico-disciplinaires, où le normal a pris la relève de l'ancestral, et la mesure la place du statut, substituant ainsi à l'individualité de l'homme mémorable celle de l'homme calculable, ce moment où les sciences de l'homme sont devenues possibles, c'est celui où furent mises en œuvre une nouvelle technologie du pouvoir et une autre anatomie politique du corps». Ma anche p. 141: «La discipline est une anatomie politique du détail».

politique des corps. C'est le seul point et, cette anatomie politique, il la poursuivait, elle consistait en ceci: imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque et il la repérait à tous les niveaux de l'école, l'hôpital, la caserne... euh... l'école, l'hôpital, la caserne, la prison, l'usine euh... l'atelier. C'était ça, *Surveiller et punir*. La première grande nouveauté de *La volonté de savoir*, c'est que Foucault y joint une seconde fonction... disciplinaire? Peut-être. Ou déjà autre chose que disciplinaire, c'est-à-dire de contrôle? Peut-être. En tout cas une fonction qui est comme à cheval sur le régime disciplinaire et, peut-être, un autre régime qui pointe. Et cette seconde fonction, il l'appelle non plus "anatomie politique des corps", mais "biopolitique des populations", il n'en était pas question dans *Surveiller et punir*. Et la formule, ce n'est plus imposer une tâche dans une multiplicité restreinte, mais gérer ma vie dans une multiplicité large, étendue. Donc, ça, c'est la première nouveauté. Je reviens pas là-dessus, on l'a déjà commenté, mais je veux marquer que, ça, c'est une première nouveauté.
Deuxième nouveauté: apparaît fondamentalement l'idée que dans une société, dans un champ social, il n'y a pas seulement des points d'affecter et des points d'être affecté, mais qu'il y a une troisième sorte de points: il y a des points de résistance, il y a des singularités de résistance[791].
Et voilà un texte qui me paraît très étrange[792]. Je vous demande, là, de bien l'écouter, parce que il ne faut pas «méconnaître le caractère strictement relationnel des rapports de pouvoir». On l'a vu, ça, la force est toujours en rapport avec la force. Il ne faut pas méconnaître, donc, le caractère relationnel des rapports de pouvoir. «Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance» – apparaît ici la formule explicite des points de résistance, «ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance: ceux-ci» – ces points de résistance, «jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire». Qu'est-ce que c'est curieux! Vous devez déjà sentir pourquoi il est curieux, ce texte. Euh, «ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, les points de résistance jouent, dans les relations de pouvoir le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir. Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus».
Donc il retrouve son thème ordinaire: il y a dissémination des points de résistance. Les résistances «ne sont pas le contrecoup, la marque ne creux», du pouvoir. Elles ne forment pas «par rapport à l'essentielle domination, un envers un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie défaite». Donc ces points de résistance sont efficaces: «Les résistances ne relèvent pas de quelques principes hétérogènes» au pouvoir – ça se complique, c'est pas hétérogène au pouvoir, ça passe aussi dans les relations et par les relations de pouvoir, «mais elles ne sont pas pour autant leurre ou promesse nécessairement déçue». Elles passent par les relations de pouvoir, mais elles sont autre chose. Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir et elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis» – retenez ça parce que «elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis. Elles sont donc, elles aussi, distribuées de façon irrégulière» – tout comme les relations de pouvoir: «elles sont donc distribuées de façon irrégulière: les points, les nœuds, les foyers de résistance sont disséminés». Vous voyez, je rappelle: «les points, les nœuds, les foyers», c'est un vocabulaire mathématique par lesquels les mathématiciens définissent précisément les points singuliers d'une courbe. Donc il y a allusion explicite aux singularités. A propos de quoi? Des points de résistance. Il y a donc des singularités de résistance. Qu'est-ce qui doit vous paraître extraordinaire dans ce texte? Mais, si, vous me suivez, si vous avez suivi un peu, on se serait attendu à tout à fait autre chose.

[coupure] [Page] 127 de *La volonté de savoir*, deux expressions qui me font problème. C'est: «les résistances jouent dans les relations de pouvoir le rôle d'adversaires, de cibles, d'appuis». Et, un peu

791 L'enunciazione metodologica è nel secondo capitolo – "Methode" – di VS, pp. 125-126: «là où il y a pouvoir, il y a résistance et [...] pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir».

792 Deleuze si appresta a leggere dalle pp. 126-127 di VS.

plus loin: «les résistances s'inscrivent dans les relations de pouvoir comme l'irréductible vis-à- vis». Parce que, quand même, on se serait attendu à tout à fait autre chose. Si je considère une force d'affecter, dans une relation de pouvoir, par exemple ranger, mettre en rang, quel est son vis-à-vis? Ou, si vous préférez, quel est son adversaire, sa cible et son appui? Evidemment la force d'être affecté correspondante. A la force du maître de mettre en rang, correspond, comme vis-à-vis, la force de l'élève, c'est-à-dire le pouvoir de l'élève, la capacité de l'élève d'être mis en rang. En d'autres termes, à des singularités ou à des points d'action, correspondent, comme vis-à-vis, des points de réaction et vous avez la relation de pouvoir action-réaction. Or, dans *La volonté de savoir*, dans ce texte, Foucault ne nous dit pas cela. Il nous dit: le vrai vis-à-vis des relations de pouvoir, ce sont les points de résistance. Vous comprenez, c'est essentiel! C'est essentiel, ce glissement. Il faut comprendre: les relations de pouvoir mettent en relation deux vis-à-vis, la force d'affecter et la force d'être affecté, c'est-à-dire le point d'action et le point de réaction. D'abord.
Mais en plus il y a un vis-à-vis de la relation de pouvoir, et le vis-à-vis de la relation de pouvoir c'est les points de résistance. C'est que les points de résistance c'est pas du tout la même chose que des points de réaction. Le point de réaction, c'est, par exemple, la capacité d'être mis en rang. Je me mets en rang, voilà. Voilà un point de réaction. En effet je me mets en rang quand le maître dit: mettez-vous en rang. Vis-à-vis, c'est deux vis-à-vis. Mais, le point de résistance, c'est tout à fait autre chose, c'est vous tout à l'heure, exemple déplorable *[rire]*, je dis: «Rentrez, rentrez! Rentrez!». Euh. Et: rien du tout! C'est un cas de résistance dite passive, hein. Alors un pas de plus, allez-y, résistance active, à ce moment-là vous me piétinez, vous... Résistance active. Mais qu'elle soit passive ou active, le point de résistance est tout à fait différent du point de réaction.
Lorsque Foucault nous dit «le vis-à-vis de la relation de pouvoir», ce sont les points de résistance. Je dis: la seconde nouveauté de *La volonté de savoir* par rapport à *Surveiller et punir*, c'est la découverte d'une troisième sorte de singularité ou la découverte des points de résistance. En d'autres termes, je ne peux plus dire, comme je me suis contenté de le faire jusqu'à maintenant: il y a un double pouvoir fondamentalement en rapport – à savoir, pouvoir d'affecter et pouvoir d'être affecté. Il faut que j'y joigne un troisième pouvoir: pouvoir de résister. Le pouvoir de résister est une troisième sorte d'affects, irréductibles aux affects actifs et aux affects réactifs. C'est une troisième sorte de singularités.

Bien, vous voyez que tout ce texte... il me fascine ce texte parce que, si l'on se reportait un an avant, il aurait été complètement inintelligible. Le pouvoir d'affecter, dans *Surveiller et punir*, il ne peut avoir qu'un seul vis-à-vis, c'est le pouvoir d'être affecté. Qu'il y ait un pouvoir de résister qui ne se réduit ni au pouvoir d'affecter, ni au pouvoir d'être affecté, Foucault le découvre, pourquoi? Parce qu'il en a absolument besoin. Je demande: quelles vont être les conséquences? D'abord: il en a absolument besoin, pourquoi? D'abord, répondons à la question: pourquoi en a-t-il besoin? Parce qu'il me paraît évident que c'est seulement en centrant sur les points de résistance qu'on peut comprendre la mutation d'un diagramme.
A savoir: pourquoi un diagramme change au profit d'une nouvelle distribution des rapports de pouvoir? Tout se passe comme si... vous allez comprendre... *[il écrit au tableau]*: voilà, c'est joli hein? Ça c'est un ensemble de rapports de forces, bon, qui va d'un point à un autre, point d'action et point de réaction. Chaque fois qu'il y a une ligne, je peux dire: PA, PR. Voilà, je dirais: un diagramme, c'est ça. Il suffit de préciser les PA et les PR, les points d'action et les points de réaction. On le précisera en déterminant les foyers de pouvoir à une époque, les foyers de pouvoir sont des points où s'affrontent précisément... ou des lignes *[inaudible]* points d'action et points de réaction. Ça, c'est ce que je pourrais dire si j'en reste à *Surveiller et punir*. Les points d'action et les points de réaction sont fondamentalement liés les uns aux autres.
D'où: vous les reconnaissez à ceci qu'ils sont unis. Vous me direz: pourquoi j'unis pas ça et ça? Parce qu'il y a dissémination, tout foyer de pouvoir n'est pas lié à tout foyer de pouvoir. Tantôt c'est lié, tantôt c'est pas lié. En tout cas vous avez: l'ensemble du diagramme unira dans un certain ordre,

tous les points. Et puis, maintenant, je suis forcé de joindre au diagramme des points de résistance, comme en quelque sorte des points non-liés, ou bien – je peux pas dire non-liés – ils sont bien liés, puisqu'en effet ils sont pas abstraits, ils résistent aux foyers de pouvoir qui existent, mais, pour indiquer qu'ils sont pas liés de la même manière que les précédents, je les mets en pointillés. Vous me suivez: les points de résistance. Si ces points de résistance, alors, qui sont virtuellement liés aux points d'action et de réaction, si ces points de résistance s'unissent entre eux... Supposez que j'aie une craie bleue, hein, ou rouge, je fais un trait bleu de là à là. De là à là, vous voyez. Supposez donc que ces points de résistance entrent en rapport et prennent ainsi de la consistance et résonnent les uns dans les autres, votre diagramme s'écroule au profit d'un autre diagramme, c'est tous les rapports de forces qui sont redistribués. Ça va? C'est clair?

Question: *[inaudible]*

Deleuze: Oh, non! Ça *[inaudible]* euh... pas de réponse puisque Foucault ne traite pas des autres sociétés, mais dans la mesure où nous avons vu qu'il pouvait nous sembler que toute société avait une stratégie et un diagramme, alors *[inaudible]* le confirmerait s'il y a des sociétés qui sont pensées et perpétuellement pensées sous les espèces d'une stratégie, c'est bien les espèces extrême-orientales, c'est des sociétés par nature stratégiques, les chinois n'ont jamais cessé de se penser stratégiquement dans leur formation sociale, donc ça me paraît valoir pour toute...

Mais vous comprenez l'importance de ces points de résistance qui, précisément, vont assurer la manière dont un diagramme bascule, fait place à un autre diagramme qui va être l'expression d'un nouveau rapport de forces, qui va comporter aussi ses points de résistance. En d'autres termes, c'est au niveau des points de résistance que le diagramme est fondamentalement friable, renversable, objet de mutations possibles[793].

D'où: c'est très curieux ce texte, il me paraît extrêmement curieux, extrêmement important, car il va expliquer le point de résistance, les points de résistance, c'est à la lettre comme des contre-pouvoirs. Seulement ça va entraîner des choses, ça va entraîner des conséquences énormes pour la philosophie de Foucault, à plus forte raison pour ses conceptions politiques. Je dis, je continue à développer avant de passer aux conséquences, je dis: ce sont des contre-pouvoirs, ça veut dire quoi? Ben, ça veut dire: chaque fois que le pouvoir détermine un objet qui lui est propre, détermine l'objet sur lequel il porte... et on a vu: chaque fois qu'il y a diagramme, il y a détermination de l'objet sur lequel porte le pouvoir... cet objet peut être rapporté également à une capacité de résistance qui le retourne contre le pouvoir.

Exemple: on a vu que dans les formations de contrôle, le pouvoir et même le droit prenaient pour objet la vie. Mais que le pouvoir et même le droit..., sous quelle forme? Sous la forme "gérer la vie, gestion des populations" ou sous la forme du droit, du droit social – à savoir "assurer la vie dans l'homme", j'emploie "assurer" au sens propre du mot, au sens littéral du mot, puisque nous avons vu la dernière fois que, dans cette formation du droit social, les assurances ont joué le rôle fondamental[794]. Mais, quand le pouvoir et le droit prennent pour objet la vie, c'est cette même vie

---

793 Cfr. l'intervista a P. Pasquino *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, DEII n. 238: «En réalité, ce que je veux faire, et là réside la difficulté de la tentative, consiste à opérer une interprétation, une lecture d'un certain réel, qui soit telle que, d'un côté, cette interprétation puisse produire des effets de vérité et que, de l'autre, ces effets de vérité puissent devenir des instruments au sein de luttes possibles. Dire la vérité pour qu'elle soit attaquable. Déchiffer une strate de réalité de manière telle qu'en émergent les lignes de force et de fragilité; les points de résistance et les points d'attaque possibles, les voies tracées et les chemins de traverse. C'est une réalité de luttes possibles que je cherche à faire apparaître» (p. 633).

794 Foucault tratta delle assicurazioni nelle lezioni del 14 febbraio, 7 e 21 marzo del corso del 1979 *Naissance de la biopolitique* (sul cui concetto cfr. la lezione 18, nota 18). Attraverso questo strumento di politica sociale «on ne va pas demander à la société tout entière de garantir les individus contre les risques, que ce soit les risques individuels, du genre maladie ou accident, ou les risques collectifs comme les dommages par exemple; on ne va pas demander à la société de garantir les individus contre ces risques. On va simplement demander à la société, ou plutôt à l'économie, de faire en sorte que tout individu ait des revenus assez élevés pour qu'il puisse, soit directement et à titre individuel, soit par le relais collectif de mutuelles, s'assurer lui-même contre les risques qui existent, ou encore contre les risques d'existence, ou encore contre cette fatalité d'existence que sont la vieillesse et la mort, à partir de

qui se retourne contre le pouvoir et contre le droit et devient résistance de la vie contre le pouvoir contre le droit.
Et c'est ce que Foucault nous dit, dans une page très belle, aussi, de *La volonté de savoir*, pages, cette fois-ci, pages 190-191, comme on ne peut pas dire mieux, je me contente de lire: «et contre ce pouvoir encore nouveau au XIXème siècle» – la gestion de la vie des populations, gérer la vie, la biopolitique des populations, eh bien, «contre ce pouvoir encore nouveau au XIXème siècle, les forces qui résistent...» – vous voyez, c'est pas les forces qui affectent ou qui sont affectées, «les forces qui résistent ont pris appui sur cela même que ce pouvoir investit». Les forces de résistance ont pris appui sur cela même que ce pouvoir investit, or ce pouvoir investit la vie. Le pouvoir, la gestion de la vie des populations, investit la vie. Mais les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit, c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. En d'autres termes c'est: le pouvoir prend pour objet la vie, la vie se tourne contre le pouvoir. «Depuis le siècle passé, les grandes luttes qui mettent en question le système général du pouvoir ne se font plus au nom d'un retour aux anciens droits, ni en fonction du rêve millénaire d'un cycle des temps et d'un âge d'or. On n'attend plus l'empereur des pauvres, ni le royaume des derniers jours, ni même seulement le rétablissement des justices qu'on imagine ancestrales. Ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible».
A ma connaissance, ça c'est très curieux, parce que "plénitude du possible", c'est un terme tellement spinoziste, c'est tellement..., c'est très insolite, ça, sous la plume de Foucault, ça, une expression... J'essaie de vous dire depuis le début: il y a un vitalisme de Foucault, il y a un très étrange vitalisme de Foucault. Et je crois que ce vitalisme est directement, directement dans le rapport de Foucault avec Bichat. Euh, j'ai essayé de le dire de plusieurs manières, mais s'il y a un texte vitaliste ou exprimant le vitalisme de Foucault, c'est celui-là, pages 190-191. C'est la vie: «ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme» – ça c'est un hommage à Marx, «essence concrète de l'homme», ça vient de Marx. «Accomplissement de ses virtualités, mais plénitude du possible», ça ça vient de Spinoza[795], c'est très *[inaudible]*. Je veux pas dire que c'est un style bariolé, c'est uni dans le style de Foucault, mais c'est comme si on voyait des strates de lecture, là, dans un texte comme ça. Mais, encore plus, une espèce de strate de vie, très curieuse...
«Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie» – dans les luttes actuelles: «peu importe s'il s'agit ou non d'utopie, on a là un processus très réel de lutte; la vie comme objet politique...». C'est ça le texte essentiel, je le lis lentement: «la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler. C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci» – les luttes politiques, «se formulent à travers des affirmations de droit. Le "droit" à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins, le "droit" si incompréhensible pour le système juridique classique, a été la réplique politique à toutes ces procédures nouvelles de pouvoir».

Bon, le pouvoir prend pour objet la vie, la vie se retourne contre le pouvoir, ce qui veut dire quoi,

---

ce qui constitue sa propre réserve privée. C'est-à-dire que la politique sociale devra être une politique qui aura pour instrument [...] la capitalisation la plus généralisée possible pour toutes les classes sociales, qui aura pour instrument l'assurance individuelle et mutuelle, qui aura pour instrument enfin la propriété privée. [...] Il s'agit d'une individualisation de la politique sociale, une individualisation parla politique sociale au lieu d'être cette collectivisation et cette socialisation par et dans la politique sociale» (NBP, p. 149). Foucault vede in ciò «rien d'autre que la radicalisation de [...] l'ordolibéralisme» tedesco, secondo il quale «une vraie politique sociale devait être telle que, sans rien toucher au jeu économique et en laissant, par conséquent, la société se développer comme une société d'entreprise, on mettrait en place un certain nombre de mécanismes d'intervention pour assister ceux qui en ont besoin au moment, et au moment seulement, où ils en ont besoin» (NBP, p. 213).

795Cfr. Spinoza, *Ethica*, I, 34: «Potentia Dei, qua ipse, et omnia sunt, et agunt, est ipsa ipsius essentia»; II, def. VI: «Per realitatem, et perfectionem idem intelligo»; II, 3, sc.: «Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam». Su Foucault e Spinoza cfr. la lezione del 28 gennaio 1986, p. 305 nota.

là? Je dis, ça, ça fait partie de l'apport complet de... de *La volonté de savoir* dans sa différence avec *Surveiller et punir*. Seulement, si vous m'avez suivi, je dis: les conséquences sont énormes... Quel est le statut...? Bon d'accord... C'est curieux, hein, ces points de résistances disséminés dans les diagrammes, qui ont le pouvoir de faire muter le diagramme, sous certaines conditions... Mais d'où ils viennent? Quel va être leur statut? Est-ce que vous sentez pas que Foucault se trouve dans une drôle de situation? Est-ce qu'il peut maintenir que les points de résistances... ou est-ce qu'il pourra maintenir longtemps que les points de résistances sont des vis-à-vis des rapports de pouvoir comme il le dit page euh... pages 126-127?[796] Est-ce qu'il pourra maintenir ça? J'insistais déjà, dès le début, sur le caractère très ambigu d'une telle expression "vis-à-vis", car en toute rigueur le seul vis-à-vis d'une force d'affecter, c'est la force d'être affecté. La résistance, le pouvoir de résistance a pour propriété de pouvoir, pas dans n'importes quelles conditions, mais dans certaines conditions à déterminées, de pouvoir faire basculer les diagrammes. Les diagrammes, c'est les présentations de rapports de forces existants. Mais "pouvoir de résistance" excède de loin un simple vis-à-vis. Et est-ce que Foucault pourra maintenir sa définition du champ social, "ça stratégise", c'est de la stratégie? Je veux dire: est-ce que, d'une manière ou d'une autre, il ne sera pas forcé de dire: ce qui *[inaudible]* c'est bizarre, les points de résistance sont premiers par rapport au pouvoir, ils sont pas vis-à-vis, il faut bien qu'ils soient premiers. A ce moment-là, un champ social, ça doit se définir par: ça résiste de partout. Ça résiste de partout. Sous-entendu: ça résiste au pouvoir, et non pas: ça stratégise partout. Il faut bien, d'une certaine manière, que les points de résistance soient premiers par rapport au pouvoir.
Il faut bien que la résistance au pouvoir soit première par rapport au pouvoir lui-même. Est-ce qu'il faut pas aller jusque-là? Et voilà que Foucault nous dit, dans un texte publié par Dreyfus et Rabinow, page 300 de *Michel Foucault: un parcours philosophique*, mais c'est un texte de Foucault, sinon ça... je ne m'en servirais pas. Voilà ce qu'il nous dit: «Je voudrais suggérer ici une manière d'avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir»[797], donc une nouvelle manière que celle qu'il a considérée jusqu'à maintenant dans son œuvre écrite. Là, c'est la transcription d'un entretien. «Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ» – ah bon? «Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application...». "Point d'application": on l'a commenté, c'est pouvoir d'affecter – pouvoir d'être affecté, c'est l'application de la force sur la force.

Or il nous dit: d'un certain point de vue il faut considérer les résistances comme premières. Seulement il le dit dans des... si vous avez été sensibles au texte que je lisais, il le dit dans des conditions très très prudentes, car, dans la lettre du texte, il s'agit d'un primat uniquement du point de vue de la connaissance. A savoir, ce qu'il nous dit dans ce texte: peut-être bien que pour connaître les relations de pouvoir, dans une formation sociale, il est mieux de commencer l'étude des points de résistances. A la lettre, je veux dire, il dit pas plus. Est-ce que nous sommes en droit de penser qu'il est déjà amené à dire plus, que ce n'est pas simplement du point de vue de la connaissance, mais que c'est en soi que les points de résistances dans une société sont premiers par rapport aux rapports de pouvoir? En ce sens, les points de résistances, ce sont pas, encore une fois des vis-à-vis des rapports de pouvoir, ils sont premiers. En d'autres termes un champ social résiste au pouvoir avant de se stratégiser dans des rapports de pouvoir. Qu'est-ce qui fait dire ça? Qu'est-ce qui pourrait

796«Les résistances ne relèvent pas de quelques principes hétérogènes; mais elles ne sont pas pour autant leurre ou promesse nécessairement déçue. Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis».

797*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1044. Deleuze omette la seconda parte del passo letto, che nella sua integralità suona: «Je voudrais suggérer ici une autre manière d'avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir, qui soit à la fois plus empirique, plus directement reliée à notre situation présente, et qui implique davantage de rapports entre la théorie et la pratique».

faire dire ça? Qu'est-ce qui pourrait faire penser que Foucault tourne autour de ça? Moi je dirais presque, quitte à prendre des risques *[inaudible]* la pensée de Foucault, je dirais: il savait très bien qu'il en arriverait là. Il savait très bien qu'il en arriverait là, seulement c'était pas encore au point, donc il prend une position très prudente du point de vue de la connaissance.
Pourquoi est-une fois, mais ils l'ont rappelé très brièvement et, nous, on reviendra très brièvement là-dessus, que, dans ce qu'on a appelé le marxisme italien et même d'autres formes, déjà, d'une certaine manière, chez Lukacs, dans l'évolution du marxisme, mais particulièrement de Tronti, marxiste Italie, la résistance est posée comme première par rapport à ce à quoi elle résiste[798]. Or Foucault connaissait ces travaux. Alors pourquoi est-ce qu'il hésite? Parce que, sûrement, il n'est pas satisfait de la manière dont Tronti le montre et que, pour son compte, il n'a pas encore trouvé la manière satisfaisante de montrer en quel sens la résistance est première dans un champ social[799].

798Cfr. Mario Tronti, "Lenin in Inghilterra", in *Operai e capitale*, cit., pp. 87-93: «Abbiamo visto anche noi prima lo sviluppo capitalistico, poi le lotte operaie. È un errore. Occorre rovesciare il problema, cambiare il segno, ripartire dal principio: e il principio è la lotta di classe operaia. A livello di capitale socialmente sviluppato, lo sviluppo capitalistico è subordinato alle lotte operaie, viene dopo di esse e ad esse deve far corrispondere il meccanismo politico della propria produzione» (p. 87). Ma già in "La fabbrica e la società", pp. 35-56: «La lotta di classe operaia ha costretto il capitalista a modificare la *forma* del suo dominio. Il che vuol dire che la pressione della forza-lavoro è capace di costringere il capitale a modificare la sua stessa composizione interna» (p. 43). Su Tronti cfr. la lezione del 7 gennaio 1986, p. 204 note 1-2.

799Una possibile fonte di Foucault, alternativa alla pagina trontiana, va senz'altro riconosciuta nella ricerca di Edward Palmer Thompson, a partire (ma non solo) dal suo fondamentale *The Making of the English Working Class,* Penguin Books, Toronto 1963. Il debito di Foucault verso Thompson, già intuito da alcuni studiosi (cfr. ad esempio la recensione di *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* di David W. Tarbet in "Eighteenth-Century Studies" n. 4, 1978, pp. 509-514; Jonatan Arac, *The function of Foucault at the Present*, in "Humanities in Society" n. 3, 1980, pp. 73-86, poi in Barry Smart (ed.), *Michel Foucault. Critical Assessments*, vol. 1, Routledge, London and New York 1994, pp. 124-135), è ora esplicitata dalla pubblicazione del corso del 1972-1973 *La société punitive*; come riferisce il curatore Bernard E. Harcourt, «selon Daniel Defert, Foucault avait une connaissance approfondie des travaux de Thompson» (LSP, p. 42, nota 20). Si aggiunga la considerazione dei rapporti che Foucault manteneva con la rivista italiana "aut aut", che negli anni Settanta riprendeva il tema della nuova storiografia attraverso Thompson e Karl Heinz Roth: cfr. Toni Negri, *Storia di un comunista*, Ponte alle Grazie-Salani, Milano 2015, p. 527: «Non sarà un caso se si scoprirà poi nei Corsi foucaultiani proprio la ripresa di quel modello, anche per Roth fondamentale, che fu *The Making of the English Working Class* di Thompson. Qui siamo in un punto centrale nella ricerca di "aut aut": l'accostamento Foucault-Thompson-Roth permise di riscoprire processi di soggettivazione che si impiantavano nella realtà, che cominciavano a definire percorsi di autovalorizzazione e capacità di autodeterminazione». Sul rapporto Foucault-Thompson si vedano adesso Sandro Mezzadra, *Cattive condotte* (recensione di LSP), "il manifesto", 11 febbraio 2014 («Entro un fitto dialogo con la storiografia "dal basso" di E.P. Thompson, Foucault studia qui l'emergenza della prigione dall'interno dei processi di proletarizzazione collegati allo sviluppo del modo di produzione capitalistico. E mette in evidenza il carattere violentemente antagonistico di questi processi»); Sandro Chignola, *A vida, o trabalho, a linguagem. Biopolítica e biocapitalismo*, "Cadernos IHU ideias", n. 13, 2015, pp. 3-19: «Nesta obra [*La société punitive*], seguindo o autor Edward P. Thompson e Marx, Foucault coloca o problema da genealogia gemellare de forma-prisão e forma-salário e da subsunção do tempo de vida em relação ao tempo de trabalho» (pp. 13-14).
Al "muto dialogo" con la storiografia britannica andrebbe poi aggiunto che nel corso dell'anno precedente Foucault si era a lungo confrontato con lo storico sovietico Boris Porchnev, maturando rispetto alla polemica Mousnier-Porchnev una posizione autonoma che gli permette di affermare che «L'histoire se donnait pour tâche de rendre vivante la totalité du passé national. Cette vocation et ce rôle de l'histoire doivent être maintenant révisés si on veut détacher l'histoire du système idéologique où elle est née et s'est développée. Elle doit être plutôt comprise comme l'analyse des transformations dont sont effectivement susceptibles les sociétés. Les deux notions fondamentales de l'histoire telle qu'on la fait aujourd'hui ne sont plus le temps et le passé, mais le changement et l'événement», *Revenir à l'histoire*, DEI n. 103, pp. 1136-1149, pp. 1140-1141; cfr. Claude-Olivier Doron, *Foucault et les historien. Le débat sur les "soulèvements populaires"*, in TIS, pp. 293-307.
Infine, si tengano presenti le ricerche di Michelle Perrot sulle resistenze operaie al controllo (*Les ouvriers en grève, 1871-1890*, Paris-La Haye, Mouton, 1974), a proposito delle quali, in un dibattito con la stessa Perrot (*L'oeil du pouvoir*, DEII n. 195), Foucault afferma: «Il faut [...] analyser l'ensemble des résistances au panoptique en termes de tactique et de stratégie, en se disant que chaque offensive d'un côté sert de point d'appui à une contre-offensive de l'autre côté. L'analyse des mécanismes de pouvoir ne tend pas à montrer que le pouvoir est à la fois anonyme et toujours gagnant. Il s'agit au contraire de repérer les positions et les modes d'action de chacun, les possibilités de

Mais je pense que... là c'est le cas d'une œuvre, encore une fois et à mille égards, trop vite interrompue, à la fin de son œuvre, en tout cas au niveau de *La volonté de savoir*, par différence avec *Surveiller et punir*, Foucault découvre les points de résistance comme irréductibles aux rapports de pouvoir et comme ayant l'étrange propriété de retourner contre le pouvoir, ce dont le pouvoir fait son objet, c'est-à-dire ce que le pouvoir a entrepris de contrôler. Le point de résistance, c'est quelque chose d'incontrôlable dans l'objet de pouvoir.
Or ce quelque chose d'incontrôlable dans l'objet de pouvoir est premier par rapport au pouvoir. Mais vous sentez juste que ça va jouer un rôle décisif. Rôle décisif dans quoi? Si vous n'êtes pas trop fatigués, je voudrais continuer cette histoire. Qu'est-ce qui se passe? Qu'est-ce qui se passe chez Foucault? Qu'est-ce qui se passe chez Foucault à ce moment-là? Pourquoi est-ce qu'il pense, à mon avis complètement à tort, mais il l'a vécu comme ça, qu'est-ce qui fait qu'il se pense dans une espèce d'état de crise? Qu'est-ce qui s'est passé? Qu'est-ce qui s'est passé après *La volonté de savoir*? Je pose la question parce que c'est une question qui nous importe, l'évolution... Elle fait pleinement partie de l'évolution de la pensée d'un philosophe comme Foucault. Et je veux marquer, là, même vraiment du dehors – je ne me permettrais pas de supposer ce qui s'est passé dans la tête de Foucault – mais je constate des choses du dehors.
L'archéologie du savoir est de 1969. Qu'est-ce que je peux dire de *L'archéologie du savoir*? C'est un grand livre qui se présente comme livre de la méthode et qui conclut toute une série de livres qui portaient sur le savoir, premier axe de la pensée de Foucault. Tous les livres précédents portaient sur le savoir, ce qui ne veut pas dire sur la science, puisque *Raymond Roussel* a un savoir qui ne fait qu'un avec sa propre poésie. Vous vous rappelez, je ne reviens pas là-dessus, le savoir c'est pas du tout la même chose que la science, en revanche la poésie est savoir. La science est savoir et bien d'autres choses sont savoir. Mais tous ces livres sur le savoir culminent avec *L'archéologie du savoir*, 1969. Bien sûr quelque chose était déjà en train, quelque chose d'autre. A savoir: il y a bien longtemps que Foucault savait que l'axe du savoir n'était pas suffisant, en effet *L'archéologie du savoir* se conclut et tire toutes les conséquences au niveau d'une grande théorie des énoncés dont nous avons vu le détail au premier trimestre, mais se tait sur: comment choisit-on les énoncés d'un corpus? Sans doute parce que la sélection des énoncés d'un corpus renvoie à un autre axe que celui du savoir. Donc il y a déjà un autre axe qui travaillait l'axe du savoir, mais Foucault n'était pas encore en mesure d'étudier pour lui-même ce deuxième axe, bien que ce deuxième axe ait déjà été actif dans et sous le premier. Or il lui faudra une longue réflexion, et pas seulement une réflexion, mais une pratique.
En effet, si *L'archéologie du savoir* est de '69, le livre suivant est de '75, six ans, six ans sans livre. Qu'est-ce que ça veut dire? Et qu'est-ce qu'il fait pendant 6 ans?[800] Il fait de la pratique de lutte, c'est-à-dire il instaure – j'en ai souvent dit quelques mots – il instaure le Groupe Information Prison, il participe à toutes les luttes autour du mouvement des prisons et dans cette époque qui fut riche en luttes. Donc, il n'a pas, je ne crois pas que Foucault ait eu une pratique politique, comme on dit, avant '68[801]. Le grand moment de sa pratique politique est après '68, à la fois dans ce Groupe Information Prison qui, à mon avis, a été une des réussites du gauchisme après '68, c'est-à-dire un des rares groupes qui n'a pas réengendré une forme stalinienne. Et il se livre parallèlement à une réflexion théorique. Est-ce que c'est par hasard que sa pratique était centrée sur les prisons et le problème des prisons? Evidemment non.
En '75 éclate *Surveiller et punir*, c'est par le problème des prisons et le problème du châtiment qu'il accède au deuxième axe, l'axe du pouvoir. *Surveiller et punir* est le premier livre sur cet axe du pouvoir. Là, le pouvoir et les rapports de pouvoir sont considérés pour eux-mêmes. A ce moment-là

résistance et de contre-attaque des uns et des autres» (p. 206).

800È necessario ricordare che in questi anni Foucault tiene regolarmente i Corsi al Collège de France, il che comporta la stesura di lezioni scritte la cui importanza era sconosciuta nel 1986: in particolare, per il punto cui Deleuze è giunto, i corsi del 1971-1972 e 1972-1973 citati nella nota precedente.

801In realtà Foucault nel 1967-1968 partecipa alle proteste studentesche in Tunisia, dove insegna, fino a rendersi inviso alle autorità; nello stesso periodo legge Trotzkij e Che Guevara.

éclate, en quel sens les formations de savoir impliquaient, exigeaient ce deuxième axe du pouvoir. Il aura fallu six ans à Foucault pour mettre au point ce changement d'axe. Et puis, presque aussitôt s'enchaîne *La volonté de savoir*, qui en fait est le second livre sur le pouvoir. Vous me direz: pourquoi s'appelle-t-il "savoir"? Il n'y a aucun problème à cet égard, car s'il s'appelle savoir c'est avec "volonté de savoir", et "volonté de savoir" désigne très précisément le mixte concret pouvoir-savoir. Je viens d'essayer de montrer en quoi *La volonté de savoir* apportait des choses nouvelles, deux thèmes fondamentaux nouveaux: le rapport (premier thème) du pouvoir et de la vie; deuxième thème: la spécificité des points de résistances. C'est donc deux livres très rapprochés, là.
Qu'est-ce qui se passe et qu'est-ce que c'est que la crise, l'espèce de crise que Foucault a traversée à l'issue de *La volonté de savoir*? Je crois qu'il y a pas de doute, parce qu'il l'a dit, il a eu l'impression d'un malentendu sur ce livre, il a eu l'impression d'un malentendu et, bizarrement, ce malentendu lui a été pénible. Il l'a pris d'une manière... c'est très curieux parce qu'il y a eu beaucoup de malentendus concernant l'*Histoire de la folie*, il les a très bien pris à ma connaissance, je sais pas... Mais il se trouve que le malentendu..., il a dû être plus grave ce malentendu. Et il y a pas eu que ça, à mon avis, qu'est-ce qu'il y a eu? Moi je crois que si Foucault a eu l'impression, à tort ou à raison, d'un malentendu, c'est parce qu'il y avait aussi une espèce de crise, et je crois que cette crise s'est manifestée de la manière la plus noble sous laquelle une crise peut se manifester, à savoir une espèce de retraite: laissez-moi, laissez- moi...
Bon, il faut que j'y voie clair. Bon, et Foucault, là, s'est mis comme en retrait et, sans doute, à ce moment-là il a été plus seul qu'il a jamais été seul. Et, bon, je crois que ça fait vraiment partie de la philosophie, quoi. Mais alors qu'est-ce que c'était? Alors je crois que la crise, si j'essaie d'expliquer, sans prétendre détenir le moindre secret, c'est une hypothèse que je fais, moi, et une hypothèse complètement du dehors, je pense qu'en effet il y a eu crise et qu'il a pensé avant tout qu'il y avait pas seulement malentendu au niveau de La volonté de savoir, malentendu entre lui et les lecteurs, mais que c'était quelque chose de beaucoup plus grave, à savoir qu'il était dans une impasse; et que cette impasse c'était quoi? Qu'il avait formé son système savoir-pouvoir avec toute la variété des paysages, toute l'énorme diversité – Foucault n'est pas de ces auteurs qui répètent la même chose tout le temps, c'est chaque fois j'ai pas les moyens de sortir du point de vue du pouvoir. Est-ce que je serai un homme de pouvoir? Finalement, j'ai beau faire, est-ce que je ne suis pas encore du côté du pouvoir? Et, si vous voulez, pour essayer de me faire comprendre, Foucault est un homme qui, par exemple dans les manifestations de l'époque, avait une espèce de violence, de violence, mais de violence, de violence contenue, c'était comme s'il tremblait sur lui-même, mais pas de peur, mais il tremblait sur lui-même de violence.

Et la question, la question: est-ce que philosophiquement je ne reste pas du côté du pouvoir? Est-ce que j'ai les moyens philosophiquement de penser en fonction d'une catégorie qui ne serait plus ni celle du savoir, puisque le savoir, dans sa philosophie trouvait sa raison, précisément, dans les rapports de forces constitutifs du pouvoir. En d'autres termes: est-ce que je peux franchir la ligne? Et finalement quel est l'auteur soit en littérature, soit en philosophie, qui ne vive d'une certaine manière avec cette question: est-ce que je fais le malin ou est-ce que... est-ce que je suis capable de franchir la ligne – avec, bien entendu, "quelle ligne?" comme question. Et, sans doute, ça varie, chacun n'a pas pour ligne la même ligne. Mais, vous savez, en littérature ou dans la pensée, il n'y a aucune différence entre la littérature et la philosophie, il s'agit toujours de franchir la ligne. Et quand les lecteurs...quand il arrive que les lecteurs applaudissent et disent «ça, c'est bien», le type sait bien que tant mieux si les gens trouvent ça bien, mais c'est tellement loin, tellement loin de ce qu'il voulait. Et moi je pense que Foucault se disait: mais la ligne du pouvoir, est-ce que je vais pouvoir la franchir ou est-ce que je vais m'arrêter du côté du pouvoir?
D'où l'importance de ce truc sur les points de résistances, et quand je vous dis: un destin! Et c'est vraiment un destin, un destin devait l'entraîner à poser de plus en plus les points de résistances comme premiers, parce que dire «les points de résistance sont premiers», c'est déjà avoir franchi la

ligne. Mais on peut pas franchir la ligne en disant simplement quelque chose qui arrange, il faut que ce soit nécessaire, il faut que ce soit absolument nécessaire qu'on ne puisse pas faire autrement. D'où, je l'ai déjà lu, mais, je crois, l'heure est venue de relire ce texte fondamental, puisqu'il me persuade que je suis pas en train de me livrer à une interprétation grotesque, mais que c'est bien ça, c'est bien ça qui explique le silence de Foucault pendant tant d'année après *La volonté de savoir*. C'est lorsque Foucault nous dit[802]: «On me dira: vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne» – c'est-à-dire à dépasser la catégorie du pouvoir[803]. «Vous voilà bien avec toujours la même incapacité à franchir la ligne», ce texte est de 1977. Donc après *La volonté de savoir* qui est de '76: «Vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs[804]. Toujours le même choix: du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire», ça c'est une espèce d'objection que Foucault, à mesure qu'il avançait, a dû se faire et qui a dû retentir en lui à tel point qu'il a dit: non, foutez-moi la paix, il faut que je trouve, il faut que je me reprenne[805].
Comment franchir la ligne? Vous comprenez? Et, à mon avis, c'est la seule explication au fait que *La volonté de savoir*, 1976 et le livre suivant où il a trouvé paraîtra... sera prêt bien avant... sera prêt bien avant, mais paraîtra en 1984. C'est-à-dire huit ans après. Huit ans après: là, il a trouvé. A quel prix il a trouvé, euh... bon, qu'est-ce que ça veut dire? Qu'est-ce que ça veut dire, tout ça: il a trouvé, il a trouvé comment franchir la ligne?
Je dis, d'une certaine manière, on peut marquer dans *La volonté de savoir*, ce moment précis où il a pas encore franchi, c'est la découverte des points de résistances. Car, en effet, qu'est-ce qu'on peut dire? Foucault s'objecte à lui-même, et c'est bien plus qu'une objection, c'est vraiment quelque chose... C'est une affaire d'État... Il s'objecte à lui-même, il se dit: mais, tu peux pas franchir la ligne, tu restes du côté du pouvoir, tout ce que t'es capable de faire, c'est rendre compte des formes de savoir par des rapports de pouvoir et puis voilà. Il découvre les points de résistances, mais il n'a pas encore de statut pour ces points de résistances. Il ne peut pas encore franchir la ligne. Il voit au-delà de la ligne. Il voit au-delà de la ligne qu'il y a des points de résistances, mais qu'en faire? Alors on peut toujours discuter, et il discute. Supposons qu'il discute, il dit: d'accord, voilà, je pourrais... Il aimait, lui, cette méthode, il y a plusieurs de ses livres qui se terminent par une espèce de dialogue avec soi- même, hein. Essayons de reconstituer, si l'on peut, une espèce de dialogue de Foucault avec soi, au niveau de ce problème: franchir la ligne.

Alors je vois une première intervention possible, il pourrait se dire à lui-même: ben oui, mais c'est pas ma faute, c'est le signe du monde moderne, à savoir ce qui est devenu destin c'est, comme disait l'autre, la politique. La politique est devenue destin ou, si vous préférez, notre destin, c'est toujours notre rapport avec le pouvoir et si humbles que nous soyons, vient toujours l'heure où le pouvoir, si l'on peut dire, nous interpelle. Et Foucault peut se dire: c'est quand même pas ma faute, c'est ainsi! Donc, vous voyez, il accepterait, il dirait: ben oui, je franchis pas la ligne, parce qu'elle est infranchissable. Elle est infranchissable. Je reste du côté du pouvoir parce qu'on est tous du côté du pouvoir, c'est-à-dire on est en-dessous. On en reçoit les coups et puis voilà. Et, en effet, du plus puissant au plus humble, je dis: le pouvoir tantôt nous appelle et nous dit «viens... viens rendre des

802*La vie des hommes infâmes*, DEII, n. 198; il passo letto da Deleuze è a p. 241.

803Una più recente critica, nello stesso senso, è stata formulata da Peter Linebaugh nel suo importante *The London Hanged*, Penguin, London 1991; ma cfr. la recensione di Sandro Mazzadra a LSP, *Cattive condotte*, "il manifesto", 11 febbraio 2014.

804Il testo dice: «le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas».

805Il testo di Foucault sembra un'indiretta risposta – in filigrana rispetto a quel *foutez-moi la paix* sottinteso da Deleuze – alla violenta critica di Carlo Ginzburg nella prefazione a *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1976, pp. XVI-XVII: «Ciò che interessa soprattutto a Foucault sono il gesto e i criteri dell'esclusione: gli esclusi, un po' meno. [...] Ci si estasia di fronte a un'estraneità assoluta che in realtà è frutto del rifiuto dell'analisi e dell'interpretazione. Le vittime dell'esclusione sociale diventano i depositari dell'unico *discorso* radicalmente alternativo alle menzogne della società costituita [...]. È un populismo di segno rovesciato, un populismo "nero" – ma pur sempre populismo».

comptes», et qu'est-ce qu'on peut invoquer? On peut invoquer à la rigueur un pouvoir contre d'autres pouvoirs, ouais: «viens rendre des comptes, montre-toi à la lumière!», ou bien «viens t'expliquer» et les deux formes du savoir, encore une fois le visible et l'énoncé, sont bien ces deux branches qui correspondent aux injonctions du pouvoir, «montre-toi, explique-toi». «Montre-toi, qu'on te voie un peu à la lumière», la photo d'identité, et puis «explique-toi, raconte un peu qu'est-ce que t'as fait là», l'enquête.
Et Foucault, en '77, écrit donc ce thème qui le poursuivait de tout temps, l'homme infâme, qu'est-ce qu'un homme infâme? Ben l'homme infâme c'est l'homme quelconque, l'homme ordinaire en tant qu'il butte contre le pouvoir, en tant qu'il est interpelé par le pouvoir, en tant qu'il doit rendre des comptes au pouvoir. T'as battu ta femme? C'est la lettre, c'est l'homme sous la lettre de cachet ou l'homme sous le placement volontaire. T'as battu ta femme? Eh ben, qu'est-ce qui se passe? Et la femme qui est battue, elle-même elle fait un placet et elle dit «défendez-moi!», elle invoque un pouvoir. Bon, donc la première réponse ce serait: le moment décisif de notre vie, c'est toujours le moment où nous nous heurtons au pouvoir. Bien. On peut dire ça. Mais, c'est une réponse désolée, c'est que d'aucune manière on ne peut franchir la ligne.
Deuxième, deuxième intervention possible: ah ben oui, il y a les points de résistances, cette découverte de *La volonté de savoir*, bon, qui entraînent la mutation des diagrammes etc., qui donnent un sens à la lutte politique. Bien, d'accord. Il y a ça. C'est déjà mieux. Est-ce qu'on peut rejoindre les points de résistances? Oui on peut. Est-ce qu'on peut lutter? Oui on peut lutter, dès lors: on peut franchir la ligne. Oui, réponse: à condition de pas être ramené de l'autre côté de la ligne, et vite. Car, si les points de résistances entrent en rapport les uns avec les autres, c'est-à-dire se relivrent à des opérations de centralisation, de renforcement, s'ils dépassent leur dissémination – et ils sont bien forcés de dépasser leur dissémination, sinon comment est-ce qu'ils l'emporteraient? S'ils refont du centralisme, hein, le fameux centralisme démocratique... s'ils refont du centralisme démocratique, en d'autres termes s'ils se restratifient, s'ils engendrent une nouvelle formation, ils engendrent une nouvelle formation, d'accord, eh ben oui, mais, la nouvelle formation, l'expérience nous apprend qu'elle risque d'être pire que la précédente, ou de se... ou d'engendrer des foyers de pouvoir qui rendront la résistance encore plus aléatoire. Bon. C'est les grands échecs des révolutions. Donc, les points de résistances.
Troisième intervention: mais alors, qu'est-ce qu'il y a? Si je peux même pas compter sur les points de résistances, parce que, les points de résistances, ils sont bons tant qu'ils sont disséminés, tant qu'ils sont spécifiques par rapport aux relations de pouvoir, mais dès qu'ils se co-agrègent, dès qu'ils s'agrègent les uns aux autres, dès qu'ils reforment des lignes, ils reforment des strates aussi dures que les strates qu'ils ont défaites. Alors, qu'est-ce que ce serait la ligne, franchir la ligne? Est-ce que c'est simplement invoquer une vie? Retourner la vie contre le pouvoir, qu'est-ce que c'est ce vitalisme? Franchir la ligne c'est quoi? Aller au-delà du pouvoir, ne plus être du côté du pouvoir. Est-ce que c'est se réclamer de la vie? Comme un poète ou comme un grand romancier peut se réclamer de la vie, Lawrence, Henry Miller... ouais, d'une certaine manière, ils n'ont pas cessé de résister, leur œuvre est une résistance. Bon. Qu'est-ce que c'est que cette ligne? Appelons-la, puisque ça nous sera commode, aller au-delà du pouvoir, c'est franchir une ligne très bizarre: la ligne du dehors. Le dehors du pouvoir. La ligne du dehors. Franchir la ligne du dehors. C'est ça, sans doute, que l'écriture, c'est ça que les grands écrivains et les grands philosophes s'efforcent de faire. Atteindre la ligne du dehors ou la franchir, c'est pareil, mais qu'est-ce que ça peut bien être, la ligne du dehors. On a trouvé cette expression revenant et chez Foucault et chez Blanchot: le dehors! Et qu'est-ce que c'est que ça? Et qu'est-ce que c'est que la ligne du dehors? Qu'est-ce qu'il y a de l'autre côté? Le vide? La mort? Le vide, la mort... Après tout le vitalisme de Foucault, je vous l'ai dit, il est en rapport avec Bichat, et, comme disait Foucault à propos de Bichat, c'est un vitalisme sur fond de mortalisme. La mort à la Bichat, c'est-à-dire la mort violente, la mort multiple, la mort plurielle, tout ce qui faisait l'objet du livre de Bichat sur la mort. Alors, franchir la ligne, est-ce que c'est finalement...? C'est la mort, quoi. Ou c'est le vide. C'est tomber dans le vide, c'est mourir, bon.

Après tout, ces thèmes sont assez proches et de Foucault et de Blanchot. A moins que... à moins que, à moins que... A moins que quoi?

Eh bien supposez... voilà, supposez que le dehors, la ligne du dehors, cet au-delà du pouvoir, soit pris dans un mouvement qui l'arrache au vide ou qui la détourne de la mort. Tout ça, c'est des mots pour le moment. La ligne du dehors qui risque de tomber dans le vide ou dans la mort, supposez qu'elle épouse un mouvement qui l'arrache au vide et la détourne de la mort. Vous me direz: facile à supposer. Ça fait rien, supposons. A ce moment-là qu'est-ce qui se passerait? A ce moment-là on aurait un troisième axe. A ce moment-là, au-delà de l'axe du savoir et de l'axe du pouvoir, il y aurait un troisième axe. En effet, si la ligne du dehors se ramène au vide et à la mort, on peut pas dire qu'elle soit un troisième axe. Mais si c'est autre chose que le vide et la mort, alors là, oui, il y aurait un troisième axe. Pourquoi on l'aurait pas vu depuis le début? Il était trop emmêlé dans les deux autres. Il était trop emmêlé dans les deux autres. Il faut le découvrir, là. Il faut le découvrir comme une espèce de truc souterrain qui travaillait déjà sous les deux autres. Il était présent dès le début, mais on ne savait pas le voir. Un axe qui ne serait ni savoir, ni pouvoir. Et cet axe, ce serait lui qui permettrait de franchir la ligne, il serait lui-même le franchissement de la ligne.
Or voilà où nous en sommes. Je crois très vivement que, d'une part, ce troisième axe ne sera découvert par Foucault que dans ses livres finaux, c'est-à-dire dans *L'usage des plaisirs*. Et que ce troisième axe sera découvert dans des conditions exceptionnelles, tout à fait bizarres, car, alors que, dans tout ce que je viens de dire, ce troisième axe est un axe de passion violente, une espèce d'enjeu vie et mort, Foucault mettra toute sa force à le découvrir dans des conditions neutres et, par une espèce de plaisanterie ultime, il le découvrira chez les grecs, alors qu'il s'est toujours – j'exagère un peu – alors qu'il s'est toujours foutu des grecs. Pourquoi est-ce qu'il a besoin de mettre le maximum de froideur dans la découverte de cette troisième dimension? Et de faire comme s'il s'agissait d'un très vieux truc qui nous concerne pas vitalement, alors que ça nous concerne vitalement. Voilà la première question et la deuxième question: cette troisième dimension, ce troisième axe qu'il découvre à ce moment-là, il le... d'une certaine manière il n'avait jamais cessé d'en parler et presque de ne parler que de ça, seulement dans des conditions qui étaient recouvertes par le problème du savoir et par le problème du pouvoir. Mais ce que je voudrais montrer c'est que, dans un certain nombre de livres, du début jusqu'à la fin, notamment dans *Raymond Roussel*, c'était de ça qu'il était question: franchir la ligne, comment franchir la ligne? Comment aller au-delà et du savoir et du pouvoir? Quel axe, à la lettre, faut-il enfourcher? Quelle dimension faut-il prendre? Et que c'était vraiment là son problème passionnel le plus profond, mais qui, en tant que problème passionnel, ne pouvait exister que souterrain au savoir et au pouvoir, si bien qu'il ne pourra le dégager que dans des conditions de froideur feinte, de froideur extrême et sous la forme d'un retour aux grecs: qu'est-ce qui se passait chez les grecs?
Les grecs, peut-être, avaient inventé ce troisième axe.

III - La subjectivation

Capitolo 20. Cours du 22/04/1986[806]

Alors, ben, en fait, c'est aujourd'hui que nous commençons la tentative de déterminer ce qui nous a paru être nécessairement un troisième axe dans la pensée de Foucault.
Donc c'est très harmonieux: le premier trimestre, nous l'avons passé à l'axe du savoir. Le second nous l'avons passé à l'axe du pouvoir. Et puis reste ce troisième axe, dont nous n'avons pas cessé de nous approcher d'une certaine manière, mais qui reste très mystérieux et, après tout, il est mystérieux. Et, la dernière fois, j'essayais de vous dire que, ce troisième axe, sans doute, il avait été présent dès le début entremêlé dans les deux autres, mais que c'est tardivement et en rapport avec des problèmes, du point de vue de la pensée, pressants, des problèmes pressants, ou qui, pour Foucault, manifestaient une urgence de plus en plus grande que va apparaître la question: dans quelles conditions ce troisième axe peut-il se présenter pour lui-même, peut-il se démêler d'avec les autres? Donc je considère que, sur savoir et pouvoir, j'ai dit en tout cas tout ce que j'étais capable de dire, tout ce que je pouvais dire et donc, avant qu'on en finisse maintenant avec... et qu'on ne s'occupe plus que du troisième axe, euh... je demande s'il y a des questions, s'il y a des points... non? Bien.

Alors axe ou dimension, nous pouvons maintenant, du point de vue qui nous occupe, faire ou refaire une récapitulation. Je dirais que la première dimension c'est celle de l'extériorité et des formes d'extériorité. Et cette dimension des formes d'extériorité constitue le savoir. Je veux dire il faut essayer de préciser ce que ça veut dire. Qu'est-ce que c'est l'extériorité et les formes d'extériorité? C'est sans doute *L'archéologie du savoir* qui va le plus loin dans l'analyse des formes d'extériorité. Et l'on voit bien, si l'on... si l'on surveille l'emploi du mot "extérieur" ou "extériorité" chez Foucault, on voir bien que "extériorité" a deux sens: tantôt "extériorité" signifie dispersion, dissémination, Tantôt "extériorité" signifie béance ou disjonction. Ce qui est en état de dispersion renvoie à une forme d'extériorité, ce qui est en état de disjonction renvoie à un rapport d'extériorité. Or, d'une certaine manière, Foucault ne cesse de rappeler ou d'affirmer une sorte de primat des formes d'extériorité sur toute forme d'intériorité. Bien plus: les formes d'intériorité sont finalement de pures et simples apparences ou, il faut corriger, tantôt des apparences, tantôt des commodités, tantôt des moyens subordonnés. Les formes sont fondamentalement des formes d'extériorité. C'est déjà dire que l'extériorité n'est qu'une dimension. L'extériorité, à mon avis, à ma connaissance, l'extériorité se dit toujours par référence à des formes chez Foucault. Alors, par exemple, du langage, qu'est-ce qu'on dira? Oui, du langage on dira que c'est relativement une forme d'intériorité. Relativement c'est une forme d'intériorité, en quel sens? En ce sens que le langage contient, comprend les mots, les phrases, mais quand je dis: «l'intériorité est toujours subordonnée», ça veut dire quoi, ça veut dire que, s'il est vrai que le langage est une forme qui contient les mots et les phrases, en revanche c'est un milieu de dispersion pour les énoncés.
Or il se trouve, on l'a vu, je reviens pas là-dessus, que les mots et les phrases ne sont en quelque sorte que l'écorce des énoncés. Donc, si je dis: le langage est une forme d'intériorité, oui, c'est vrai, relativement aux mots et aux phrases. Seulement les mots et les phrases, encore une fois, c'est l'enveloppe des énoncés et, par rapport aux énoncés, le langage n'est pas une forme d'intériorité, il ne comprend pas, il ne contient pas les énoncés, mais les énoncés se distribuent, se dispersent dans le langage. C'est une forme de dispersion et, en ce sens, une forme d'extériorité. De même, on l'a vu, la lumière pour les visibilités. Je peux dire de la lumière qu'elle contient ou comprend les choses, les

806Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=484
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=485
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=486
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=487

états de choses, les qualités sensibles, mais les visibilités qui ne se réduisent ni aux choses, ni aux états de choses, ni aux qualités sensibles, la lumière ne les contient pas, mais les visibilités se dispersent dans la lumière. C'est donc, ça, une extériorité-dissémination, dont je peux dire à la fois qu'en tant que forme elle est toujours relative. C'est finalement la même chose qui est forme d'extériorité et forme d'intériorité, mais ça n'a pas la même valeur: ce qui apparaît comme forme d'intériorité par rapport aux mots et aux phrases est en fait et plus profondément forme d'extériorité par rapport aux énoncés qu'il convient de dégager des mots et des phrases.
Et je dis: l'autre sens du mot "extériorité" c'est la béance ou la disjonction, entre quoi? Ben cette fois-ci la béance ou la disjonction impliquent le rapport entre les deux formes d'extériorité, c'est- à-dire extériorité redoublée puisque non seulement il y a deux formes d'extériorité, le langage, par rapport aux énoncés, la lumière par rapport aux visibilités, mais il y a extériorité entre les deux formes. Il y a extériorité d'une forme à l'autre. Cette extériorité, cette fois-ci, c'est une extériorité disjonctive de disjonction. Voir n'est pas parler, parler n'est pas voir. Disjonction du voir et du parler. Si bien que, d'une certaine manière, je peux dire: l'intériorité, pour autant qu'il y en a, est toujours, toujours subordonnée, toujours seconde par rapport à des formes d'extériorité. Et c'est pour cela que l'on peut considérer Foucault comme menant une double critique: critique de l'intériorité psychologique, de l'intériorité supposée de la conscience et critique de l'enfermement.
J'ai insisté souvent sur ce point que je résume: non, Foucault n'est pas un penseur de l'enfermement – pourquoi? Parce que aussi bien l'intériorité psychique que l'enfermement physique se trouvent étroitement subordonnés à des fonctions d'extériorité. Blanchot, là, rendant compte de l'*Histoire de la folie*, a une formule excellente: qu'est-ce qui est enfermé? «Ce qui est enfermé, c'est le dehors» [807]; et on n'est pas, on n'est pas encore capable de comprendre, là, au point où nous en sommes, on n'est pas encore capable de comprendre ce que veut dire "ce qui est enfermé, c'est le dehors". On peut juste pressentir, on essaiera de devenir capable de comprendre ce que ça veut dire, mais ce qu'on peut pressentir pour le moment c'est que, en effet, l'enfermement est une fonction secondaire, tout comme l'intériorité psychique, l'enfermement physique est une fonction secondaire par rapport aux formes d'extériorité. L'enfermement est au service des formes d'extériorité. Exemple: l'enfermement du lépreux est au service d'une fonction d'extériorité qui est exiler[808]. L'enfermement de la prison, l'enfermement dans la prison est au service d'une fonction d'extériorité qui est quadriller le champ social. Au point que des fonctions comme exiler ou comme cette autre fonction, quadriller le champ social, peut très bien, dans d'autres conditions, s'opérer indépendamment de tout enfermement[809]. Indépendamment, le quadrillage peut s'opérer indépendamment de la prison.

Or, quand il s'agit non plus des formes, mais des forces, c'est-à-dire de la seconde dimension, du deuxième axe, l'axe du pouvoir, je dis que, le plus souvent, encore faudrait-il s'expliquer sur le plus

807Maurice Blanchot, "L'oubli, la déraison", in *L'Entretien infini*, cit., p. 292: «Cette *inarticulation du dehors*, c'est elle pourtant qui semble s'offrir dans la plus fermée des structures, celle qui fait de l'internement une structure et de la structure un internement, quand par une décision abrupte le dire (celui d'une certaine culture) met à part, à l'écart, *interdit* ce qui l'excède. Enfermer le dehors, c'est-à-dire le constituer en *intériorité* d'attenteou d'exception, telle est l'exigence qui conduit la société. ou la raison momentanée, à faire exister la folie, c'est-à-dire à la rendre *possible*». Prosegue Blanchot: «On peut donc dire que c'est l'obligation d'exclure – l'exclusion comme "structure" nécessaire – qui découvre, appelle et consacre les êtres qu'il faut exclure» (p. 293).

808SP, p. 200: «Le lépreux est pris dans une pratique du rejet, de l'exil-clôture; on le laisse s'y perdre comme dans une masse qu'il importe peu de différencier»; diversamente, «les pestiférés sont pris dans un quadrillage tactique méticuleux où les différenciations individuelles sont les effets contraignants d'un pouvoir qui se multiplie, s'articule et se subdivise».

809Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, cit.: «On enferme les fous, mais, dans le même temps et dans les mêmes lieux, par un acte de bannissement qui le confond, on enferme et les misérables et les oisif et les débauches et les profanateurs et les libertins, ceux qui pensent mal. [...] Ce mouvement est riche de sens: il indique que le XVIIe siècle ne réduit pas la folie à la folie et qu'il perçoit, au contraire, les relations que celle-ci entretient avec d'autres expériences radicales, expériences qui touchent soit à la sexualité, soit à la religion, athéisme et sacrilège, soit au libertinage, c'est-à-dire, résume M. Foucault, aux rapports qui sont en train de s'instaurer entre la pensée libre et le système des passions» (pp. 294-295).

souvent, Foucault va se servir d'un autre mot que le mot "extériorité". Et, en effet, le mot "extériorité" culmine, je vous le disais, dans *L'archéologie du savoir*, c'est-à-dire en tant qu'il suppose et qu'il présuppose des formes, en tant qu'il qualifie des formes, renvoie à ce premier axe, cette première dimension nommée savoir. Mais, quand il s'agit des forces, le mot nouveau qui va apparaître, c'est le "dehors", mot que Foucault emprunte à Blanchot et qui, chez Blanchot, passe très souvent par une majuscule: le Dehors[810]. Or, déjà dans l'usage particulier qu'en fait Foucault, il y a ce point qui est très étranger à Blanchot, là, à savoir que, de même que l'extériorité déterminait et se présentait comme l'élément des formes, le dehors se présente comme l'élément des forces. Pourquoi? Ce que le dehors va d'abord qualifier, c'est le rapport de la force avec la force. Le dehors c'est l'élément non-formel des forces. C'est l'élément informel des forces. Le dehors n'a pas de forme. Si bien que toute force est en rapport avec d'autres forces qui, par nature, sont toujours des forces venues du dehors. Le dehors, c'est le rapport de la force avec la force.
Alors, là-dessus, comprenez, ce sera pas une objection pour nous de rencontrer des textes où par exemple "extérieur" est mis à la place de "dehors". Je veux dire: il y aura un langage large et puis, dans certains cas au contraire, chaque fois que ce sera nécessaire, le dehors sera distingué de la simple extériorité, mais dans certains cas "extérieur" et "dehors" valent comme des synonymes. Il faut à chaque fois vous demander: est-ce qu'il s'agit de forces ou est-ce qu'il s'agit de formes. S'il s'agit de formes, le mot correct est "extériorité" ou "extérieur"; s'il s'agit de forces, le mot correct est "dehors". Mais pourquoi cette équivoque? Pourquoi est-ce que, aussi bien, quand on parle vite, quand il y a pas besoin de faire la distinction – il y a toutes sortes de cas où il y a pas besoin de faire la distinction, en effet l'extériorité et le dehors sont quand même de la même famille – pourquoi est-ce que ça peut aussi jouer comme synonymes? C'est que je vous demande de réfléchir à ce thème: le dehors, pour Foucault, ce serait le rapport de la force avec la force, c'est-à-dire c'est l'élément informel des forces.

Or le rapport de la force avec la force, on l'a vu, c'est ce qu'il appelle au moins une fois le "diagramme". Et, en effet, le diagramme est toujours issu du dehors. Mais, déjà dire cela c'est que l'on sent bien que, à ce second niveau, le dehors comme élément informel des forces, je n'ai encore qu'un dehors relatif. Je n'ai encore qu'un dehors seulement relatif, c'est ça qui doit déjà nous faire penser que c'est pas le dernier mot, qu'il y aura une troisième dimension. Il est relatif au diagramme qui détermine les forces d'un rapport. Le diagramme est issu du dehors. Le diagramme vient du dehors, c'est-à-dire le rapport des forces à tel moment vient du dehors. Oui, mais vient du dehors relativement. C'est encore un dehors, comment dirait-on en philosophie? C'est un dehors médiatisé ou, si vous préférez, c'est un dehors indirect. Et c'est pour ça que, si l'on parle vite, on peut le considérer comme synonyme de l'extérieur, de l'extériorité. C'est déjà un dehors, c'est plus que de l'extériorité. Mais c'est un dehors encore indirect, médiatisé par le diagramme, médiatisé par les forces en rapport. C'est... Pourquoi? C'est que je dis: tout diagramme est issu du dehors. Oui, tout diagramme est issu du dehors, mais, en même temps, il y a jamais de premier diagramme. Tout diagramme, tout rapport de forces renvoie à un diagramme précédent. En tant qu'il est issu du dehors, tout diagramme est, pourrait-on dire, aléatoire. C'est une répartition de forces aléatoire.
Mais, en tant qu'il n'y a pas de premier diagramme, tout diagramme est semi-aléatoire, c'est-à-dire il dépend du diagramme précédent. Et je vous le disais: la succession des diagrammes chez Foucault, je reviens pas là-dessus, répond assez à ce que les mathématiques définissent comme une chaîne de Markov, c'est-à-dire des enchaînements semi-aléatoires, à savoir une succession de tirages au hasard, mais où chaque tirage reçoit des conditions déterminées du tirage précédent. C'est bien l'aléatoire puisqu'il y a tirages au hasard, mais ce n'est que du semi-aléatoire, puisque le tirage précédent fixe des conditions du tirage suivant. C'est ce qu'on appellera une succession de

810Qui di seguito, facendo riferimento al testo di Blanchot e al *Foucault* di Deleuze, si adotta "Dehors" (con la maiuscola) solo dove il riferimento è a Blanchot, "dehors" – con la minuscola – dove è un concetto che Deleuze preleva da Blanchot per riferirlo a Foucault.

phénomènes partiellement dépendants ou de phénomènes semi-aléatoires. C'est en ce sens que le dehors est comme indirect, le dehors au niveau des forces. Les forces sont toujours des forces du dehors, mais elles ne nous livrent le dehors que sous une forme indirecte et médiatisée.
Qu'est-ce que ce serait, troisième dimension? Troisième dimension, c'est la rencontre avec un dehors absolu. Avec ce que Blanchot lui-même appelle un dehors immédiat[811]. Un dehors qui n'est même plus médiatisé par les forces parce qu'il est lui-même force. Un rapport avec le dehors qui serait absolu.
Et, en même temps, rapport et absolu semblent deux termes contradictoires. Oui c'est contradictoire, à ceci près que le rapport avec le dehors est aussi bien, comme di Blanchot, non-rapport, il est l'absolu du rapport. Il est non-rapport en tant que le non-rapport est encore un rapport. Et quel rapport? En tant que le non-rapport est l'absolu du rapport. Tout ça semble extrêmement, presque, à la limite, presque verbal, mais qu'est-ce que c'est ce rapport avec le dehors. Disons que, pour le moment, ce rapport avec le dehors, nous ne savons qu'une chose, c'est que ce dehors est plus lointain que tout monde extérieur. C'est-à-dire: ce rapport est plus lointain que toute forme d'extériorité. Ce rapport est plus lointain que tout milieu d'extériorité, que toute forme d'extériorité. C'est le dehors immédiat ou le dehors absolu. Non plus médiatisé par des forces et représenté dans un diagramme, mais le dehors pour lui-même, le dehors en lui-même.
Mais comment le dehors aurait-il un "en lui-même"? Ce dehors qui est aussi bien un rapport que non-rapport, qui est aussi bien absolu que relatif, c'est ce que Blanchot appellera... il lui donne son nom: l'impossible. L'impossible, bon. Il faut aller jusque-là: l'impossible. *L'entretien infini*, page 66: «l'expérience radicale non-empirique n'est nullement celle d'un Être transcendant...» – c'est la rupture de Blanchot avec Heidegger, «l'expérience radicale non-empirique n'est nullement celle d'un Être transcendant...» – mais est-ce une rupture? Est-ce que Heidegger ne dirait pas la même chose d'une autre façon? «L'expérience radicale non-empirique n'est nullement celle d'un Être transcendant, c'est la présence "immédiate" ou bien la présence comme Dehors»[812]. "La présence immédiate ou bien la présence comme Dehors", pourquoi? L'air de rien, on est quand même en mesure de comprendre un petit peu. La présence comme Dehors c'est en effet la présence immédiate puisque c'est le rapport avec le Dehors absolu, par différence avec le rapport médiatisé par les forces. En d'autres termes, on a franchi la ligne, ou bien on l'a atteinte car ce Dehors absolu, c'est la ligne du dehors, c'est la ligne de dehors ou la ligne du dehors.
Donc: «et voici la réponse inattendue», disait Blanchot, «l'expérience radicale non-empirique n'est nullement celle d'un Être transcendant, c'est la présence "immédiate" ou bien la présence comme Dehors. Et l'autre réponse, c'est que l'impossibilité, ce qui échappe à tout négatif...» – l'impossibilité, c'est ce qui échappe à tout négatif, «c'est que l'impossibilité, ce qui échappe à tout négatif, ne cesse pas d'excéder, en le ruinant, tout positif, étant ce en quoi l'on est toujours [déjà] engagé par une expérience plus initiale que toute initiative, prévenant tout commencement [et] excluant tout mouvement[813]. Mais un tel rapport...» – il s'agit du rapport avec le Dehors dont il nous parle mystérieusement puisque c'est mystérieux, «mais un tel rapport qui est l'emprise sur laquelle il n'y a plus de prise...» – pur Blanchot comme style, ça – «un tel rapport qui est l'emprise sur laquelle il n'y a plus de prise, nous savons peut-être le nommer...» – le rapport avec le Dehors qui est l'emprise sur laquelle il n'y a plus de prise, «nous savons peut-être le nommer, puisque c'est toujours ce qu'on a essayé de désigner en l'appelant confusément: passion. De sorte que nous serons tentés de dire provisoirement: l'impossibilité est le rapport avec le Dehors et, puisque ce rapport sans rapport est la passion qui ne se laisse pas maîtriser en patience, l'impossibilité est la passion du Dehors même».

811 Cfr. Maurice Blanchot, "La parole plurielle", in *L'entretien infini*, cit., p. 66: «l'expérience radicale non empirique n'est nullement celle d'un Être transcendant, c'est la présence "immediate" ou la présence comme Dehors».

812 Aggiunge Blanchot sulla *présence "immédiate"*: «Présence sans présent, sand contenu déterminable, sans terme assignable, qui cepedant n'est pas une forme, présence neutre ou vide ou infinie: l'immédiat comme non-présence, c'est-à-dire l'immédiatement *autre*», ibidem, p. 66 nota 2.

813 Deleuze tronca il periodo: «excluant tout mouvement d'action pour s'en dégager».

Il faut se familiariser, c'est pas que ça nous éclaire beaucoup un texte comme ça. Mais, d'abord, il est beau ce texte, et puis ensuite, ça nous familiarise avec cette idée: un rapport avec le dehors qui serait l'absolu du rapport. Et qu'est-ce qui nous y prépare, je reviens à Foucault, qu'est-ce qui nous y prépare à cette troisième dimension?
Vous voyez mes trois dimensions successives, première dimension: les formes d'extériorité et l'extériorité entre les formes, c'était le savoir; deuxième dimension: le dehors comme élément informel des forces, mais c'est un dehors encore relatif, car représenté dans un diagramme et médiatisé par les forces en rapport. Et puis le dehors absolu. Ce rapport qui est non-rapport, qui est l'impossible même – mais il faut aller jusque-là. Pourquoi il faut? Parce qu'on n'a plus le choix. Il faut aller jusque-là, jusqu'à cette impossibilité même. Cette troisième dimension c'est la ligne du dehors. Et je dis: chez Foucault... alors je reviens à Foucault... quelque chose, on l'a vu la dernière fois, nous préparait à la nécessité de dépasser le deuxième axe, celui du pouvoir et des rapports de forces, c'était quoi?
On l'avait vu, que, dans le diagramme, il y avait des points de résistance. Des points de résistances, bon. Et d'où venaient-ils? Et on a vu la difficulté que ça posait dans la perspective même de Foucault. D'où venaient ces points de résistances? Et que dans *La volonté de savoir*, il s'accrochait encore au second axe, en disant: ces points de résistances ce sont le simple vis-à-vis des rapports de forces, mais que ça posait pour nous beaucoup de problèmes, comment pouvait-on dire que c'était de simples vis-à- vis, alors que le vis-à-vis de la force affectante c'est la force affectée. C'est pas la résistance. D'où pouvaient venir ces résistances, sinon du dehors? Et s'il est vrai que les forces dans le diagramme ne renvoyaient au dehors que par l'intermédiaire d'un autre diagramme, le diagramme précédent, dehors médiatisé, dehors indirect, est-ce que les points de résistances ne témoignaient pas d'un dehors direct? D'un dehors immédiat? Le troisième axe, c'est la ligne du dehors. C'est celui de notre confrontation avec le dehors absolu. Et nous pouvons dire uniquement de ce dehors: oui, ce Dehors est plus lointain que toute forme ou tout milieu d'extériorité, en d'autres termes, ce n'est pas en voyageant que vous le trouverez. Vous aurez beau aller loin, loin, loin, jusque dans les îles et jusque dans la lune, ce sera encore de l'extériorité, ou, à la rigueur, si vous chevauchez des forces pures, ce sera encore du dehors relatif.
Alors où trouverez-vous ce dehors qui est plus dehors que tout dehors, qui est plus lointain que toute forme d'extériorité, que tout milieu d'extériorité? Et qu'est-ce que c'est, qu'est-ce que c'est cette ligne du dehors? C'est la nécessité d'un troisième axe. Alors, vous savez, quand on lit un grand philosophe, on peut toujours s'arrêter. On peut toujours s'arrêter et on en a une très bonne lecture. C'est le droit du lecteur de dire: ah ben non, je ne le suis que jusqu'à un certain point. Euh. Je ne le suis... Qu'est-ce que ça veut dire, ça? Je ne le suis que jusqu'à un certain point, partout c'est comme ça, on voit ça quand on... C'est même l'activité préférée des critiques. Ah jusque-là ça va... Qu'est-ce qu'il a reçu, là, un coup sur la tête? Euh... il y a deux, il y a deux manières, il y a deux manières de lire et ce que je dis vaut pour la littérature ou pour... pour tout, autant que pour la philosophie. Si vous avez un rapport... Si vous avez un rapport personnel, par personnel, j'entends euh... de lecteur, si vous sentez qu'un auteur vous concerne, à la lettre, vous n'êtes même plus en situation de faire le détail. Vous le suivez, ce qui n'est pas une allégeance, ça vous empêchera pas de faire vos trucs à vous.
Mais, vous comprenez, dire de Victor Hugo, que telle période est bonne, telle autre pas bonne, euh c'est perpétuellement la contamination de toute la critique littéraire qui s'est toujours confondue avec la gastronomie et les recettes de cuisine. Parce que c'est de ça qu'ils parlent finalement: ah oui, oh, Victor Hugo, il y a des moments où ça va pas, hein. Ou bien au théâtre... Je dis des choses plus proches de nous: les critiques à propos de Godard: ah! Ah oui, jusqu'à '68 ça allait, mais alors après! Jamais ils ne se demandent... vous comprenez, les mauvais critiques, jamais ils ne se demandent si quelque chose est nécessaire à l'auteur. Euh, s'il fallait qu'il en passe par là, ou si l'auteur, lui, a eu le choix. Mais quand quelqu'un se lance dans une entreprise dont les critiques, par nature, n'ont aucune

idée, il faut tout prendre, vous n'avez pas le droit de sélectionner, il faut aller jusqu'au bout, il faut le suivre jusqu'au bout, pour voir, ne serait-ce que pour voir. Alors je dis quand même: c'est possible... Je dis le contraire de ce que je viens de dire. Mettons un lecteur qui dise: ah ben, Foucault, je comprends bien tout ce qu'il me dit sur le savoir. Il dira: jusqu'à *L'archéologie*, ça va. Jusqu'à *L'archéologie du savoir* ça va, mais après, quand même, ces histoires de pouvoir... Et, ce lecteur, un tel lecteur, en un sens n'aurait pas tort, pourquoi? Il aurait tort puisqu'il supprimerait un aspect important et plein de nouveauté, il aurait pas tort parce qu'il pourrait même invoquer Foucault qui, à la fin de ses études sur le pouvoir, se dit: mais, bon Dieu!, dans quelle impasse je cours, dans quelle impasse je me mets! Comment franchir cette ligne? Enfin, c'est pas en restant en-deçà qu'on la franchit mieux, hein! Alors il y en a d'autres qui peuvent dire: ah, jusqu'au pouvoir, ça va. Pouvoir y compris, ça va. Ensuite... ensuite il fait un retour au sujet, dans ses derniers livres, il fait un retour au sujet après nous avoir dit que le sujet c'était rien du tout, pire que rien, voilà qu'il redécouvre le sujet!
[inaudible] Choses sont extrêmement pénibles à entendre, pourquoi? Parce qu'on se dit: à quoi sert d'écrire et euh... bon. Mais, vous voyez c'est curieux, de mauvaises forces nous empêchent de participer à l'ensemble d'une expérience donnée. Alors on a vu la dernière fois, c'est ce que j'ai essayé de dire, d'ailleurs je suis pas sûr mais... bon, toute autre réponse me... euh... il se trouvait vraiment, à l'issue de sa réflexion sur le pouvoir, il se trouvait là dans une impasse qui n'est pas la sienne, qui est celle du pouvoir lui-même, à savoir: comment franchi la ligne du pouvoir? Ou, ce qui revient au même, comment atteindre ce que j'appelle maintenant, comment atteindre un dehors qui soit vraiment un dehors? Comme si, précisément, tous les diagrammes de pouvoir ne nous donnaient pas encore ce dehors, un au-delà du pouvoir qui serait le rapport avec le dehors. Car le pouvoir ne nous donnait encore une fois qu'un rapport indirect ou médiatisé. Bien. Voilà. Ça c'est mon premier point. Alors aujourd'hui, comme c'est relativement difficile, je veux dire..., je m'arrête à chaque point: ça va? Ça va? Il n'y a rien à...?

Je veux dire: ce qui est important, c'est que vous suiviez la distinction des trois axes, avec, pour vous, oui je tiens même à dire le contraire de ce que je viens de dire, avec, pour vous, possibilité de vous arrêter, c'est comme des étages, à tel étage. Dire: moi, tout ce qu'il dit sur le savoir me va, tout ce qu'il dit sur le pouvoir me va. Evidemment, euh... tous ceux qui se diraient que le savoir *[inaudible]*, ils ont plus de raison de venir, quoi, puisqu'on parle des autres axes. Si bien que, dans la mesure où vous restez, c'est bien que vous sentez la nécessité du troisième axe: un rapport avec le dehors défini comme, uniquement pour le moment, ce dehors est plus lointain que tout milieu extérieur, que toute forme d'extériorité. Voilà. Donc, qu'est-ce qui peut nous donner une idée de cette ligne du dehors? Voilà mon second point. Et continuons puisque, à cet égard, nous cherchons les ressemblances, quitte à... ensuite je chercherai les différences, mais, encore une fois, il me semble qu'il y a avantage à aller très prudemment. Si je m'en tiens aux ressemblances de Foucault avec Blanchot, je peux aussi bien dire: puisque la notion de dehors est tellement marquée par Blanchot, comment est-ce que Blanchot nous donnait une idée de ce rapport qui est un non-rapport? De ce rapport absolu, de cette ligne du dehors?
L'idée la plus concrète qu'il nous donnait, mais je crois pas qu'on en restera là, parce que ce serait extrêmement triste, mais, après tout, Blanchot n'est pas très gai, c'est: on meurt. On meurt. La ligne du Dehors, c'est: on meurt. C'est important la formule "on meurt". Il dit pas: c'est la ligne de la mort. C'est: "on meurt" qui forme la ligne du Dehors. Et les textes les plus émouvants, et les plus euh... poussés de Blanchot à cet égard, c'est dans *L'espace littéraire*[814]. Le "on meurt", c'est le rapport avec le Dehors. Pourquoi? Blanchot, là... s'efforce de nous faire comprendre que, selon lui, la mort est fondamentalement double. Il y a une mort qui s'énonce sous la forme: je meurs, et une mort qui s'énonce sous la forme: on meurt. Et je dirais: on a tout pour comprendre, là, le texte est

814Maurice Blanchot, "L'oeuvre et l'espace de la mort", in *L'espace littéraire*, cit., pp. 83-166, e più in particolare il paragrafo "Le secret de la mort double", pp. 159-161.

extrêmement difficile, c'est pages 160-161. Je dirais: la mort du "je meurs", c'est la mort comme instant insécable. C'est la mort qui peut m'arriver, qui m'arrivera. C'est, en quelque sorte la mort personnelle. La mort du "on meurt", c'est la mort coextensive à la vie. Une mort qui a toujours déjà commencé et qui n'en finit pas. Elle est coextensive à la vie[815]: «mort qui n'arrive jamais à moi...». Mais ça veut pas dire qu'elle arrive aux autres... «Mort qui n'arrive jamais à moi, à laquelle je ne puis jamais dire Oui, avec laquelle il n'y a pas de rapport [authentique] possible...»[816] – c'est le non-rapport avec la mort, «non pas le terme, mais l'interminable» – la mort interminable, «non pas la mort propre, mais la mort quelconque»:[817] «elle est l'abîme du présent, le temps sans présent avec lequel je n'ai pas de rapport» – le non-rapport toujours, «ce vers quoi je ne puis m'élancer, car en elle *je* ne meurs pas...» – en elle, dans cette mort, dans cette mort du "on meurt", je ne meurs pas, «je suis déchu du pouvoir de mourir, en elle *on* meurt, on ne cesse pas et on n'en finit pas de mourir». Qui c'est ce son? C'est moi. C'est moi, mais c'est pas moi comme *je*, c'est moi comme *on*. C'est moi comme prenant ma place dans le cortège du *on*: je ne cesse pas et je ne finis pas de mourir.

Je ne cesse pas... c'est la meilleure formule de Blanchot, ça. En tant que on, je ne cesse pas et je ne finis pas de mourir. On meurt. Et, page 104, dans un texte splendide, il expliquait comment le suicide, c'est la vaine tentative, selon lui, page 104, de faire coïncider la double mort, la mort du je et la mort du on[818]. Le "je meurs" et le "on meurt", c'est-à-dire faire de cette mort qui ne cesse pas et n'en finit pas, la transformer, faire de la mort coextensive à la vie, en faire un instant insécable: je me tue. «Par le suicide, je veux me tuer à un moment déterminé, je lie la mort à maintenant: oui, maintenant, maintenant. Mais rien ne montre plus l'illusion, la folie de ce "Je veux", car la mort n'est jamais présente. Il y a dans le suicide une remarquable intention d'abolir l'avenir comme mystère de la mort: on veut en quelque sorte se tuer pour que l'avenir soit sans secret, pour le rendre clair et lisible, pour qu'il cesse d'être l'obscure réserve de la mort indéchiffrable. Le suicide en cela n'est pas ce qui accueille la mort, il est plutôt ce qui voudrait la supprimer comme future, lui ôter cette part d'avenir qui est comme son essence [...][819]. On ne peut "projeter" de se tuer. On s'y prépare, on agit en vue du geste ultime qui appartient encore à la catégorie normale des choses à faire, mais ce geste n'est pas en vue de la mort, il ne la regarde pas, il ne la tient pas en sa présence». Vaine tentative, encore une fois, de confondre les deux morts: la mort du *je* et la mort du *on*. La mort du *on*, le "on meurt" défini comme cette mort qui ne cesse pas et qui n'en finit pas, c'est-à-dire la mort coextensive à la vie et non pas la mort instant insécable qui est la mort du *je*. C'est

---

815Deleuze, nel leggere le due pagine di Blanchot, opera un montaggio dei testi, invertendone l'ordine. Il passo che sta per cominciare a leggere è preceduto da questo: «Qu'il y ait comme une double mort, deux rapports avec la mort, l'un qu'on aime dire authentique et l'autre inauthentique, cette affirmation de Rilke qui s'est répercutée dans la philosophie, ne fait qu'exprimer le *dédoublement* à l'intérieur duquel un tel événement se retire comme pour préserver le vide de son secret. Inévitable, mais inaccessible; certaine, mais insaissable; ce qui donne sens, le néant comme pouvoir de nier, la force du négatif, la fin à partir de laquelle l'homme est la décision d'être sans être, le risque qui rejette l'être, est histoire, est vérité, la mort comme l'extrême du pouvoir, comme ma possibilité la plus propre, – mais aussi la mort qui n'arrive jamais à moi...» (*L'espace littéraire*, cit., p. 161).

816A questo punto Deleuze omette un passo, che esplicita il senso anti-heideggeriano dell'essere-per-la-morte in Blanchot – che è peraltro una delle chiavi di lettura di Blanchot, come apparirà evidente più avanti: «([mort] avec laquelle il n'y a pas de rapport authentique possible,) que j'élude précisément quand je crois la maîtriser par une acceptation résolue, puisqu'alors je me détourne de ce qui fait d'elle l'essentiellement inauthentique et l'essentiellement inessentiel: sous cette perspective, la mort n'admet pas d'"être *pour* la mort", elle n'a pas la fermeté qui soutiendrait un tel rapport, elle est bien ce qui n'arrive à personne, l'incertude et l'indécision de ce qui n'arrive jamais, à quoi je ne puis penser avec sérieux, car elle n'est pas sérieuse, elle est sa propre imposture, l'effritement, la consumation vide».

817A questo passo segue quello che nel testo di Blanchot lo antecede, alla p. 160.

818"L'étrange projet ou la double mort", *L'espace littéraire*, cit., pp. 104-105.

819Deleuze omette questo passo: «la rendre superficielle, sans épaisseur et sans danger. Mais ce calcul est vain. Le précautions le plus minutieuses, toutes les précisions et les sûretés les plus réfléchies ne peuvent rien sur cette indétermination essentielle, ce fait que la mort n'est jamais rapport à un moment déterminé, pas plus qu'elle n'est en rapport déterminé avec moi».

précisément cela, à ce niveau où nous en sommes, c'est précisément cela qu'on appellera la "ligne du dehors". Et finalement c'est sous cette forme que, en effet, le dehors atteint à sa [forme] absolue – je retire le mot "forme", hein, qui convient pas, pourquoi? Le *on* meurt, c'est précisément ce que j'appelais tout à l'heure la ligne du dehors et les *on*, ça en fait beaucoup, aussi bien chez Foucault que chez Blanchot, là il y a un véritable retournement par rapport à Heidegger, c'est-à-dire il y a une promotion du *on*, une véritable promotion du *on* par rapport à Heidegger qui, dans l'*Être et le temps*, liait le *on* à l'existence dite inauthentique. Là, au contraire, il y a une promotion fantastique du *on*, fondée sur quoi? Je vous le disais, moi ce qui me paraît le plus important dans Blanchot, c'est la manière dont il a réagi à toute personnologie. Et c'est une des raisons pour lesquelles, précisément... c'est une des plus grandes nouveautés de Blanchot.

Il faut dire que l'époque contemporaine s'est trouvée sous le signe d'une double personnologie, même quand cette personnologie se cachait ou se déguisait, se masquait. C'était une personnologie masquée. Je dis: double personnologie, parce que, d'une part, linguistique, d'autre part, psychanalytique. Personnologie linguistique qui trouve son expression la plus parfaite – on l'a vu et je reviens pas là-dessus – chez Benveniste, mais qui parcourt toute la linguistique sous la forme de la théorie des embrayeurs. Le *je* et le *tu*[820]. Le rôle linguistique spécial comme instance qui fait commencer le discours, le *je* et le *tu* comme personnes linguistiques et, comme dit Benveniste, rendez-vous compte qu'il n'y a que deux personnes, le *je* et le *tu*, la troisième personne, le *il*, est en fait une non-personne[821]. Et bien sûr on nous disait: ah, mais ne confondez pas les personnes linguistiques avec les personnes que vous êtes, c'est pas de la psychologie, c'est de la linguistique, ce sont des embrayeurs, ce sont des shifters, ce sont... c'est tout ce que vous voulez... ce sont des suis-référentiel, puisque est *je* celui qui dit "je". Bon, d'accord, mais on dit rien d'autre. D'accord, C'est une... c'est, comment dirais-je, si j'osais dire, ce serait un christianisme linguistique, pourquoi pas? C'est une personnologie linguistique. Bien.

Et la psychanalyse? La psychanalyse, ben, là aussi ce sont des masses. Tantôt elle a assumé une véritable personnologie avec Lagache[822], tantôt, avec Lacan, elle dénoncé une personnologie quitte, il me semble, à ériger des personnes proprement psychanalytiques qui n'étaient pas sans rapport, d'ailleurs, avec les personnes linguistiques.
Mais le cas Lacan étant particulièrement compliqué, parce que si vous vous rapportez à sa thèse, à son premier ouvrage[823]. Vous verrez que cet ouvrage se réclame explicitement du thème de la personne, c'est-à-dire est explicitement personnologique. Alors je veux pas du tout, ce serait un argument lâche, de le ramener à son premier livre, mais le point de départ de la réflexion de Lacan a été extrêmement personnaliste, personnologique. Et la psychanalyse, qu'est-ce qu'elle fait? Moi ça m'a toujours frappé, c'est un des points qui m'a frappé le plus, le plus. C'est que, indépendamment,

820Émile Benveniste, "De la subjectivité dans le langage, in *Problèmes de linguistique générale. 1*, cit., p. 258: «La conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je*. C'est là que nous voyons un principe dont les conséquences sont à dérouler dans toutes les directions. Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours. De ce fait, *je* pose une autre personne, celle qui, tout extérieure qu'elle est à "moi", devient mon écho auquel je dis *tu* et qui me dit *tu*. La polarité des personnes, telle est dans le langage la condition fondamentale, dont le procès de communication, dont nous sommes parti, n'est qu'une conséquence toute pragmatique»; cfr. la lezione del 12 novembre 1985, p. 78 nota 1.

821Ibidem, p. 265: «Il faut garder à l'esprit que la "3e personne" est la forme du paradigme verbal (ou pronominal) qui ne renvoie *pas* à une personne, parce qu'elle se réfère à un objet placé hors de l'allocution. Mais elle n'existe et ne se caractérise que par opposition à la personne je du locuteur qui, l'énonçant, la situe comme "non-personne". C'est là son statut. La forme *il*... tire sa valeur de ce qu'elle fait nécessairement partie d'un discours énoncé par "je"».

822Daniel Lagache, figura influente della scuola freudiana ortodossa francese, direttore del progetto del *Vocabulaire de la psychanalyse* realizzato da Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis.

823Jacques Lacan, *De la psychose paranoîaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Seuil, Paris 1975.

là, je parle plus de théorie, je parle de pratique. Qu'est-ce qu'ils font? Quoi qu'on leur dise, quoiqu'on leur dise, il faut qu'ils ramènent les trucs à des personnes. Les trucs de l'inconscient sont ramenés à des personnes, *je*, *tu*. Et le rapport analytique lui-même est un rapport personnologique. Qu'est-ce que ça veut dire? Ben, si vous écoutez un enfant... il faut quand même écouter les gens... un petit peu... si vous écoutez des gosses, qu'est-ce que vous disent ou qu'est-ce que disent les enfants? Comment grandit-on? Comment est-ce qu'on naît? A quoi ça sert un ventre? Bon.
Qu'est-ce que c'est l'entreprise pratique psychanalytique? C'est exactement, on est dans la situation, si vous voulez, en psychanalyse on est dans la situation de quelqu'un qui arrive en disant: «ah ben oui, euh, les gens...»; et on se fait reprendre en disant: «les gens, les gens, non mais quoi!».
Moi le texte qui me réjouis le plus de toute la psychanalyse, c'est une remarque de Jung[824] qui dit, c'est quand même bizarre..., qui dit: il était bizarre, Freud – et il l'a bien connu, Jung, hein – moi, un jour, je lui raconte un rêve, il y avait un ossuaire, il avait rêvé d'un ossuaire, Jung. Et l'autre, là, Freud, lui décortique son rêve, et lui dit: ça va pas fort mon pauvre Jung, il dit qu'il s'agit de la mort de la mère – il s'est pas fatigué! – il s'agit de la mort de la mère et il y avait Jung, là, il est parfait Jung, parce qu'il dit: «ah, mais! euh, un ossuaire!», qu'il dit: «Freud, c'était un ossuaire, comprends-moi, un ossuaire, c'était pas un os. Des milliers d'os!», le *on* du os *[rires]*. Freud, à la lettre... je suppose d'ailleurs... ça peut être que vrai... il s'en fout, il s'en fout. Un ossuaire et un os, il n'a jamais fait la moindre différence. Or, quand il y a un os, c'est celui de ta mère, une personne. Quand il y a 10000 os, ça devient plus compliqué, c'est autre chose, hein[825]. Bon, je dis, les gosses, hein: comment naît-on? Qu'est-ce qu'ils font les grands? Mais, là-dessus, dans la pratique analytique, jamais ces termes n'ont été entendus, jamais le *on* n'a été saisi, jamais l'article indéfini, "*un* ventre", n'est pris pour ce qu'il est, à savoir un article indéfini. Il y a une splendide ignorance du on, c'est par là que..., moi je vois que un texte, un texte intéressant à cet égard, mais qui va que...
C'est le texte de Laplanche et Pontalis, qui est donc très inspiré de Lacan, sur *Fantasme originaire, origine des fantasmes*[826], qui prend précisément comme exemple un grand texte de Freud, *Un enfant est battu*[827]... un enfant est battu ou on bat un enfant... on bat un enfant... Ils expliquent à la fin qu'il faut être très prudent, il faut être très prudent dans ces réductions. Bien: il faut être très prudent dans ces réductions, mais c'est encore mieux de ne pas les faire. C'est encore mieux de ne pas les faire, c'est-à-dire de formuler au moins l'hypothèse que l'inconscient ne connaît que des *on*, des articles indéfinis, des troisièmes personnes, c'est-à- dire des non-personnes et que, quand les enfants disent: «qu'est-ce que c'est que un ventre?», il faut entendre "un ventre". Et que, quand ils disent «comment les gens grandissent-ils?», ça veut dire "les gens". Et «comment fait-on des enfants?», ça veut pas dire "comment, moi, j'ai été fait?", une fois dit que je le sais, que j'ai épié mon papa et ma maman, mais que, réellement, là, pour parler comme Foucault, les enfants font de la biopolitique: comment

824L'episodio è riportato nell'autobiografia di Jung: Aniela Jaffé, *Erinnerungen, Träume, Gedank*en (1961), tr. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, Rizzoli, Milano 1978, p. 200 (Aniela Jaffé è stata dapprima segretaria dell'Istituto C.G. Jung di Zurigo, poi dal 1955 segretaria personale di Jung fino alla sua morte, nel 1961).

825Cfr. Deleuze, Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 42: «Un os, un crâne n'existent jamais seuls. L'ossuaire est une multiplicité. Mais Freud veut que ça signi fie la mort de *quelqu'un*» (qui la fonte è E. A. Bennet, *Ce que Jung a vraiment dit*, Stock, 1968, p. 80); Gilles Deleuze, "D comme Désir", in *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Vidéo Editions Montparnasse, 1996: «Vous pouvez dire, je désire une femme, je désire faire tel voyage, je désire ceci, cela. Et nous [Deleuze et Guattari], on disait une chose très simple, vous ne désirez jamais quelqu'un ou quelque chose, vous désirez toujours un ensemble. Ce n'est pas compliqué».

826Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme*, Hachette, Paris 1985.

827Sigmund Freud, *"Ein Kind wird geschlagen" (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen* (1919), tr. it. *"Un bambino viene picchiato" (Contributo alla conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali)*, in *Opere*, vol. IX: 1917-1923, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 37-65. Cfr. Gilles Deleuze, "Ce que les enfants disent", in *Critique et clinique*, cit., pp. 81-88: «"Un enfant est battu" doit signifier "mon père me bat", même si cette transformation reste abstraite; et "un cheval tombe et remue des jambes" signifie que mon père fait l'amour avec ma mère. Pourtant l'indéfini ne manque de rien, et sourtout pas de détermination. Il est la détermination du devenir, sa puissance propre, la puissance d'un impersonnel qui n'est pas une généralité, mais une singularité au plus haut point» (p. 86).

naît-*on*? Bon.

Je dis que Blanchot, à ma connaissance, est le seul, le seul à avoir réagi, en tout cas le premier à avoir réagi contre cette personnologie aussi bien linguistique que psychanalytique et à avoir considéré que les articles indéfinis, dont il... il en parle pas de ça, *[inaudible]*, que les articles indéfinis n'étaient pas réductibles à du défini. De même que la troisième personne, c'est-à-dire la non-personne, le *il* et le *on* étaient irréductibles aux personnes *je*, *tu*. Et ça va être cette promotion de la troisième personne en tant que non-personne, et Foucault va pouvoir prendre le relais de Blanchot à cet égard.
Il le prendra au niveau des trois axes. Peut-être vous vous rappelez: sous la forme lumière, on voit. *On* voit: et l'*on* voit des visibilités dispersées. Et sous la forme-langage *on* parle. Et chaque sujet vient prendre sa place dans cette ligne du *on* parle. Cette place n'est pas la même, mais, de toute manière, il n'y aura pas personne, il y aura effectuation du *on* par rapport à tel ou tel énoncé, par rapport à telle ou telle famille d'énoncés. Même s'il y a des noms propres, les noms propres... pourquoi penser arbitrairement que les noms propres sont des désignateurs de personnes? Peut-être que les noms propres désignent tout à fait autre chose que les personnes. Bien. Je voudrais juste, là, que vous... Dresser comme une espèce de critère, sans dire du tout «les uns ont raison, les autres tort», là entre deux formes de pensées très différentes, celle qui tend vers une personnologie si complexe qu'elle *[inaudible]* et ceux qui tendent vers l'impersonnel, ce que Blanchot appellera le neutre, la non-personne, le *il* ou le *on*.
Donc déjà au niveau des formes d'extériorité, au niveau du savoir, vous aviez le *on* voit et le *on* parle, chez Foucault. Et au niveau du pouvoir, rapport de la force avec la force, là aussi vous ne découvriez pas des personnes, vous aviez le développement d'un *on*, le *on* du pouvoir. Le quelque chose comme "on se bat", le *on* de la stratégie, le "on se bat", "on se heurte". La force est en rapport avec la force. Et, maintenant, au troisième axe, il y aurait ce *on* meurt, encore une fois cette mort qui ne cesse pas et qui n'en finit pas et qui ne se ramène pas à ma mort personnelle, qui ne se ramène pas au *je* meurs. Le *je* meurs est l'instant où, en tant que personne, *je* coïncide avec la ligne du *on* meurt, c'est-à-dire je prends ma place dans le *on*. Alors c'est pas gai.
Voilà que notre première réponse, qu'est-ce que la ligne du dehors, au-delà du pouvoir?, ce serait la ligne de cette mort, la ligne de cette mort interminable et, là, accordez-moi que c'est dans une tout autre atmosphère, mais qu'on avait trouvé une réponse semblable chez Foucault. La mort coextensive à la vie, c'était ce qu'il retenait de Bichat, les morts partielles qui ne cessent pas et n'en finissent pas et qui nous font dire: mais finalement, est-ce que les points de résistance, ces points de résistance mystérieux..., est-ce que ces points de résistance, c'est pas toutes ces morts partielles? Est-ce que c'est pas comme autant de points sur la ligne du *on* meurt? En d'autres termes, il y aurait bien un au-delà de la ligne du pouvoir, il y aurait bien franchissement du pouvoir, il y aurait bien la ligne du dehors, mais cette ligne du dehors ce serait le *on* meurt, comme plus profond encore que le *on* voit, *on* parle et *on* se bat. Alors, évidemment, ce serait... Voilà, c'est notre deuxième point.
Evidemment nous serions très très contents si quelque chose venait nous sortir de là, mais qu'est-ce qui peut arriver à cette ligne du dehors sinon d'être mortelle? C'est-à-dire: nous apporter la mort comme si on ne pouvait esquiver le pouvoir que par la mort. Bien. Et que... Je veux dire, tout s'arrangerait évidemment si nous avions des raisons de penser que la mort coextensive à la vie n'épuise pas la vie. Bien plus, il faudrait pour que tout soit, pour que tout soit relancé, là aussi on n'a pas le choix. Il faudrait que la ligne du dehors soit capable de certains mouvements qui l'arrachent à la mort. Pour le moment, hein, et, ça, je veux dire, on pourra pas supprimer ce moment-là, je dis: pour le moment la ligne du dehors s'impose, mais elle s'impose en sa stricte identité avec la ligne du *on* meurt. Cette ligne du dehors est-elle capable de mouvements qui l'arrachent à la mort et quels mouvements? C'est-à-dire le vitalisme, pour reprendre des termes de Foucault, y a-t-il un vitalisme qui puisse secouer ou s'échapper du mortalisme? Ce qu'il disait à propos de Bichat: c'est du vitalisme, mais sur fond de mortalisme. Est-ce que cette ligne du dehors peut secouer son

appartenance à la mort, à cette mort qui n'en finit pas et ne cesse pas. En tout cas il faut passer cette la ligne du dehors, elle restera ligne de la mort, quitte à opérer le mouvement qui l'arrache à la mort. Comprenez. On supprimera pas ce moment par lequel on est passé. Ce moment restera et je crois que, peut-être que pour beaucoup, pour beaucoup de gens, ben, la ligne du dehors sera toujours marquée de ce caractère mortifère. Echapper au pouvoir: oui, la seule manière d'échapper au pouvoir... C'est comme ça, c'est franchir, c'est franchir le peu profond ruisseau. Peu profond ruisseau. Peu profond ruisseau: la mort. Bien bien bien bien...

D'où notre troisième point aujourd'hui, c'est: est-ce que l'on peut concevoir un mouvement? Je dis bien..., vous voyez jusqu'à maintenant on a tenté d'isoler la ligne du dehors. Ce dehors absolu, encore une fois, plus profond, plus lointain, plus lointain que tout monde extérieur. Et on dit: ben oui, c'est la mort. Alors... Mais cette ligne du dehors, qu'est-ce qui peut se passer? Elle est fondamentalement mouvement. Alors, est-ce que son mouvement s'épuise en allant d'une mort partielle à une autre mort partielle? Est-ce qu'elle se contente d'enchaîner des morts? D'enfiler des morts? Qu'est-ce qui peut se passer *[inaudible]* une ligne...? Ben, elle cesse pas d'être en mouvement, cette ligne du dehors. Alors, là, on essaie de procéder par métaphore pour s'y reconnaître un peu: c'est comme si elle était animée tout le temps de mouvements péristaltiques. La ligne du dehors est parcourue de puissants mouvements péristaltiques[828] qui n'arrêtent pas. Ou bien il y a un terme en embryologie: invagination. Un tissu embryologique s'invagine[829], ça veut dire quoi? Former un creux. Second stade, pourquoi pas troisième stade?
Bien, c'est la ligne que j'ai tracée, c'est la ligne du dehors. C'est juste pour dire: mouvements péristaltiques, mouvements d'invagination... tant de mouvements sont possibles. Comme si elle était parcourue de mouvements. Donc notre troisième point ça va être: s'il est vrai que la ligne du dehors est parcourue de mouvements, comment peut-on présenter ce type de mouvements? Qu'est-ce que c'est? Qu'est-ce que c'est?
Ben, partons de l'hypothèse: on revient, il faut aller très doucement hein, la ligne du dehors c'est la ligne du lointain. Le dehors c'est le lointain. C'est le lointain absolu. Plus loin, plus lointain que tout milieu d'extériorité. Est-ce que vous sentez pas, dès lors, que, à condition que ce ne soit pas des mots, que, si c'est plus lointain que tout milieu d'extériorité, du coup, c'est le plus proche. Ce lointain-là est le plus proche. Encore faudrait-il ajouter: ce lointain, en tant qu'il est plus loin que tout milieu d'extériorité, est plus proche, est, par là-même, le plus proche, plus proche que tout milieu d'intériorité. Si le lointain est plus loin que toute extériorité, il est plus proche, il est le proche même. Et s'il est le proche, il est plus proche que tout milieu d'intériorité. C'est en même temps que l'extériorité et l'intériorité étaient récusées, on l'a vu, on l'a vu dès le premier axe, conversion du lointain au proche. Pas l'inverse hein, la conversion est dirigée. Nous partons du lointain et nous le posons comme le plus proche. Et nécessairement comme le plus proche. Pourquoi nécessairement comme le plus proche? Il est nécessairement le plus proche puisque, en tant que lointain, il est plus loin que tout milieu d'extériorité. En tant que plus loin que tout milieu d'extériorité, il est plus proche que tout milieu d'intériorité. Je peux que répéter ça, ou bien ça prend, ça prend en vous, ça vous dit quelque chose, ou bien ça vous dit rien. Si ça vous dit rien du tour, encore une fois, vous laissez tomber, si ça vous dit un petit quelque chose, il va falloir piétiner, il va falloir ressasser tout ça, arriver à lui donner figure un peu concrète.
Du lointain au proche, et ça ce thème vous le trouverez de manière obsessionnelle chez Foucault, dans *Les mots et les choses*, dans *Les mots et les choses*... mais il faudrait que j'aie la référence... voilà – et ça c'est une formule pour... essentielle pour la pensée de Foucault: *Les mots et les choses*,

828La *peristalsi* è la contrazione ordinata e coordinata della muscolatura liscia presente in organi tubulari – ad esempio nell'intestino, ma anche in altri segmenti dell'apparato digerente, e in altri organi cavi – che consente alle sostanze contenute in questi organi di procedere in un determinato senso.

829L'*invaginazione* (o *intussuscezione*) è la penetrazione di un segmento intestinale in quello successivo. Il tratto che migra vien detto *intussusceptum*, o "invaginato", mentre il segmento che accoglie la migrazione prende il nome di *intussuscipiens*.

page 350:[830] «Il s'agit toujours pour elle» – elle c'est quoi? Euh... l'analytique de la finitude. Bon: «Il s'agit toujours...» alors on supprime "pour elle", «Il s'agit de montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus proche et le même» – Il s'agit de montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus proche et le même. En d'autres termes: il s'agit de montrer comment la ligne du dehors est dedans. Mais de même que le lointain était plus lointain que tout milieu d'extériorité, le dedans sera plus proche, plus intime que tout milieu d'intériorité. En d'autres termes, il faut que le dehors soit saisi d'un mouvement ou parcouru d'un mouvement par lequel il fait un dedans. Ou que l'Autre soit saisi d'un mouvement par lequel il fait le même. De l'Autre au même, jamais l'inverse, jamais du même à l'Autre. Du Lointain au proche, jamais du proche au Lointain. Il faut que le Lointain, l'absolu Lointain, en raison même de son absoluité soit plus proche que tout ce qui n'est qu'intérieur. Qu'est-ce que ce serait, ça?
Alors j'avance, j'avance, mais j'ai tort d'avancer, c'est pour... En d'autres termes, je dis, ça va être ça le grand point de... ça va être ça ce qui nous restera à comprendre, c'est... Je dis: il faut que la ligne du dehors soit parcourue par un mouvement qui est le pli. Il faut qu'elle se plie. C'est l'invagination. Il faut qu'elle se plie, le pli étant constitutif d'un dedans plus intime que tout milieu d'intériorité, plus proche que tout milieu d'intériorité. Il faut qu'elle forme ce dedans, cette proximité absolue. Il faut que la ligne du dehors se plie, se ploie. Il faut qu'il y ait un pli de la ligne. Et c'est ce pli qui arrache la ligne à la mort. Comment? Pourquoi? Ben je vous donne pour le moment..., c'est pour que ce soit plus simple de se suivre les uns les autres, que vous puissiez mieux suivre, les analyses à venir que je vous dis ça: la ligne du dehors, c'est le *on* meurt, et on revient pas là-dessus, on dit pas: ah non! On n'a pas découvert quelque chose qui annule ça. Mais l'on ajoute: oui, mais cette ligne est parcourue d'un mouvement péristaltique, d'un mouvement d'invagination qui constitue un dedans. Et ce dedans est plus proche que tout milieu d'intériorité tout comme la ligne du dehors était plus lointaine que tout milieu d'extériorité. En d'autres termes, qu'est-ce que le dedans? Le dedans c'est toujours le dedans du dehors, c'est pas mon intériorité. Il n'y a aucune restauration d'une intériorité chez Foucault au sens de mon intériorité. Simplement, il y a un mouvement du Dehors par lequel se constitue un dedans du dehors, seul le dehors a un dedans et c'est ce que Blanchot avait compris très bien dès le... à propos de *L'histoire de la folie*, lorsqu'il disait: ce qui est enfermé, c'est le Dehors. A savoir: seul le dehors a un dedans. Seul le dehors a un dedans. Seul le dehors a un dedans. Il faut répéter tout ça comme des idiots pour essayer de voir si ça marche, pour essayer de voir si ça nous dit quelque chose. Seul le dehors a un dedans... bon. En d'autres termes, le dedans, c'est le dedans du dehors. C'est pas le contraire du dehors, c'est le dedans du dehors. C'est le pli du dehors.
Le dedans est le pli du dehors: là on tombe sur quelque chose. Vous devez sentir qu'on tombe sur quelque chose. Bien, c'est le pli du dehors. Qu'est-ce que c'est qu'un dedans? Qu'est-ce que c'est qu'un dehors? Supposons que le dehors... et en effet la ligne du dehors, ça doit vous dire quelque chose, c'est de la marine, hein. Le dehors plus lointain que tout milieu d'extériorité, qu'est-ce que ça peut être sinon la ligne océanique? Le savoir est terrien, et là on a quitté la terre depuis tellement longtemps. *[inaudible]* ...cette notion de forme, les formes sont terrestres. Mais, bien. La ligne du dehors c'est la ligne océanique. Qu'est-ce que c'est que le dedans? Le dedans c'est l'embarcation, c'est le bateau, le petit bateau, c'est la barque. Mais qu'est-ce que la barque? La barque c'est un pli

830Il periodo letto da Deleuze è all'interno di questo passo: «L'analytique de la finitude a un rôle exactement inverse: en montrant que l'homme est déterminé, il s'agit pour elle de manifester que le fondement de ces déterminations, c'est l'être même de l'homme en ses limites radicales; elle doit manifester aussi que les contenus de l'expérience sont déjà leurs propres conditions, que la pensée hante par avance l'impensé qui leur échappe et qu'elle est toujours en tâche de ressaisir; elle montre comment cette origine dont l'homme n'est jamais le contemporain, lui est à la fois retirée et donnée sur le mode de l'imminence: bref, il s'agit toujours pour elle de montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus Proche et le Même On est ainsi passé d'une réflexion sur l'ordre des Différences (avec l'analyse qu'elle suppose et cette ontologie du continu, cette exigence d'un être plein, sans rupture, déployé en sa perfection qui supposent une métaphysique) à une pensée du Même, toujours à conquérir sur son contradictoire: ce qui implique (outre l'éthique dont on a parlé) une dialectique et cette forme d'ontologie, qui pour n'avoir pas besoin du continu, pour n'avoir à réfléchir l'être que dans ses formes limitées ou dans l'éloignement de sa distance, peut et doit se passer de métaphysique».

de la mer. La barque c'est le pli de l'océan. Chaque fois qu'il y a un bateau, l'océan a fait un pli. Bon. C'est, c'est curieux, ça, alors, est-ce que c'est des métaphores, est-ce que c'est des...
Histoire de la folie, page 22, Foucault nous raconte quel était le statut des fous à la Renaissance, avant l'âge classique. Il attache beaucoup d'importance à la nef des fous. Il dit: c'est pas encore l'hôpital général. On les flanquait sur un bateau, ou bien ils y allaient tous seuls hein... sur un navire et puis ils partaient... ils s'arrêtaient et puis ils repartaient. La nef des fous. Et Foucault a un texte splendide et à propos du fou lancé sur sa nef, pages 21-22 plutôt de l'*Histoire de la folie*, il dit ceci que je lis lentement:[831] «il est mis à l'intérieur de l'extérieur et inversement» – je mets de côté "et inversement", il faudra arriver à le commenter, parce que le "et inversement" pourrait m'être objecté. Je dis: je ne suis pas capable de commenter le "et inversement" actuellement, je pense que il deviendra... il se commentera de lui-même et tout seul, mais je dis bien que je le supprime pas, je le mets en réserve. «Le fou est mis à l'intérieur de l'extérieur...» – là, quand il est lancé sur sa nef; «prisonnier au milieu de la plus libre, de la plus ouverte des routes: solidement enchaîné à l'infini carrefour. Il est le Passager par excellence, c'est-à-dire le prisonnier du passage».
Il est le passager par excellence, le prisonnier du passage. Bien. En d'autres termes: il est mis à l'intérieur de l'extérieur, ça fait partie de ces textes où..., que j'avais prévus, où il n'y a pas besoin de distinguer dehors-dedans, intérieur-extérieur. Ça fait partie... ou les termes se valent. On dirait aussi bien: il est mis au-dedans du dehors. Le dedans c'est le dedans du dehors. Et il n'y a pas d'autre dedans que le dedans du dehors, sauf...
[un magnétophone se déclenche et on entend la voix de Deleuze]
Mais c'est d'une autre fois ça! *[rires]* C'est même pas de cette fois, hein! Ah bon. Comme un rappel, ça veut dire: j'ai été trop vite! Le dedans c'est le dedans du dehors et l'opération de la constitution d'un dedans du dehors, c'est-à-dire l'invagination, s'appellera plus ordinairement: plissement. Le pli. Le dedans c'est le pli du dehors. Et c'est le pli du dehors qui est constitutif d'un dedans, dedans plus proche que tout milieu d'intériorité, que toute vie intérieure. Bien. Alors... On avance un peu.
Ma question c'est: est-ce qu'il suffit que la ligne du dehors se plie pour échapper à la mort? C'est une question. Peut-être, si vous attachez à cette pliure, à ce plissement, l'importance et le sentiment d'effort insensé qu'il va falloir pour l'obtenir. Ça ne se fait pas tout seul. L'embarcation, c'est le dedans du dehors. C'est ce que Blanchot a très bien compris chez Foucault parce que, là, je crois que l'influence s'inverse, lorsque Blanchot, toujours parlant de Foucault, va dire, euh... il y a une formule splendide, alors... autant ce que je viens de lire est le pur style Foucault, là, il y a une formule pur style Blanchot: «enfermer le dehors, c'est-à-dire le constituer en *intériorité* d'attente ou d'exception», ah bon? C'est-à-dire, là, quand la ligne du dehors se ploie, se plisse, elle constitue un dedans qui est une intériorité d'attente ou d'exception. L'attente ou l'exception: qu'est-ce que ça veut dire? Est-ce que c'est ça, échapper à la mort? Pour échapper à la mort il fallait ployer la ligne du dehors, mais quelle besogne d'Hercule, hein, ployer la ligne du dehors! On en est là, juste, hein. Je dis: pourquoi est-ce que, là, on se trouve devant quelque chose qui va être un véritable nœud pour nous de notions, où il faudra bien se débrouiller, hein. C'est parce que cette idée d'un ploiement, d'un plissement va être comme une espèce de zone commune où vont s'affronter qui? Un certain

831HF, p. 22: «Cette navigation du fou, c'est à la fois le partage rigoureux, et l'absolu Passage. Elle ne fait, en un sens, que développer, tout au long d'une géographie mi-réelle, mi-imaginaire, la situation *liminaire* du fou à l'horizon du souci de l'homme médiéval – situation symbolique et réalisée à la fois par le privilège qui est donné au fou d'être *enfermé* aux *portes* de la ville: son exclusion doit l'enclore; s'il ne peut et ne doit avoir d'autre *prison* que le *seuil* lui-même, on le retient sur le lieu du passage. Il est mis à l'intérieur de l'extérieur, et inversement. Posture hautement symbolique, qui restera sans doute la sienne jusqu'à nos jours, si on veut bien admettre que ce qui fut jadis forteresse visible de l'ordre est devenu maintenant château de notre conscience. L'eau et la navigation ont bien ce rôle. Enfermé dans le navire, d'où on n'échappe pas, le fou est confié à la rivière aux mille bras, à la mer aux mille chemins, à cette grande incerti tude extérieure à tout. Il est prisonnier au milieu de la plus libre, de la plus ouverte des routes: solidement enchaîné à l'infini carrefour. Il est le Passager par excellence, c'est-à-dire le prisonnier du passage. Et la terre sur laquelle il abordera, on ne la connaît pas, tout comme on ne sait pas, quand il prend pied, de quelle terre il vient. Il n'a sa vérité et sa patrie que dans cette étendue inféconde entre deux terres qui ne peuvent lui appartenir».

nombre d'auteurs qui nous importent tous, enfin qui importent à une grande partie d'entre nous, à savoir Heidegger (qui jamais ne dissociera son ontologie d'une ontologie de ce qu'il appelle lui-même "le pli"[832]), Blanchot, Foucault. Alors c'est là où on sera en mesure de saisir et leurs différences et leurs ressemblances. Et autant commencer par un point juste qui est ceci: quel est ce rapport entre le dehors et le dedans? Qu'est-ce que c'est, donc? On me dit: la ligne du dehors, en se ployant, constitue un dedans, une intériorité d'attente ou d'exception. Il faudrait essayer de trouver la note originale de... je dis, en gros, ça pourrait être signé Heidegger, ça pourrait être signé Blanchot, ça pourrait être signé peut-être un autre dont on n'a pas encore parlé et ça pourrait être signé Foucault; si l'on arrivait à marquer l'accent personnel que chacun met... Je retire personnel: l'accent singulier que chacun met, sa manière de dire les choses.

Question dans l'assistance: *[inaudible]*
Deleuze: C'est une très bonne question. Je réponds...
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Pourquoi ne pas franchir la mort directement? Parce qu'on y reste *[rires]*. Parce qu'on y reste. Euh, c'est possible, je suppose que ça arrive souvent, euh... Blanchot ne cesse de dire que tout ça est très dangereux, que l'on y perd, par exemple, la raison ou qu'on y perd la vie. La question est celle-ci... Ta question est très bonne. J'essaie de refixer uniquement le point où on en est... On verra tout à l'heure, on n'en restera pas là, mais pour le moment, je dis, au niveau de pures formules, je dis: nous avons donc l'idée d'un dehors, encore une fois, je recommence, plus lointain que toute forme d'extériorité et que tout monde extérieur. Ça, c'est un point.
Deuxième point: nous avons l'idée d'un dedans plus proche que tout monde intérieur ou tout milieu d'intériorité.
Troisième point: ce dedans ainsi caractérisé, c'est le dedans du dehors, il ne s'oppose pas au dehors, c'est le dedans du dehors, ou, comme dit Foucault, l'intérieur de l'extérieur. Voilà. Là-dessus tu enchaînes: c'est donc un dedans très spécial qui ne se ramène à aucune intériorité de conscience. C'est un dehors très spécial qui ne se ramène à aucune extériorité physique. Bien. Là-dessus tu enchaînes et tu dis, en d'autres termes... oui, je continue mes formules, l'enchaînement de mes formules: donc ce dedans qui est le dedans du dehors, nous l'appelons le pli du dehors, le plissement du dehors, il faut que le dehors fasse un pli. Et cette opération par laquelle le dehors se plie, par laquelle la ligne du dehors se ploie, est constitutive d'un dedans, dedans plus proche etc. etc.
Là-dessus tu interviens et tu dis: quelle nécessité que la ligne du dehors fasse un pli? Là, je dis: la question est très bonne, pourquoi? Eh bien, la nécessité, moi je la vois, mais on pourrait ne pas la voir. Je veux dire on pourrait, avec autant de raison, ne pas la voir. Moi je dis: il faut à tout prix que la ligne du dehors fasse un pli car, sinon, elle est invivable. Elle est invivable. C'est la ligne du *on* meurt, elle ne peut s'arracher à la mort... la ligne du dehors ne peut bifurquer d'avec la mort que si elle fait un pli. Et c'est dans ce pli que nous pouvons vivre, respirer et nous mouvoir. Car, sinon, aux endroits où la ligne du dehors ne fait pas de pli – elle fait pas des plis partout – aux endroits où elle ne fait pas de pli, la ligne du dehors nous livre à l'irrespirable, au vide, à la mort. Qu'est-ce qu'il y a,

832Sulla piega, o *Zwiefalt*, in Heidegger, si veda ad es. il suo "Moira", in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, pp. 158-175: «Parmenide, sotto il nome di *èóv*, non pensa affatto l'essente in sé [...]. L'*ἐóv*, l'essente, è invece pensato nel di-spiego (*Zwiefalt*) di essere ed essente» (164-165). «Il pensiero è presente a motivo del di-spiego che rimane non detto. L'esser-presente del pensiero è in cammino verso il di-spiego di essere ed essente. Il prestare-attenzione (*In-die-Acht-Nehmen*) è presente come avvicinarsi al di-spiego (*west die Zwiefalt an*), è già (conformemente al frammento VI) – a causa del preliminare *λέγειν*, del lasciar-stare-dinnanzi – riunito e volto verso il di-spiego. Mediante cosa e in che modo? In nessun altro modo e per nessun'altra ragione che questa: il di-spiego, per il quale i mortali trovano la via verso il pensiero, esige esso stesso per sé tale pensiero» (p. 167). Cfr. G. Deleuze, *Le pli*, cit., p. 42: «[per Heidegger] le pli idéal est-il *Zwiefalt*, le pli qui différencie et se différencie. Quand Heidegger invoque le *Zwiefalt* comme le différenciant de la différence, il vout dire avant tout que la différenciacion ne renvoie pas à un indifférencié préalable, mais à une Différence qui ne cesse de se déplier et replier de chacun des deux côtés, et qui ne déplie l'un qu'en repliant l'autre, dans une coexistensivité du dévoilement et du voilement de l'Être, de la présence et du retrait de l'étant».

à ce moment-là, au-delà des rapports de pouvoir? Il y a bien quelque chose, c'est cette ligne du *on* meurt, là où on ne respire plus, on ne vit plus et ne bouge plus. Euh... Tu as d'autant plus raison que vous devez pressentir que Foucault va, au niveau de ce troisième axe, appliquer toujours sa méthode renouvelée, à savoir: c'est pas nécessaire que la ligne du dehors fasse un pli.
On peut vivre que là: pour employer une métaphore exécrable, le pli c'est comme l'œil du cyclone. Heureusement la métaphore exécrable n'est pas de moi, mais elle est pour... euh... un très grand poète qui est Michaux... euh... donc je retire "exécrable", dans le texte de Michaux elle est très belle. Michaux a écrit un recueil et c'est très curieux que Foucault, qui sûrement connaissait Michaux, ne le cite pas, euh... il a écrit un grand recueil: *La vie dans les plis*[833], un grand recueil de poèmes. Il explique que c'est dans le pli qu'on peut vivre et respirer. Alors: il y a pas de nécessité, mais tu respireras pas si elle fait pas un pli. C'est une prudence, si tu ne ploies pas la ligne du dehors – et c'est pas facile de la ployer, c'est tout un art de la prudence qui engage précisément... elle se fait pas forcément, car, bien plus..., j'avance sur les choses que je compte développer que plus tard... Foucault va... Quand je dis «il applique sa méthode», il se demande très bien: mais qui est-ce qui a inventé de faire un pli? Plutôt que affronter l'irrespirable, c'est-à-dire affronter le *on* meurt, affronter le vide? Et sa réponse étonnante, mais que, actuellement, sauf ceux qui ont déjà lu tout ça, peuvent pas comprendre, je dis: la réponse de Foucault ce sera – c'est l'idée des grecs, c'est les grecs qui ont plié, c'est les grecs qui ont fait le pli. C'est curieux, ça.

C'est les grecs qui ont fait le pli, vous devez sentir à la fois perpétuellement à la fois, sur ce point, la confrontation avec Heidegger, jamais Heidegger euh... dirait ça, jamais, euh... c'est très très, c'est très bizarre, cette histoire. Mais c'est dire que, pour Foucault... alors là je reprends. Jamais il a voulu parler des formations d'orient précisément parce que... parce qu'il s'estimait pas compétent, mais, moi non plus je suis pas plus compétent, donc allons-y gaiement! C'est... on pourrait dire: est-ce que... est-ce que en Orient, ils ont fait le pli? Ou bien, est-ce qu'ils ont inventé des techniques de l'irrespirable, respirer dans l'irrespirable? Survivre dans le vide. Bon. Ils ont pas plié la ligne du dehors, ils ont affronté la ligne du dehors. Bon. Bien, supposons. Peut-être qu'on pourrait nous dire: ah, si, ils ont fait le pli! Il y a un pli oriental, qui est peut-être pas le même que le pli grec... euh... tout ça c'est des questions ouvertes, tout à fait ouvertes. Euh... mais la réponse à ta question, pour le moment, si on la tient comme ça, c'est... à mon avis, moi je répondrais: s'il faut que la ligne du dehors fasse un pli, c'est pas qu'elle soit..., qu'elle le fasse nécessairement, c'est que, si on n'arrive pas à la ployer, on meurt. On meurt, vraiment, au sens de... au sens le plus strict. Blanchot... la notion de pli étant quand même assez étrangère à Blanchot, euh... Blanchot, qu'est-ce qui se passe? Eh ben, je crois que, en effet, on vit dans l'irrespirable et... d'où la fascination de Blanchot pour la folie de Hölderlin, pour Artaud etc... Et encore, Artaud, lui, il a fait le pli, d'une certaine manière. Il a pas réussi son pli, mais il avait plié, il a pu souffler à la lettre. Tu peux pas souffler, si tu fais pas le pli. *La vie dans les plis*. Ou bien je pense à une œuvre de Boulez, *Pli sur pli*[834]. Il faudrait faire un

833Henri Michaux, *La vie dans les plis*, Gallimard, Paris 1949. In *Le pli*, cit., p. 124 nota 20, Deleuze cita la poesia *Apparition*: «Emplie de moi / Emplie de toi. / Emplie des voiles sans fin de vouloirs obscurs. / Emplie de plis. / Emplie de nuit. / Emplie des plis indéfinis, des plis de ma vigie. / Emplie de pluie. / Emplie de bris, de débris, de monceaux de débris. / De cris aussi, surtout de cris. / Emplie d'asphyxie. / Tombe lente», in *La vie dans le plis*, p. 82. Un'altra poesia di Michaux sull apiega è citata in *Un portrait de Foucault* (1986), in *Pourparlers*, cit. p. 152: «Mage, l'enfant naît avec vingt-deux plis. / Il s'agit de les déplier. / La vie de l'homme alors est complète. / Sous cette forme il meurt. / Il ne lui reste aucun pli à défaire. / Rarement un homme meurt sans avoir encore quelques plis à défaire. / Mais c'est arrivé. / Parallèlement à cette opération l'homme forme un noyau. / Les races inférieures, comme la race blanche, voient plus le noyau que le dépli. / Le / Mage voit plutôt le dépli. / Le dépli seul est important. / Le reste n'est qu'épiphénomène», *Au pays de la magie*, in *L'espace du dedans*, Gallimard, Paris 1944, p. 258.

834*Pli sur pli* è un'opera per soprano e orchestra scritta da Boulez a partire dal 1957, che giunge alla sua forma definitiva nel 1990. Il titolo è tratto da Mallarmé, *Remémoration d'amis belges*: «Comme furtive d'elle et visible je sens / Que se dévêt pli selon pli la pierre veuve». L'opera è divisa in 5 parti, ciascuna delle quali è ispirata a un poema o un sonetto di Mallarmé.

recueil de tout ce thème du pli, parce que c'est des gens qui sont pas influencés par Heidegger évidemment[835]. Je crois que c'est une... c'est absolument nécessaire sinon on vit pas. C'est la condition pour que la vie rompe avec la mort.

Alors... un peu de repos. Un peu de repos. Alors il y a tous ceux qui, en effet... Qu'est-ce qui se passe, s'il y a pas le pli? C'est le capitaine Achab... j'essaierai d'en parler plus tard parce qu'il y a mille confrontations qui restent à faire, même avec des auteurs que Foucault n'a pas cité ou n'a jamais cité. Lui, il a la ligne du dehors que Melville, dans le grand roman *Moby Dick*, présente comme la ligne du dehors, la terrible ligne du dehors, ben le capitaine Achab l'affronte, il passe de l'autre côté, on meurt. La ligne du dehors, c'est aussi bien la baleine, c'est Moby Dick. Bon. Eh ben, on meurt, il a pas fait le pli, l'embarcation est brisée, ou bien il y a bien une embarcation qui est le dedans du dehors, elle est brisée.
Boulez ne donne pas n'importe quel titre à... à... à une œuvre musicale. *Pli sur pli*, qu'est-ce que c'est? Est-ce que c'est pas aussi pour que survive la musique et dans *[inaudible]* conditions... euh... Bien. Euh... Je veux dire, oui, on me signalait qu'un grand texte irait tout à fait dans ce sens, en plus, pas seulement *Moby Dick*, mais le texte d'Edgar Poe... euh... *Les Aventure d'Arthur Gordon Pym*. Où on me dit... moi, le texte..., il y a trop longtemps que j'ai pas lu ce texte, je sais pas si j'aurai le temps d'ici mardi prochain, mais il faudrait que ceux qui auront le temps d'ici relisent ce texte. On me dit que c'est très typique, que, chaque fois, la démarche est l'affrontement d'un dehors et, ce dehors qui se plie et que, chaque fois, il y a un dedans du dehors et que chaque fois le dedans où s'abrite Pym est le dedans d'un dehors. Alors, à tous les niveaux. Il est question aussi des fleuves, de la barque, de la mer etc. Euh... Je crois que ça ne peut se comprendre que océanographiquement.
Mais, ta question, elle est presque euh... on avance et... on verra au fur et à mesure, mais je crois qu'elle est parfaitement fondée. Encore une fois je dirais à la lettre qu'il n'y a pas de nécessité du pli. Si tu veux survivre, vaut mieux le faire, sinon... Et sinon c'est, comme on dit, des zones trop dangereuses, des zones, à la lettre, des zones psychiques trop dangereuses, euh... Parce que ou bien on prend ça pour de la littérature, ou bien on y voit l'expérience d'Artaud, l'expérience Melville, l'expérience Hölderlin, ou même celle de Blanchot... euh... Blanchot il a bien dû faire le pli, puisqu'il vit et respire... les autres c'est moins évident. Artaud, la respiration d'Artaud, il a fallu qu'il invente une respiration pour... pour survivre. Bon. Alors euh... Mais gardons cette question ouverte, puisqu'il y a plein de questions ouvertes. Alors je voudrais juste, là, finir ou presque, parce que... pour que vous soyez pas trop... Je dis: cherchons à préciser ce rapport du dehors et du dedans dans des conditions où le dedans n'est que... est fondamentalement le dedans du dehors. Autour de ça... euh... paraît une constellation dont on est assez familier. Je veux dire qui... qu'on les ait lu ou pas, nous a formés un peu tous.

Et je cite d'abord Heidegger. Et je dis: si vous prenez, alors, autant prendre un texte précis, ce serait vrai pour toute l'œuvre de Heidegger, mais de quoi s'agit-il chez Heidegger? Il s'agit d'abord de la proposition: "penser vient du dehors". Penser vient toujours du dehors. Le texte auquel je me réfère, c'est: *Qu'appelle-t-on penser?*[836] Et c'est un texte splendide, dès le début, vous pouvez euh... lire les premières pages, les vingt premières pages du texte, vous y trouverez tout ce qu'il nous faut, là. Ça suffit pas de lire les vingt premières pages, mais vous y trouverez tout ce dont on a besoin. Penser vient du dehors, ça veut dire quoi? Ça veut dire que, bien sûr, nous avons la possibilité intérieure de penser. Et, presque, Heidegger dirait: la philosophie classique s'est toujours appuyée sur ceci que nous avons la possibilité intérieure de penser. Mais invoquer la possibilité intérieure que l'être

835L'anno accademico successivo Deleuze terrà il suo ultimo corso su Leibniz, al quale farà seguito, per l'appunto, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, che in qualche modo può essere considerato la seconda parte di un'opera sul concetto di *pli*, essendo la parte finale del libro *Foucault* (che a sua volta riprenda queste lezioni) la sua premessa.

836Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemayer Verlag, Tubingen, 1971, tr. it. *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., SugarCo, Milano 1978 (il passo che Deleuze sta per leggere è alla p. 37). L'edizione francese è stata tradotta da Aloys Becker e Gérard Granel, *Qu'appelle-t-on penser?* PUF, Paris 1959; il passo letto da Deleuze è a p. 21.

pensant a de penser, ça n'est rien dire sur ce qui lui donne à penser. Et nous ne pensons que si quelque chose nous donne à penser. Nous qui avons la possibilité intérieure de penser, nous ne pensons que si quelque chose nous donne à penser. Vous voyez l'appel au dehors, ce quelque chose ne peut venir que du dehors. Il faudra pas forcer beaucoup pour dire: et d'un dehors plus loin, plus lointain que tout monde extérieur. Pourquoi? Parce que ce qui donne à penser, ce n'est pas quelque chose qui appartient à un monde extérieur quelconque.
Pour ceux qui connaissent un peu Heidegger, ce n'est rien qui soit du domaine de l'étant. Ce qui donne à penser, c'est l'être de l'étant, c'est-à-dire le dehors. Un dehors plus lointain que tout monde extérieur. Sinon nous avons la possibilité de penser, mais cette possibilité reste éternellement vide. Ce que Heidegger traduit en disant: oui, nous avons la possibilité de penser, celle même qu'invoquaient les philosophes classiques, celle même qu'invoquait le XVIIème siècle, mais, que nous en ayons la possibilité ne signifie pas que nous en soyons capables. Capacité c'est autre chose que possibilité. Le texte est splendide: «L'homme peut penser, en ce sens qu'il en a la possibilité. Mais cette possibilité ne nous garantit encore pas que la chose est en notre pouvoir». Je me rappelle une autre traduction que je préfère[837], mais qui change rien au texte: cette possibilité ne nous garantit encore pas que nous en soyons capables[838]. Bon: "sommes pas capables", ça veut dire quoi? Bon, nous sommes capables si nous affrontons... Nous devenons capables de penser si nous affrontons cela qui donne à penser et qui est plus lointain que tout monde extérieur. Mais ce qui nous donne à penser, si nous le rencontrons et si nous l'affrontons, là aussi, est-ce que nous le rencontrons, est-ce que nous l'affrontons? Célèbre est la réponse de Heidegger: ce fut fait une fois, c'est les grecs. C'est les grecs qui l'ont affronté ce dehors, c'est-à-dire qui ont découvert l'être comme distinct de l'étant. Bon.
Eh bien, si cela qui donne à penser est effectivement rencontré, alors nous devenons capables de penser, et de penser quoi? Nous devenons capables de penser ceci que nous ne pensons pas encore. Qu'est-ce que ça veut dire? Que nous ne pensons pas encore en vertu de la simple possibilité de penser. Ce qui donne à penser nous donne à penser quoi? Nous donne à penser que nous ne pensons pas encore en vertu de la simple possibilité que nous avons de penser. Si bien que le "nous ne pensons pas encore" est le dedans, c'est cela qu'il y a dans notre pensée. Que nous ne pensions pas encore est le dedans de notre pensée. Comme dedans du dehors, en tant que le dehors donne à penser. Pourquoi? Parce que le dehors ne donne pas à penser sans se retirer par le même mouvement par lequel il se donne, thème fameux chez Heidegger, si bien que le dedans de ce dehors, c'est le "nous ne pensons pas encore", ce que Heidegger exprime dans une formule dont il a le secret: «ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore», c'est le début splendide de *Qu'appelle-t-on penser?*. J'essaie de mettre l'accent... Je dirais que la pensée a cessé d'être en rapport avec du pensable. Je dis que la pensée est mise en rapport fondamentalement, mise dans un rapport essentiel avec quelque chose de non-pensable et de non-pensé. Nous ne pensons pas encore. Si vous préférez, à la possibilité classique de penser, qui est la possibilité logique, Heidegger substitue une impossibilité – là-dessus en deux mots – onto-logique.
Tout... toute la philosophie classique s'est fondée sur la possibilité logique de penser. Voyez Descartes. Heidegger se réclame d'une impossibilité onto-logique de penser. Et voici un auteur – je vais très vite – qui, à coup sûr, ne doit strictement rien à Heidegger – l'union avec Heidegger sera faite par Blanchot: c'est Artaud. Et, de même que je dis, sur la pensée, un des plus grands textes contemporains, du XXème siècle, est le *Qu'appelle-t-on penser?* de Heidegger, un des plus grands textes c'est celui d'Artaud aussi: les *Lettres à Jacques Rivières*[839].

837Non è chiaro a quale traduzione Deleuze si riferisca: l'ultima edizione presso la PUF, la 5a del 2014, è ancora quella di Becker e Granel.

838Deleuze fonde il passo precedente con questo: «Nous ne prenons la mesure de ce qu'il dit que si nous sommes capables de penser. C'est pourquoi nous demandons: "Qu'appelle-t-on penser?"», *Qu'appelle-t-on penser?*, cit., p. 33.

839Antonin Artaud, *Corrispondance avec Jacques Rivière*, in *L'ombilic des limbes et autres textes*, Gallimard, Paris 1968. La prima pubblicazione delle lettere con Jacques Rivière, direttore della "Nouvelle Revue française" è del

Et qu'est-ce que dit Artaud? La pensée ne fait qu'un avec un impouvoir vital. Ce n'est plus une impossibilité onto-logique, c'est un impouvoir vital. «Il appartient à la pensée de ne pas pouvoir penser, c'est mon drame» dit Artaud[840]. Mais qu'est-ce que ça veut dire, son drame? Ça veut pas dire: son cas clinique, puisque Artaud ne se vit pas ainsi; ça veut pas dire son problème psychologique, ça veut dire que son drame c'est d'avoir atteint quelque chose dans la pensée qui se dérobe à la pensée même. Il ne suffit pas d'avoir la possibilité de penser. Il faut encore avoir le pouvoir vital de penser. Je dis: s'il y avait comparaison différentielle – et la différence est fondamentale – ce que Heidegger, qui, à cet égard, se conduit encore comme un grand professeur de philosophie, présente comme l'impossibilité onto-logique, devient, conformément à Artaud, un impouvoir vital.

Mais, si je cherche ce qu'il y a de commun, c'est: l'impensé, c'est le dedans de la pensée. Et la pensée est fondamentalement en rapport non pas avec du pensable, mais avec de l'impensé. Et vous voyez en quoi c'est très loin de la philosophie classique. La philosophie classique n'ignorait pas qu'il y avait de l'impensé, mais, pour la philosophie classique, l'impensé par nature c'est ce qui a une autre nature que celle de la pensée. Par exemple le corps. Par exemple les passions. Ce qui se dérobe à la pensée. Là, au contraire, dans ces formes du XXème siècle, l'impensé est ce qui est profondément co-naturel à la pensée. C'est ce qui est de la même nature que la pensée, c'est ce lointain comme le plus proche. Au point qu'il y a identité stricte entre la pensée et cet impensé, elle est dans un rapport fondamental avec l'impensé. Et dans *Les mots et les choses*, vous trouvez ce thème complètement repris, au point que vous savez pas si, à première vue..., vous vous dites: c'est du Heidegger, suivant le... certaines expressions.... C'est du Blanchot, c'est du Artaud. C'est du Artaud quand Foucault met l'accent sur le problème vital de l'impensé. C'est du Heidegger quand il met l'accent sur le problème onto-logique de l'impensé. C'est du Blanchot il le met en rapport avec cette ligne du dehors. Bien.

Mais, merveille!, c'est du Foucault. Et dire «c'est du Foucault», c'est dire quoi? Que lui aussi met son accent particulier. Et c'est là cela que je veux arriver, c'est à quelque chose qui n'a aucun équivalent ni chez Heidegger, ni chez Blanchot, ni chez Artaud . C'est quoi? C'est que, pour lui, le rapport du dehors et du dedans, le dedans étant toujours le dedans d'un dehors, c'est pas ça qui est

---

settembre 1924.

840Si vedano le lettere a Rivière del 5 giugno 1923: «Je souffre d'une effroyable maladie de l'esprit. Ma pensée m'abandonne à tous les degrés. Depuis le fait simple de la pensée jusqu'au fait extérieur de sa matérialisation dans les mots. Mots, formes de phrases, directions intérieures de la pensée, réactions simples de l'esprit, je suis à la poursuite constante de mon être intellectuel. Lors donc que *je peux saisir une forme*, si imparfaite soit-elle, je la fixe, dans la crainte de perdre toute la pensée. Je suis au-dessous de moi-même, je le sais, j'en souffre, mais j'y consens dans la peur de ne pas mourir tout à fait» (A. Artaud, op. cit., p. 20); e del 29 gennaio 1924: «Il y a donc un quelque chose qui détruit ma pensée; un quelque chose qui ne m'empêche pas d'être ce que je pourrais être, mais qui me laisse, si je puis dire, en suspens. Un quelque chose de furtif qui m'enlève les mots *que j'ai trouvés*, qui diminue ma tension mentale, qui détruit au fur et à mesure dans sa substance la masse de ma pensée, qui m'enlève jusqu'à la mémoire des tours par lesquels on s'exprime et qui traduisent avec exactitude les modulations les plus inséparables, les plus localisées, les plus existantes de la pensée. Je n'insiste pas. Je n'ai pas à décrire mon état» (ibidem, p. 26). Commenta Maurice Blanchot, *Le Livre à venir* (1959), Gallimard, Paris 1986, p. 55: «[Artaud] sait, avec la profondeur que l'expérience de la douleur lui donne, que penser, ce n'est pas avoir des pensées, et que les pensées qu'il a lui font seulement sentir qu'il n'a pas "encore commencé de penser". C'est là le tourment grave dans le quel il se retourne. Il a comme touché, malgré lui et par une erreur pathétique d'où viennent ses cris, le point où penser, c'est toujours déjà ne pas pouvoir penser encore: "impouvoir", selon son mot, qui est comme essentiel à la pensée, mais fait d'elle un manque d'extrême douleur, une défaillance qui rayonne aussitôt à partir de ce centre et, consumant la substance physique de ce qu'il pense, se divise aussitôt à tous les niveaux en nombre d'impossibilités particulières». Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 192: «Rien n'est plus exemplaire que l'échange de lettres entre Jacques Rivière et Antonin Artaud. Rivière maintient l'image d'une fonction pensante autonome, douée d'une nature et d'une volonté de droit. [...] Artaud ne parle pas simplement de son "cas", mais pressent déjà, dans ces lettres de jeunesse, que son cas le met en présence d'un processus généralisé de penser qui ne peut plus s'abriter sous l'image dogmatique rassurante, et se confond au contraire avec la destruction complète de cette image. Aussi les difficultés qu'il dit éprouver ne doivent-elles pas être comprises comme des faits, mais comme des difficultés de droit concernant et affectant l'essence de ce que signifie penser».

original, mais, ce rapport chez lui, ou ce rapport entre la pensée et l'impensé..., vous comprenez: si la pensée ça revient à dire *[inaudible]*, si la pensée affronte ce dehors, ce dehors plus lointain que tout monde, si la pensée affronte ce dehors, alors, dès lors, ce qui est le plus proche de la pensée, ce qu'elle découvre comme son intérieur, c'est l'impensé. Mais, chez Foucault, ce n'est, il me semble, et, là, je crois que ça touche à quelque chose qui concerne toute l'œuvre de Foucault, ce n'est ni une impossibilité ontologique, comme chez Heidegger, ni un impouvoir vital, comme chez Artaud, mais l'apport propre de Foucault, il l'a pas choisi, là, on n'est pas dans le domaine de... de euh... de la théorie, c'est quelque chose qui engage la vie, ça, donc la pensée aussi, cette espèce d'impuissance hallucinatoire. C'est une impuissance hallucinatoire qui va être au cœur de cette identité de la pensée et de l'impensé. Pourquoi?
Je veux dire, chez Foucault, que le dedans soit par nature le dedans du dehors signifie quoi? Signifie une opération qui est celle des doubles. Le dedans, c'est le double du dehors. C'est ça, je dirais, l'accent singulier de Foucault. C'est avoir réinterprété un thème général qui est commun à lui, et lui venant en dernier, à lui, à Blanchot, à Artaud, à Heidegger, avec des différences d'un auteur à l'autre. La différence fondamentale, c'est je crois d'avoir interprété au... dans la direction du double hallucinatoire, le dedans comme étant le double du dehors. C'est curieux, ça, qu'est-ce que ça veut dire le dedans comme double du dehors? Et c'est, par-là, l'impensé comme double de la pensée. Et toute la fin de *Les mots et les choses*, bien que, souvent, il y ait des échos d'Artaud, bien qu'il y ait... c'est le thème du double. C'est le thème du double qui est propre à Foucault et qui lui permet de réinterpréter ce qu'il a de commun avec Artaud, ce qu'il a de commun avec euh... Or c'est là-dessus – je voudrais que vous y réfléchissiez d'ici la prochaine fois – parce que c'est là qu'il faudra... Autant dire que, lorsque la ligne du dehors fait un pli, elle produit des doubles. Et comprenez, c'est pas l'autre qui est un double de moi. C'est moi qui suis un double de l'autre. C'est pas le dehors qui est une projection du dedans, c'est le dedans qui est une intériorisation du dehors, un pli du dehors. Le double c'est la pliure. Ce qui veut dire quoi? Qu'est-ce que c'est le double comme pliure? C'est ce qu'on appelle une doublure. Le dedans, c'est la doublure du dehors. Faire une doublure. Plier, c'est faire une doublure.

Du coup, si l'on voit que, peut-être Foucault redécouvre cela dans ses derniers livres, mais on se dit: mais bon Dieu! Il n'a jamais cessé de parler de ça en effet. Cette troisième dimension du pli conçu comme constitution du double et de la doublure: plier, c'est faire une doublure.
Pourquoi Foucault aimait-il Roussel? Pourquoi est-ce que..., bien plus, j'ai une hypothèse, ma seule hypothèse c'est qu'il s'est toujours protégé de Heidegger par Roussel. C'est pour ça qu'il avait un rapport passionnel avec Roussel. Il a été cherché, n'est-ce pas, dans cet auteur insolite, ce poète que personne ne prenait au sérieux sauf un très petit nombre de gens, ce disciple de Jules Verne, il a été cherché de quoi... Ouais, de quoi se prémunir contre ce qui ne lui convenait dans l'ontologie de Heidegger. Alors, qu'est-ce qui ne lui convenait pas? Ça, ça nous reste à... Mais, en effet, qu'est-ce que c'est toute l'œuvre de Roussel? C'est, sans doute, une des plus profondes réflexions sur le double, les doubles, et une compréhension de l'engendrement des doubles à partir de l'opération de la doublure. Si bien que, que toute l'œuvre de Foucault, Raymond Roussel étant le premier livre de Foucault où l'on trouve tout le thème, déjà, du pli, du double et de la doublure, il faut dire, d'une certaine façon, c'est ça le double hallucinatoire, ou c'est, si vous préférez, l'état d'impuissance de l'halluciné.
L'impuissance hallucinatoire est... ça c'est quelque chose de très différent et de Artaud, et de Heidegger. Et ça, ça appartient fondamentalement à Foucault. C'est-à-dire la question à laquelle on en serait, la question euh... que je pose pour la prochaine fois, c'est exactement... c'est exactement: bien, on a vu le rapport très complexe entre le dedans et le dehors, de telle manière que le dedans soit toujours le pli du dehors, or il se trouve que cette opération par laquelle la ligne du Dehors se ploie, forme un pli, c'est l'opération du double ou de la doublure. Qu'est-ce que Foucault a trouvé à cet égard dans Roussel? Et alors, est-ce que ça peut nous expliquer les derniers livres? Je voudrais à

la fois que vous ayez ce double souci. Ben oui, parce que, moi, j'ai le sentiment que les derniers livres nous présentent quelque chose d'étonnant. Encore une fois c'est... Si j'essayais de résumer *L'usage des plaisirs*, je dirais: ce que Foucault a découvert, c'est que les grecs étaient la première doublure. C'est que les grecs... C'est pour ça qu'il dit: oh, les grecs, c'est pas si fameux que ça[841]. Euh... c'est pas ça, c'est... Il dirait... c'est une réponse complètement... Il faut jouer au jeu: qu'est-ce que Heidegger trouve de complètement formidable aux grecs?

Qu'est-ce que Foucault trouve d'intéressant chez les grecs? Eh ben, ce que Foucault trouve d'intéressant, c'est que ça a été les premiers à faire le pli, le pli du dehors, ils ont fait la doublure, c'est les prem... Eux-mêmes sont les premières doublures. Euh... donc il commence par Roussel, il finit par les grecs, mais peut-être que c'est parce que les grecs ont inauguré l'opération que Foucault avait commencé par trouver chez Roussel, à savoir: le génie des grecs c'est d'avoir ployé la force sur elle-même. Pourquoi qu'ils ont pu faire ça? C'est pas un hasard. Pourquoi les grecs... alors là vous comprenez le problème devient en effet, le problème de résumer L'usage des plaisirs devient très précis... Les grecs ils ont un diagramme, la cité grecque, elle renvoie à un diagramme, rapport de forces. Foucault ne parle plus ce langage, mais c'est pas difficile dans le livre, on le verra, de trouver très bien décrit le rapport de forces tel qu'il se présente chez les grecs, d'une manière originale. Il y a un diagramme grec, tout comme il y a un diagramme disciplinaire, tout comme il y a un diagramme XVIIème siècle, et un diagramme XIXème siècle etc. Il y a donc un diagramme grec. Pour nous il faudra définir ce diagramme grec que Foucault ne définit que de manière très dispersée, sans y attacher... sans avoir l'air d'y attacher grande importance. Mais ce diagramme a une telle originalité qu'il rend possible ce qui, avant, était impossible, à savoir: il rend possible à la force de se plier sur elle-même. Les grecs sont les premiers à avoir plié sur soi la force, c'est-à-dire à avoir fait et à avoir inventé une force capable de s'exercer sur soi et pas seulement sur d'autres forces. Lorsque les grecs ont eu ce coup de génie, ils ont inventé le pli, ils ont inventé la doublure. Les grecs sont la première doublure. Mais, mais encore une fois, tout ça, Foucault l'avait d'abord découvert dans des conditions euh... moins historiques, dans des conditions plus poétiques, il l'avait découvert dans toute l'œuvre de Raymond Roussel qui ne cessait pas de plier les phrases sur les phrases et de plier les visibilités sur les visibilités pour engendrer toute la série des doubles.
Et il y avait deux manières et, au niveau de Roussel qu'est-ce qui se passait? Il y avait deux possibilités: ou bien, il y a toujours..., quand on fait des plis quelque part, plier les mots, plier les choses, hein, on peut toujours les déplier et, à ce moment-là, on retrouve le vide irrespirable, ou bien, au contraire, c'est-à-dire le choix, il est là, dans le régime même du pli du dehors, ou bien vous défaites les plis et vous les écartez, comme un nageur, vous rendez la mer à elle-même et vous en mourrez, au besoin suicide, au besoin... Ainsi l'étrange mort de Raymond Roussel qu'on trouve mort un matin dans sa chambre; ou bien, au contraire, vous vous entourez de plis, vous les inventez, vous suscitez les doubles, vous vous entourez dans les doubles, vous vivez dans les plis. Ce qui ne veut pas dire du tout vivre à la protection, hein. Et, à ce moment-là, à ce moment-là, peut-être que vous avez, d'une certaine manière, vaincu provisoirement la mort, peut-être que vous avez trouvé une respiration. Bien.

Alors, c'est compliqué, est-ce que les grecs ont trouvé une respiration? Est-ce que, bien des siècles après, Roussel a trouvé une respiration? Non. Lui il a voulu écarter les plis. Il les fabriquait, il les faisait et puis il les écartait. Il y a un descendant de Roussel qui doit beaucoup à Roussel, qui s'est toujours de Roussel, qui est bien connu aussi, qui fait partie de ces auteurs que Foucault aimait beaucoup: Michel Leiris. Ben, Michel Leiris il fait, comme le dit très bien Foucault, il fait le chemin inverse de Roussel[842]. Et, lui aussi, il plie les mots sur les mots, pli sur pli, langage tangage.

841Deleuze fa riferimento a *Le retour de la morale*, DEII n. 354.

842RR, p. 28: «Il est curieux de voir comment dans son admirable *Règle du jeu* Michel Leiris fait du même espace tropologique une expérience à la fois opposée et voisine (le même jeu mais selon une autre règle)».

Langage tangage. C'est exactement comme les bandes du vieux pillard et les bandes du vieux billard. Pli sur pli. Seulement, alors que Roussel défait et écarte les plis pour aller toujours, toujours plus près d'un vide irrespirable, Leiris s'entoure de plis pour constituer ce qu'il appelle lui-même l'absolue mémoire. L'absolue mémoire dans les plis, c'était déjà la tentative grecque. Ou bien le vide irrespirable et la ligne du *on* meurt. Mais tout ça c'est plus le programme de ce qui nous reste... Je dis juste que j'en suis au point suivant: en quoi Roussel a pu être un auteur déterminant pour Foucault et plus qu'un auteur, c'est-à-dire une manière de relancer, pour lui, Foucault, une manière de relancer son entreprise philosophique à lui, à lui, Foucault et une manière de se démarquer, encore une fois, une manière de se démarquer de Heidegger, de prendre une espèce de chemin qui était celui des doubles? En tout cas, je crois, je crois, là, que c'est évident que le thème du double a toujours hanté Foucault et a fait l'objet chez lui, encore une fois, d'une compréhension très particulière, à savoir: c'est toujours moi qui suis le double d'un Autre (avec un grand A). Je vous demande de réfléchir là-dessus parce que c'est... Aujourd'hui, je m'excuse, aujourd'hui, j'ai le sentiment que c'est même pas à comprendre, hein, ce qu'on a fait. Je veux dire: c'est à sentir ou à pas sentir, hein. Les prochaines fois, j'essaierai d'être plus compréhensible, mais, là, c'était plus, il faut bien... je faisais plus appel à des affects chez vous, donc, si vous sentez pas d'affect, c'est pas mal, hein, c'est pas...

Capitolo 21. Cours du 29/04/1986[843]

Je rappelle autre chose qui touche plus notre travail. Il m'est arrivé de citer très très rapidement un auteur qui s'appelle André Haudricourt[844]. Peut-être vous vous rappelez à quel propos, c'était, c'était au propos... d'après le propos suivant où se demandait comme ça, bien, il y a beaucoup de formes sous lesquelles l'homme peut être pensé et la forme-Homme n'est qu'une de ces formes parmi d'autres. Et on avait vu comment, chez Foucault, par exemple, Foucault proposait une définition de l'âge classique où l'homme était pensé sous la forme-Dieu et pas du tout sous la forme-Homme. Et puis une autre période où l'homme était pensé sous une forme spécifique "homme" et puis on pouvait très bien concevoir une formation de l'avenir où l'homme serait encore pensé sous d'autres formes. Et, là-dessus, on avait fait très vite allusion à des formations, à des formations historiques plus vastes que la période à laquelle se tenait, à savoir du XVIIème au XXème siècle européen. Et j'ai toujours signalé que Foucault, avec beaucoup de prudence, ne s'était jamais estimé compétent pour pouvoir parler des civilisations dites orientales ou même d'un passé très lointain. Et j'avais juste dit comme ça, mais ce serait intéressant en effet de poursuivre l'entreprise au niveau des formations orientales ou au niveau de formations anciennes, par exemple féodalité ou bien les romains, les grecs...
On est en train de pressentir que, pour les grecs... Foucault l'a fait lui-même à la fin, et j'avais cité Haudricourt parce que c'est un cas, c'est un penseur extrêmement riche, relativement peu connu, c'est bien sa faute, et je disais: quant aux formations orientales, peut-être est-ce qu'il nous aiderait beaucoup à... Et c'était à ce propos que j'avais fait une rapide allusion. Là-dessus certains d'entre vous me demandent de préciser un peu sur cet auteur, or Haudricourt n'est pas un philosophe de formation et même pas un ethnologue, même pas un linguiste, quoiqu'il se soit occupé énormément d'ethnologie et de linguistique. C'est un agronome, c'est un ingénieur agronome. Au moins on peut dire que l'agronomie aura donné à la pensée moderne deux auteurs essentiels: à savoir Haudricourt et Robbe-Grillet. Il y a beaucoup de disciplines qui ne peuvent pas se vanter d'un tel apport. Et Haudricourt, s'il est très peu..., s'il est peu connu des non- spécialistes, c'est parce qu'il a jamais voulu faire de livres ou ça l'intéresse pas beaucoup, faire des livres, et l'essentiel de son œuvre sont des articles dispersés qui ont une quinzaine de pages. Ça n'empêche pas qu'il a marqué tout le monde. Il a marqué tout le monde, toute l'ethnologie française et je ne dis pas dérive d'Haudricourt, toute l'ethno-linguistique est... est... enfin... ne dépend pas d'Haudricourt, mais il a été un des premiers à...

Alors je signale pour ceux que cet auteur intéresserait, qui voudraient se débrouiller là-dedans que la revue "La pensée" a fait un numéro spécial sur lui, c'est le numéro 171 de la revue "La pensée", octobre 1973[845]. Un livre fondamental, un des rares livres, est écrit en collaboration avec Louis Hédin, Haudricourt et Hédin, 1943, *Homme et plantes cultivées*, chez Gallimard[846]. Et enfin, si j'essaie de donner dans le numéro de la pensée, vous trouverez une bibliographie d'ailleurs restreinte, une bibliographie partielle d'Haudricourt, mais un des articles les plus beaux, les plus frappants, c'est 15 pages, euh... à la fois très rigoureuses, tout à fait délirantes, très curieuses, très bizarre... vous le trouverez dans la revue "L'homme", 1962... et intéresse précisément le problème

843Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=488
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=489
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=490
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=491
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=492

844Nella lezione 18.

845"La Pensée. Revue di rationalisme moderne", n. 171, oct. 1973: *Spécial ethnologie*. All'interno della rivista, un'intervista di Mariel J. Brunhes Delamarre a A. Haudricourt: *André Haudricourt, ethnologue: récherche et méthode*, pp. 10-23.

846André-Georges Haudricourt, Louis Hédin, *L'Homme et les plantes cultivées*, Gallimard, Paris 1943.

que je soulevais en passant. L'article s'intitule: *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui*, c'est un beau titre ça. Il va expliquer que les philosophies de la transcendance sont inséparables du mouton[847] *[rires]*. Alors, comme ça, dit comme ça, il le dit en toutes lettres... dit comme ça, ça fait pas sérieux. Si vous lisez l'article, vous verrez que c'est extraordinairement sérieux. En revanche, que les philosophies de l'immanence, d'après lesquelles il caractérise l'orient sont liées à la culture du riz et non pas à l'élevage du mouton. Qu'est-ce que ça peut vouloir dire? En quoi ça peut nous intéresser?

Ça pourrait nous répondre, ça pourrait nous aider, nous aide à répondre à la question: eh bien, par exemple, dans certaines civilisations orientales, notamment l'Océanie et la Chine, sous quelle forme l'homme est-il pensé? Car tout le thème d'Haudricourt, je grossis énormément, c'est ceci, c'est que l'occident s'est essentiellement constitué sur un certain mode qui est la bergerie. La bergerie méditerranéenne. Tandis que toute une partie de l'orient, notamment l'Océanie et aussi la Chine s'est constitué sur un tout autre mode qui est le jardin. Le jardin oriental, par différence – vous voyez en quoi il est agronome – le jardin oriental par opposition à la bergerie méditerranéenne. Qu'est-ce que ça veut dire? C'est pas simplement, c'est pas..., il veut pas dire, évidemment, que simplement, bien que ça comprenne ça, mais il veut pas dire: éleveurs-agriculteurs. Il veut dire autre chose parce que c'est même au niveau des agricultures que l'on trouvera la même différence selon lui. Il dit: prenez le geste auguste du semeur ou bien le récolteur. Ça c'est occidental. C'est ce qu'il appellera un traitement direct et massal. Le geste auguste du semeur. Ça c'est signé l'occident: le geste auguste du semeur.

Et puis le récolteur, en occident, qu'est-ce qu'il fait? Ben il prend une touffe et il fauche la touffe. Tout ça c'est un traitement massal. En Orient... oui «massal» au sens de masse, traitement de masse. En Orient, c'est très différent, parce qu'il prend les exemples de l'igname, du riz, cette fois-ci c'est un traitement individuant, un traitement individuel qui repose... il va jusqu'à dire: c'est finalement un traitement de clones, ce qu'on appelle en agronomie des clones. C'est des lignées presque pures et ça se..., par exemple, ça se pique. Entre piquer dans la terre et le geste du semeur, il y a une différence de style, il y a une différence de technique qui engage le corps lui-même, l'esprit lui-même, bon. Et le récolteur oriental, hein, il défait la terre autour de... Alors c'est intéressant aussi bien au niveau de... comment dire... de la production que de la récolte, il y a une différence radicale au niveau des deux agricultures. Il y a aussi une différence radicale au niveau de l'élevage. Pourquoi? C'est parce que, vu le traitement, vue l'agriculture spéciale en Orient, cette différence entre l'agriculture d'Occident et celle d'Orient, il se trouve que l'Occident a eu un avantage technologique très considérable, c'est-à-dire il a assez vite su résoudre son problème de la cohabitation de l'élevage et de l'agriculture. Tandis que, en Orient, le problème d'une cohabitation de l'élevage et de l'agriculture et la rivalité de l'élevage et de l'agriculture ont posé des problèmes considérables[848]. On le voit bien au niveau, là, des animaux les plus importants en Océanie et en

847André-Georges Haudricourt, *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui*, "L'Homme. Revue française d'anthropologie" n. 1, 1962, pp. 40-50: «J'ai voulu montrer que l'ethnozoologie ou l'ethnobotanique ne sont pas des disciplines annexes ou secondaires en ethnologie, mais permettent au contraire de poser des problèmes essentiels. Les rapports de l'homme avec la nature sont infiniment plus importants que la forme de son crâne ou la couleur de sa peau pour expliquer son comportement et l'histoire sociale qu'il traduit. La vie quotidienne des époques passées doit être restituée pour comprendre l'actualité, même dans les domaines les plus abstraits. Est-il absurde de se demander si les dieux qui commandent, les morales qui ordonnent, les philosophies qui transcendent n'auraient pas quelque chose à voir avec le mouton, par l'intermédiaire d'une prédilection pour les modes de production esclavagiste et capitaliste, et si les morales qui expliquent et les philosophies de l'immanence n'auraient pas quelque chose à voir avec l'igname, le taro et le riz, par l'intermédiaire des modes de production de l'antiquité asiatique et du féodalisme bureaucratique» (p. 50).

848Ibidem, p. 43: «La répartition des climats à la surface des continents (à l'est mousson, à l'ouest zones climatiques différenciées) devait favoriser l'élevage des troupeaux en Occident. La disposition est-ouest des montagnes, entre l'Himalaya et l'Atlantique, avivait les contrastes climatiques qui permettaient la transhumance: c'est-à-dire l'élevage sans récolte de fourrage. L'utilisation du fourrage permit ensuite de sédentariser l'élevage et de mieux l'intégrer à l'agriculture occidentale [...]. En Extrême-Orient, au contraire, le bétail se réduisit à l'animal de trait et aux porcs. Bien que le mouton semble avoir joué un rôle important à l'âge du bronze en Chine du Nord [...] il fut éliminé, de

Chine aussi, le cochon, non plus le mouton, où il faut parquer le cochon pour qu'il ne rivalise pas c'est-à-dire qu'il ne s'empare pas de la nourriture des hommes. Ou bien, l'élevage se trouvera, dans d'autres régions, envoyé aux nomades, dans un autre espace. Ça expliquera beaucoup de choses, par exemple sur deux traits: l'alimentation non-carnée en Orient et le rôle du riz – tout ce que je dis est très très rapide, c'est pour vous donner l'envie de lire Haudricourt – l'alimentation non-carnée et la forme d'utilisation de la traction animale. Et ça fait partie des raisons fondamentales pour lesquelles l'Occident l'emporte sur l'Orient dans le mouvement de l'histoire, pendant une période X.
C'est comme deux manières, qui fait intervenir y compris la manière dont l'homme se pense. Je peux dire que l'homme se pense dans son agriculture, l'homme occidental se pense dans son agriculture comme dans son élevage d'une certaine manière, sous quelle forme? C'est très curieux que l'homme occidental va se penser sous la forme du pasteur, ou du semeur, ce qui est semblable. Le semeur c'est le pasteur des graines. Le modèle politique, prenez le modèle politique de Platon, le modèle politique de Platon, c'est le pasteur des hommes. Le politique c'est le pasteur des hommes. Il viendrait jamais à l'idée de Platon de dire que c'est le jardinier des hommes. Je dirais que la forme élevage a été une forme déterminante pour les formations occidentales pour penser l'homme. La forme jardinage, qui, elle, est une forme végétale et d'un certain rapport avec le végétal, le végétal comme lignée pure, le végétal comme ce qu'on pique implique une tout autre manière de penser l'homme.
Alors Haudricourt, il dégagera une idée que les philosophies occidentales de la transcendance sont liées à cela, d'où son raccourci fulgurant à savoir: la transcendance et les mouton. Tandis que les philosophies de l'immanence, les philosophies de l'Orient sont liées à cette tout autre situation. Alors peut-être est-ce qu'on pourrait mieux comprendre, à ce moment-là, comment... je suggérais juste que dans certaines – faut pas généraliser – que dans certaines formations orientales ce sont des formes végétales, ce sont des formes jardinières qui permettent de penser l'homme. Si bien que, dans la question "l'homme pensé sous des formes animales ou l'homme pensé sous des formes végétales", il y aurait, là, non pas du tout des formules euh... faciles ou dites philosophiques, mais il y aurait des formules impliquant des études très précises sur le degré de civilisation exactement comme pour les formations plus récentes dont Foucault nous parlait, lorsqu'on disait: ben oui, à l'âge classique l'homme est pensé sous la forme-Dieu, il peut y avoir des formes, des formations où l'homme est pensé sous la forme-plante, à condition qu'on dise quel type de plante, quel rapport avec la plante etc. etc. Donc, si certains d'entre vous s'intéressent à ce point... euh... vous cherchez... vous cherchez dans Haudricourt. C'est ça qui va pas dans l'édition... Comme par exemple les œuvres, les articles d'Haudricourt n'aient pas été réédités tout ça... Et vous savez pourquoi ils ont pas été réunis? Parce que cet homme a du génie, mais c'est évident que ça tirerait à 5000 exemplaires, voilà. Euh... donc, il faut que vous courriez en bibliothèque à droite à gauche pour trouver la possibilité de lire du Haudricourt.

Bien. Là-dessus nous continuons et la dernière fois nous avions vraiment abordé l'étude de ce qui nous paraissait le troisième axe de la pensée de Foucault et nous l'avions commencé, on va encore rester sur ce point et essayer de s'y reconnaître dans un ensemble où presque Foucault survient le dernier, une espèce d'ensemble: Heidegger, Blanchot, Foucault. Est-ce qu'il y a des questions sur le point où on en était la dernière fois? Alors j'essaie, moi, j'essaie tant bien que mal. Ce que je voudrais juste c'est vous donner des points de repères, je prétends pas suivre la lettre des textes de Heidegger, parce que la confrontation directe Heidegger-Foucault on la fera plus tard et sur un autre point. J'essaie de dégager une atmosphère commune. C'est pas très facile, ça, comme si les trois – Heidegger, Blanchot, Foucault – tournaient bien autour de thème commun, mais chacun le tirant dans un sens particulier. Je disais presque, je voudrais insister sur trois aspects, hein. Et, là, que vous me disiez au fur et à mesure... hein, vous m'interrompez si quelque chose doit être précisé.

---

même que tout le gros bétail, par suite de la continuité écologique entre les vallées des grands fleuves et le reste du pays».

Je dis: le premier aspect que j'avais essayé de développer la dernière fois, c'est que penser vient du dehors. Mais qu'est-ce que ça veut dire "penser vient du dehors"? Qu'est-ce que c'est ce dehors? On l'a vu, ce dehors peut être présenté comme plus lointain que toute forme d'extériorité. C'est ça l'essentiel. Ce dehors c'est le lointain, c'est le lointain absolu.
Déjà vous comprenez, vous comprenez où on en est, hein, la légitimité de quelqu'un qui dirait: mais enfin qu'est-ce que ça veut dire "lointain"? C'est là où je vous convie toujours à faire l'exercice.
Il y a pas eu lieu, encore une fois, il y a pas eu lieu de discuter: ou bien déjà ça vous choque, ça vous répugne, ça vous dit rien, l'idée d'un lointain qui serait plus lointain que tout extérieur. Alors je suppose qu'on se divise en deux: pour la moitié d'entre vous, ça ne veuille rien dire, que ce soit des mots, pour l'autre moitié, oui, ça résonne, ça résonne un petit peu. Ça veut dire que, encore une fois, un lointain plus lointain que toute forme d'extériorité ou que tout monde extérieur, ça veut dire: quelque chose que vous n'atteindrez pas à l'issue d'un voyage. Vous aurez beau traverser les mers... etc. C'est un lointain qui se déplacera à mesure que vous avancerez. Le dehors est plus lointain que tout monde extérieur. Alors ceux pour qui ça veut rien dire, moi je trouve que c'est très très respectable. Ça veut dire...ça veut dire que ce sera quelque chose d'autre qui leur dira. Ça veut dire uniquement: Heidegger, Blanchot, Foucault, au moins sous cet aspect-là, ce n'est pas pour eux, ce qui n'est pas du tout mal. C'est n'est pas du tout mal. Mais je dis, encore une fois, il y a pas lieu... vous comprenez ce que je veux dire quand je dis tout le temps: il y a pas lieu de discuter. Il y a pas lieu de discuter. Si c'est des mots, allez voir ailleurs, là où c'est pas des mots. Vous le trouverez, vous trouverez vos auteurs à vous.
Enfin bon. Nous on marche comme ça puisque... Vous comprenez que toutes les raisons qu'ils donneront seront à l'intérieur de cette proposition de base: un dehors plus lointain que tout monde extérieur. Mais justement parce que le dehors est plus lointain que tout monde extérieur, il est plus proche que tout monde intérieur. C'est cette espèce d'identité... mais peut-on parler d'identité... cette espèce d'identité du plus lointain et du plus proche. Si le lointain est absolu, il est aussi..., s'il est l'absolument lointain, il est aussi l'infiniment proche. Et d'autant plus proche que lointain. C'est la ligne du dehors. La ligne du dehors, c'est cet état du dehors comme plus lointain que tout monde extérieur et, par là-même, plus proche que tout monde intérieur. Si bien que je peux dire: la ligne du dehors me traverse, je suis l'être des lointains et c'est sans doute ma proximité d'être l'être du lointain. Et l'analyse de cette ligne du dehors, comme étant à la fois plus lointaine que tout monde extérieur et plus proche que tout monde intérieur, je vous disais une des plus belles approximations, puisqu'on ne peut que l'approcher ou bien s'en éloigner et sans doute que plus on s'en approche, plus on s'en éloigne etc., dans cette espèce d'unité du proche et du lointain, je vous disais: les pages les plus belles se trouvent dans Blanchot lorsqu'il essaie de définir le "*on* meurt" et ce n'est pas par hasard que cette ligne du dehors ne puisse piloter que un *on* et non pas une personne, c'est le *on* meurt que vous trouvez analysé dans *L'espace littéraire*, livre de Blanchot, page 104 et page 160[849]. Voilà. Ça, euh... c'est notre premier point.
A ce niveau quelle différence y a-t-il, et y a- t-il une différence, entre poésie et philosophie? Je sais pas. La question n'a pas lieu... ou bien la question est posée, elle est posée là... Il y a pas lieu d'y répondre... Avançons un petit peu, hein... Cette première... Cette première proposition, je peux même pas appeler ça une proposition, c'est vraiment... le dehors parce qu'il est le plus lointain est aussi le plus proche.

La deuxième proposition c'est: le dehors se plie, la ligne du dehors se plie. Et cette fois vous voyez ce que ça apporte de nouveau, ce n'est plus le thème du dehors, c'est le thème du pli. Elle se plie. Et qu'est-ce que c'est ce pli? Ben le dehors se plie et, en se pliant, le dehors fait penser. Le dehors c'est

849Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, cit., pp. 105-105 ("L'étrange projet ou la mort double"), 159-161 ("Le secret de la mort double"): «Il y a comme une double mort, dont l'une circule dans les mots de possibilité, de liberté, qui a comme extrême horizon la liberté de mourir et le pouvoir de se risquer mortallement – et dont l'autre est l'insaisissable, ce que je ne puis saisir, qui n'est liée à *moi* par aucune relation d'aucune sorte, qui ne vient jamais, vers laquelle je ne me dirige pas» (p. 104).

ce qui donne à penser. C'était compris déjà dans la première proposition, dans ce qu'on a fait la dernière fois. Le dehors c'est ce qui fait penser, c'est ce qui donne à penser. A plus forte raison je redouble, je reprends mon avertissement: c'est pas une forme d'extériorité, c'est pas un monde extérieur. C'est le plus lointain. C'est cela qui donne à penser, ce lointain absolu. C'est cela qui donne à penser, c'est cela qui fait penser. Et voilà que cette ligne du dehors se plie et, en se pliant, met l'impensé dans la pensée. Ce qui force à penser se plie et, en se pliant, met l'impensé dans la pensée. Le dehors c'est le plus lointain, c'est ce qui force à penser. L'impensé c'est le plus proche, le plus proche de la pensée. La pensée est prise dans le rapport fondamental avec ce qui la fait penser: le dehors, le plus lointain, non moins que dans son rapport avec l'impensé qui est comme le dedans de la pensée. Le dehors se plie et, se pliant, constitue un dedans. D'une certaine manière le dedans de la pensée est coextensif au dehors. Le dehors comme ce qui fait penser, le dedans comme l'impensé dans la pensée.

Et surgit la formule de Heidegger: «ce qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore». La pensée en tant qu'elle est dans un rapport fondamental avec le dehors est en même temps dans un rapport fondamental avec l'impensé qui constitue son dedans. L'impensé c'est pas ce qui est hors de la pensée, c'est ce qui est dans la pensée en tant que la pensée découle du dehors sous la condition du pli. Le dehors, encore une fois, la ligne du dehors se plie de manière à constituer dans la pensée l'impensé. Ce qui donne le plus à penser, c'est que nous ne pensons pas encore. Si bien que, vous voyez, à ce second niveau, on se laisse toujours aller, c'est une espèce de rêverie que l'on fait... Si on se laisse aller pour essayer de comprendre ce qu'ils veulent dire, ces penseurs. Le dehors n'est pas un extérieur parce que l'extérieur est toujours relatif. Le dehors c'est l'absolu. Pourtant nous avons un rapport avec le dehors, oui la pensée a un rapport avec le dehors, mais, comme dit Blanchot, ce rapport c'est le rapport absolu ou, si vous préférez, ce rapport est un non-rapport, dit Blanchot. Eh bien de même que le dehors absolu excède toute extériorité parce que toute extériorité est nécessairement relative encore, l'impensé ou le dedans est un dedans absolu qui excède tout milieu intérieur. Un dedans plus profond que toute intériorité puisque le dehors était plus lointain que toute extériorité. C'est ça l'impensé. L'impensé dans la pensée c'est ce dedans plus profond que toute intériorité. Dès lors, identique d'une certaine manière, au dehors plus lointain que toute extériorité.

Vous me direz – et l'un d'entre vous m'a fait une note intéressante –, vous me direz: mais c'est pas exactement ça que dit Heidegger, lorsque Heidegger dit: ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore. Belle formule, c'est son style à lui, c'est le grand style heideggérien. Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore. Cette formule qui ouvre le livre de Heidegger *Qu'appelle-t-on penser?*, on me dit: mais il est bien question de «nous ne pensons pas encore». C'est pas gênant, je continue à rêver... Il est évident, si vous entendez les mots de Heidegger résonner... Encore une fois vous pouvez très bien dire: c'est des mots, ça ne me dit rien. Mais, si ça vous dit quelque chose, vous devez bien sentir que le "pas encore" ne signifie pas que peut arriver un moment où nous penserions. Pour une simple raison, c'est que penser c'est penser toujours sur le mode du "nous ne pensons pas encore", pourquoi? Parce que c'est toujours penser sur le mode du "la pensée vient du dehors", c'est-à-dire la pensée est déjà là, et que le "déjà là" et le "pas encore" ne sont pas des moments assignables dans le temps, ce sont des structures coexistantes de la temporalité. Ce sont des structures... la pensée est, dès lors, temporalité dans la mesure où elle est pour toujours pensée qui ne pense pas encore et elle est pensée qui ne pense pas encore parce qu'elle est pensée qui pense le déjà là. Ça veut dire quoi?

Heidegger a beaucoup gémi sous les contresens que l'on faisait. Notamment, si je fais allusion, pour ceux qui en ont lu un peu, au couple fréquent chez lui "dévoilement-voilement"[850]. Et Heidegger

850Si tratta della celebre interpretazione heideggeriana dell'*alétheia* come "disvelamento", formulata nel corso di Friburgo del 1931-1931 "L'essenza della verità": «La parola greca che sta per "verità" [...] è *alétheia*, *svelatezza*. Qualcosa di vero è un *alethés*, uno svelato. Che cosa vediamo innanzitutto da questa parola? Che cosa vediamo innanzitutto da questa parola? Due cose: 1. I Greci intendevano ciò che noi chiamiamo "il vero" come il dis-velato, il non più velato; ciò che è senza velatezza e dunque ciò che è stato strappato alla velatezza, ciò che le è stato, per

nous dit: surtout ne croyez pas que quand je parle d'un dévoilement qui serait la vérité, ne croyez pas que cela signifie que la vérité cesse d'être voilée. Le dévoilement n'est pas l'opération qui s'oppose au voile ou au voilage. Qu'est-ce qu'elle est alors? Ce qui est dévoilé – il le dit tellement mieux que moi et tellement plus poétiquement, mais c'est parce que, lui, se reconnaît dans cette manière de penser, donc il a tout... – dans cette manière de penser, dévoiler, c'est dévoiler la chose en tant que voilée. Ce n'est pas supprimer le voile. C'est au contraire dévoiler la chose comme voilée et pour toujours et par essence voilée. Ce serait trop facile si... si on supprimait, comme ça, si les choses se supprimaient... Mais non tout subsiste, tout persiste. Et le voile persiste, bien sûr, le voile ne peut apparaître même que dans l'opération du dévoilement. Je dirais même, quitte à... pour m'avancer dans ce qui est euh... pour essayer de m'avancer dans ce qui est commun à Heidegger, à Blanchot et à Foucault, ne croyez pas que le pli soit le contraire du dépli.

Et vous allez me dire: pourtant on a marché de nombreuses séances sur la base suivante que le pli et le dépli étaient deux choses très très différentes. Et oui, et ça valait à un certain niveau, je reviendrai là-dessus, mais, maintenant, nous abordons un rivage où ça risque de ne plus valoir. Non pas que c'était faux quand on distinguait le pli et le dépli, c'était vrai à un certain niveau. C'était vrai au niveau des formes où le dépli et le pli ne donnaient pas les mêmes formes. Mais, là, on n'est plus au niveau des formes. Vous vous rappelez: on en est à ce troisième axe qui est par-delà les formes. Or je dis : qu'est-ce qui est plié dans le pli? Qu'est-ce qui est dévoilé dans le dévoilement? Mais ce qui est dévoilé, c'est pas ce qu'il y a derrière le voile. Ce qui est dévoilé dans le dévoilement, c'est le voile, c'est le voilement. Sinon on ne serait pas dans la pensée, on ne serait pas dans l'élément de la pensée, on serait dans l'élément de la pure et simple expérience, c'est-à-dire dans les simples formes d'extériorité et d'intériorité relatives. Toute forme d'extériorité est relativement extérieure parce qu'elle est également relativement intérieure. Toute forme d'intériorité est relativement intérieure parce que relativement extérieure. C'est ce qu'on a vu. Mais le dehors, lui, le dehors absolu, il est au-delà de toute forme d'extériorité, il est absolu. Le dedans absolu, plus profond que tout milieu, que toute... que tout milieu d'intériorité et que tout milieu intérieur, c'est aussi le dedans absolu.
Or, au niveau d'un exercice absolu - et la pensée est exercice absolu – ça se passe pas comme dans les exercices relatifs. Prenez un exercice relatif de mémoire. Qu'est-ce qui se passe dans un exercice relatif de mémoire? Si je me souviens, j'ai vaincu l'oubli. C'est un exercice relatif de mémoire, si je me souviens, je vaincs l'oubli. Si bien que je peux dire: ou bien j'oublie, ou bien je me souviens. Je dirais de même: ou bien c'est voilé, ou bien c'est dévoilé. Ou bien c'est plié, ou bien c'est déplié. Bien. Qu'est-ce que serait un exercice supérieur de mémoire? Mettons, pour employer un mot... peu importe s'il est bien choisi.... Un mot technique de philosophie... Qu'est-ce que serait un exercice transcendantal de mémoire par différence avec un exercice empirique, car après tout nous sommes proches de Heidegger qui, dans toute cette opération de la pensée, nous dit: penser s'appelle mémoire, sous-entendu l'absolue mémoire.
Qu'est-ce que c'est qu'une mémoire absolue ou une mémoire transcendantale? En quoi se distingue-t-elle de la mémoire empirique, de la mémoire ordinaire? Je peux dire qu'un thème célèbre chez Platon, celui de la réminiscence, est un cas de mémoire transcendantale[851]. Pourquoi? Puisque ça

così dire, rapito. Il vero è quindi per il Greco qualcosa che non ha più in sé qualcos'altro, cioè la velatezza da cui si è liberato. Perciò l'espressione usata dai Greci per nominare la verità ha, per la sua struttura semantica e anche per la sua struttura lessicale, un contenuto fondamentalmente diverso rispetto alla nostra parola tedesca *Wahrheit* e, significativamente, anche già rispetto all'espressione latina *veritas*. È un'espressione privativa. [...] 2. Il significato della parola usata dai Greci per nominare la verità, cioè "svelatezza", non ha innanzitutto nulla a che fare con l'asserzione e con quel contesto a cui ci aveva condotto la definizione usuale dell'essenza della verità, vale a dire la concordanza e la conformità. Essere velato e svelato significa qualcosa di totalmente diverso da concordare, commisurarsi, conformarsi a... La verità come svelatezza e la verità come conformità sono due cose completamente distinte, come se derivassero da esperienze fondamentali del tutto diverse e tra loro inconciliabili», Martin Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1997, pp. 32-33.

851Si consideri che Heidegger legge il mito della caverna, che esprime il tema dell'*anamnesis*, a partire dall'interpretazione dell'*alétheia*: «Disvelamento in greco si dice *alétheia*, termine che si traduce con "verità". E

consiste à se rappeler quelque chose qui n'a jamais été présent. Se rappeler quelque chose qui n'a jamais été présent. Vous comprenez? C'est, du même coup, se rappeler quelque chose qui est l'objet d'un oubli fondamental. Non pas d'un oubli empirique comme tout à l'heure. Si, tout à l'heure, se souvenir c'était vaincre l'oubli, c'est parce que l'oubli était un accident. Je regarde quelqu'un et je dis: comment il s'appelle? J'ai oublié son nom. Et puis, tout d'un coup un détail ou bien une association d'idée me livre le nom. Tout ça est empirique. Ce quelqu'un je l'avais déjà vu. Mais, à supposer que ce soit aussi, toujours – je continue mes remarques pédantes – à supposer qu'il y ait autre chose que des mots là-dedans: je me souviens de quelque chose que je n'ai jamais vu. Là, cette mémoire ne se propose pas de dépasser un oubli accidentel. Elle se confronte à un oubli fondamental. Et, en me souvenant de ce que je n'ai jamais vu, je ne triomphe pas d'un oubli fondamental, au contraire. Je découvre le souvenir comme identique à cet oubli fondamental. Tout comme je disais: en dévoilant, je découvre le dévoilement comme identique à l'état voilé de ce que je dévoile. En pliant, je découvre ce qui est dans le pli et, ce qui est dans le pli, c'est le dépli. Bien plus je peux dire que l'oubli est l'objet d'une mémoire dite transcendantale.

Pourquoi? C'est que on l'a vu dans une autre occasion, du point de vue de l'exercice empirique de la mémoire, ce que je me rappelle, c'est aussi bien ce que je peux – sous-entendu dans d'autres conditions – saisir d'une autre façon. Si je me rappelle mon ami Pierre, c'est parce que dans d'autres conditions, je peux le voir et le toucher. Dans d'autres conditions encore je peux l'imaginer. Je me rappelle avoir fait ma première communion avec mon ami Pierre. Bon. Mais je l'imagine dans le voyage qu'il est en train de faire et je vais le chercher à la gare, quand il revient de son voyage et je lui dis «bonjour Pierre» et je touche sa main. Bon.

Mais dans l'exercice transcendantal, c'est pas comme ça. Dans l'exercice transcendantal de la mémoire, je me souviens uniquement de quoi? De ce dont je ne peux que me souvenir. Cela dont je me souviens, je ne peux pas le percevoir, je ne peux pas l'imaginer. Le souvenir est la seule instance par laquelle je peux le saisir. Du coup, qu'est-ce que c'est? Ce qui ne peut être que rappelé. Ce qui ne peut être que rappelé, c'est une seule chose, c'est l'oublié pour toujours. C'est-à-dire, en effet, ce que je me rappelle dans l'exercice empirique, je me le rappelle parce que je peux le saisir autrement. Mais dans l'exercice transcendantal, ce que je me rappelle c'est ce que je ne peux pas..., c'est ce que je ne peux pas saisir autrement. Je ne peux que me le rappeler. Qu'est-ce que je ne peux que me rappeler? L'oublié fondamental. Qu'est-ce que je ne peux qu'imaginer? L'inimaginable. Qu'est-ce que je ne peux que dire? L'indicible etc. Qu'est-ce que je ne peux que plier? Le dépli. Bref, le dévoilement n'est pas la fin du voilement, c'est la manifestation du voile en tant que tel.

Et, lorsque Heidegger construira toute sa théorie de la vérité comme dévoilement, il souffrira parce que beaucoup au début – au début de son œuvre, maintenant on est habitué – interprétaient comme ceci: les grecs ont vu la vérité, premier état, les grecs voyaient la vérité. Deuxième état: nous l'avons oubliée, nous. Troisième état... d'où: nous ne pensons pas encore. Troisième état: nous allons repenser enfin, on va la retrouver. Evidemment rien ne pouvait être plus opposé à la conception de Heidegger pour qui le rapport des grecs avec la vérité est un rapport non pas de dévoilement, mais de dévoilement-voilement. Les grecs dévoilent la vérité parce qu'ils la saisissent comme état voilé. L'état voilé de la vérité, c'est ça le dévoilement. Si bien que c'est des grecs qu'il faut entendre et c'est déjà des grecs qu'il faut entendre: nous ne pensons pas encore. Et il en sera toujours ainsi et nous penserons sous la double forme du "ce qui donne à penser est déjà là", le dehors, et l'impensé du dedans «nous ne pensons pas encore». Deux structures du temps coexistantes, le déjà là et le pas

---

"verità" significa da molto tempo per il pensiero occidentale la concordanza della rappresentazione pensante con la cosa: *adaequatio intellectus et rei.* [...] Se si prende sul serio il contenuto essenziale di ciò che nomina la parola *alétheia*, ci si deve chiedere a partire da che cosa Platone determini l'essenza del disvelamento. La risposta a questa domanda si vede rinviata al contenuto autentico del "mito della caverna". Tale risposta mostra che, e come, "il mito" tratta dell'essenza della verità. [...] Le differenze dei modi di soggiornare e dei gradi dei passaggi si fondano sulla diversità di ciò che di volta in volta è determinante come *alethés*, cioè sul modo della "verità" che ogni volta domina. Per questo anche l'*alethés*, il disvelato, è necessariamente pensato e nominato e in modi diversi ad ogni grado», Martin Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità*, SEI, Torino 1975, pp. 48-50.

encore. C'est l'inégalité fondamentale du temps, ou l'inégalité de la pensée avec elle-même. Bien.

Question dans l'assistance: *[inaudible]*
Deleuze: Sûrement si, sûrement si. Alors ce serait d'autant plus que chez Proust... alors oui... En effet on peut euh... Ce qu'il y aurait c'est... Là, la question à la fois elle me plaît bien et elle me gêne parce que... Elle me gêne parce que c'est une tout autre atmosphère, évidemment, que Heidegger. Tandis que les trois dont je parle participent à une certaine atmosphère commune, Heidegger, Blanchot... Proust c'est autre chose. Mais vous y trouvez bien, d'une tout autre manière que chez Heidegger, vous y trouvez bien la démonstration absolue de... euh... toute possibilité de penser, l'idée que la pensée soit possible, c'est même pour ça que Proust déteste la philosophie, il pense – à tort, il me semble – il pense que la philosophie c'est l'exercice d'une possibilité de penser. Et il signerait tout à fait la phrase de Heidegger: que nous ayons la possibilité de penser ne signifie pas encore que nous en soyons capables. Et, pour Proust, qu'est-ce qui nous rend capables de penser? C'est pas d'en avoir la possibilité, c'est lorsque quelque chose nous force à penser. Seulement, chez Proust, c'est là que ça n'a rien à voir avec Heidegger, ce qui force à penser ce n'est pas la ligne du dehors, ou, si vous préférez, la révélation de l'être, la révélation de l'être comme voilé. Ce qui force à penser c'est euh... C'est, il me semble, quelque chose qui est du domaine... et qui agit du monde extérieur comme signe, comme un signe. C'est-à-dire c'est... c'est le fait d'être jaloux, le fait d'être amoureux, le fait d'être... etc. Alors, il faut que du dehors, chez Proust, quelque chose me force à penser, si bien que, pour lui, le secret de la pensée, elle est due au *[inaudible]* en effet du jaloux ou de quelqu'un de cet ordre et pas du tout du côté du philosophe. Quelque chose me force à penser. Et qu'est-ce que je pense, à ce moment-là, lorsque je suis forcé de penser? Eh ben oui, je pense d'une certaine manière quelque chose de fondamentalement impensable, ce qu'il appellera... ce qu'il appellera, là, d'un mot qu'on retrouvera aussi chez Heidegger, une *terra incognita*. Oui. La seule chose, c'est que... c'est quand même plus dangereux, là, de faire un rapprochement avec Proust, parce que pour d'autres raisons que celle-ci... ces auteurs sont tellement différents, évoluent *[inaudible]*, mais votre remarque est tout à fait juste, hein.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Ah oui, ce serait très intéressant... écoute, moi je préfère... je veux dire: si j'ajoute déjà là-dedans, alors, des points de vue qui sont autres... Moi je pense qu'on pourrait faire plutôt comme ceci: c'est quand j'en aurai fini avec Foucault, que l'on reprenne, à ce moment-là, je voudrais des séances libres, où on reprendrait, alors là, où moi je serais très prêt à parler pour mon compte de.... Mais là je suis tellement dans une *[inaudible]* de problème qui, pardon de parler de moi, n'est pas du tout la mienne, que euh... que si j'explique pourquoi... Mais peut-être que parmi vous il y en a beaucoup pour qui... C'est pour ça que je vous disais, je pensais à moi avant tout, quand je vous disais: pour certains d'entre vous, sûrement, ce sont des mots qui n'ont pas de sens. Euh... Mais alors s'il fallait expliquer pourquoi ces mots n'ont pas de sens, et à partir de quel autre sens ces mots ont... Donc, moi, je préfèrerais qu'on fasse ça plus tard. Mais, ça, je serais tout prêt à le faire euh... et qu'on fasse plusieurs séances là-dessus. Mais là ça me paraît déjà tellement compliqué que s'il faut... qu'on ne s'y retrouverait plus du tout. Et alors, donc ce que je viens juste de commenter, je voudrais... et c'est sur ceci que s'il y a des... Mais ce point est très très général, c'est donc que c'est par le mouvement du pli... ma première remarque était centrée sur le dehors et, là, ma seconde remarque est centrée sur le pli, à savoir le pli..., encore une fois le dehors se plie et, dans la mesure où il se plie, il fournit l'impensé dans la pensée. Il met l'impensé dans la pensée.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Au point où nous en sommes, je dis et je redis, la question est très... est très juste, je dis et je redis que nous sommes très loin de *L'archéologie du savoir*, pour une raison simple, c'est que *L'archéologie du savoir* concerne le problème du savoir, c'est-à-dire celui des formes et des formes d'extériorités. Et le mot le plus fréquemment employé par Foucault dans *L'archéologie du savoir*,

c'est "extériorité"[852]. Ceci dit, il est exact que quelquefois le mot "dehors" est employé:[853] par exemple à la fin où très bizarrement il est question de la mort et où, là, apparaît le mot "le dehors"[854].
Ou bien dans d'autres cas où Foucault pose la question: mais enfin qu'est-ce qu'un énoncé reproduit? Donc, là, on va le voir tout à l'heure, ça, on va voir notamment ces texte de *L'archéologie* où il est question du dehors. Mais si votre question concerne *L'archéologie* en général, je dis: il y a une différence absolue entre l'archive, qui est l'organisation d'une forme d'extériorité, et ce dont nous parlons maintenant, c'est-à-dire le dehors et la ligne du dehors qui fondamentalement n'a pas de forme, est au-delà de toute forme d'extériorité, elle est par nature plus loin que toute forme d'extériorité. Mais, encore une fois, votre question reste juste car *L'archéologie du savoir*, il lui arrive, dans certaines pages, de déjà dépasser le problème de l'archive et de poser un problème que Foucault ne sera même capable, pour son compte, de préciser, qu'après, dans les livres suivants.

La troisième remarque, c'est non plus le dehors se plie et, dès lors, met l'impensé dans la pensée, c'est-à-dire constitue un dedans coextensif au dehors, un dedans plus profond que tout monde intérieur, de même que le dehors était plus lointain que tout monde extérieur. Mais la troisième remarque, c'est que, en se pliant, la ligne du dehors produit, produit quoi? Qu'est-ce que c'est que ce dedans plus profond que tout monde intérieur? Donnons-lui son nom, qui vaudra également, bizarrement, pour Heidegger, et appelons-le "subjectivité". Ce qui nous engagerait du coup à dire que, le pli, c'est la subjectivation. Le pli produit la subjectivité. L'être du sujet ou la subjectivité, c'est le plissement du dehors. Mais si c'est le pli qui produit la subjectivité, comment est-ce qu'elle le produit? Dès lors, si le pli produit la subjectivité, il la produit comme le double du dehors. Il la produit comme le double du dehors. Et non seulement... et l'on pourra dire... A cet égard je fais allusion à la fin de *Les Mots et les choses* qui est un texte extraordinairement difficile... On pourra dire que le sujet a des doubles. Et Foucault, parfois, notamment, s'exprime ainsi: il y a des doubles du sujet.

[coupure] ... Intériorisation du dehors. Le double n'est pas un dédoublement de l'un. C'est un redoublement de l'autre. Le double n'est pas une reproduction du même. Mais, au contraire, une

852Cfr. AS, p. 27: «[Ce texte] décline son identité, non sans dire au préalable: je ne suis ni ceci ni cela. Ce n'est pas critique, la plupart du temps; ce n'est point manière de dire que tout le monde s'est trompé à droite et à gauche. C'est définir un emplacement singulier par l'extériorité de ses voisinages; c'est – plutôt que de vouloir réduire les autres au silence, en prétendant que leur propos est vain – essayer de définir cet espace blanc d'où je parle, et qui prend forme lentement dans un discours que je sens si précaire, si incertain encore»; p. 62: «être placé dans un champ d'extériorité»; p. 74: «un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même. Il est un espace d'extériorité où se déploie un réseau d'emplacements distincts»; p. 164: «décrire un ensemble d'énoncés non pas en référence à l'intériorité d'une intention, d'une pensée ou d'un sujet, mais selon la dispersion d'une extériorité»; p. 183: «Elle n'est rien de plus et rien d'autre qu'une réécriture: c'est-à-dire dans la forme maintenue de l'extériorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit»; inoltre, il cap. IV, pp. 154-161, intitolato "Rareté, extériorité, cumul". Ma si evince da questa citazione che Foucault considera "extériorité" e "dehors" come sinonimi: «Sans doute, plutôt que d'extériorité vaudrait-il mieux parler de "neutralité"; mais ce mot lui-même renvoie trop aisément à un suspens de croyance, à un effacement ou à une mise entre parenthèses de toute position d'existence, alors qu'il s'agit de retrouver ce dehors où se répartissent, dans leur relative rareté, dans leur voisinage lacunaire, dans leur espace déployé, les événements énonciatifs» (pp. 160-161).

853Cfr. AS, pp. 48-49: «Le médecin a peu à peu cessé d'être lui-même le lieu d'enregistrement et d'interprétation de l'information, et parce qu'à côté de lui, en dehors de lui, se sont constitués des masses documentaires, des instruments de corrélation et des techniques d'analyse, qu'il a, certes, à utiliser, mais qui modifient, à l'égard du malade, sa position de sujet regardant»; p. 171: «la coupure qui nous sépare de ce que nous ne pouvons plus dire, et de ce qui tombe hors de notre pratique discursive; elle commence avec le dehors de notre propre langage; son lieu, c'est l'écart de nos propres pratiques discursives»; e il passo a p. 274, nella nota seguente.

854«Il faudrait que je suppose que dans mon discours il n'y va pas de ma survie? Et qu'en parlant je ne conjure pas ma mort, mais que je l'établis; ou plutôt que j'abolis toute intériorité en ce dehors qui est si indifférent à ma vie, et si *neutre,* qu'il ne fait point de différence entre ma vie et ma mort?» (p. 274).

répétition du différent. Le double n'est pas une émanation du je ou du moi, c'est une mise en immanence d'un non-moi. En d'autres termes, le double, c'est le pli du dehors. Qu'est-ce que le dehors? C'est la ligne océanique, je disais. Qu'est-ce que le dedans comme subjectivité? C'est la barque, l'embarcation. Quel rapport y a-t-il? La barque n'est que le pli. La barque n'est qu'un plissement de la mer. La barque n'est que le pli des flots. A l'intérieur de l'extérieur, disait *Histoire de la folie*... A l'intérieur de l'extérieur, c'est-à-dire l'intérieur est toujours intérieur de l'extérieur. Le dedans c'est toujours le dedans du dehors. Le dedans c'est le double. Alors, je termine ces... je... je vous dis bien: c'est tellement, c'est très très difficile, tout ça, mais pas au sens où... parce que, d'une certaine manière, ça fait appel à une compréhension non logique. La compréhension logique, si vous voulez, elle opère toujours dans les coordonnées qui, elles, ne sont pas de nature logique, sont d'une autre nature. Les concepts, ils viennent toujours d'ailleurs. Alors nous avons pu, pendant longtemps – et je voudrais juste montrer que c'était pas du tout contradictoire – pendant longtemps nous avons pu faire comme si c'était vrai, par exemple: le dépli, le pli étaient des choses différentes. Et, en effet, on l'a vu, mais c'était à quel niveau? Rappelez-vous, c'était au niveau des formes. C'était au niveau des formes. C'était au niveau des formes du savoir.

Maintenant, où nous sommes dans le domaine de l'informel, cette fameuse ligne du dehors, c'est fini, le pli et le dépli ne sont absolument plus deux choses différentes, au point que toute pensée est le mouvement par lequel le dépli se plie et se révèle, se manifeste dans le pli. D'où, déjà à la fin de *Les mots et les choses*, vous trouvez perpétuellement les mots "pli" et "dépli", qui ne jouent plus du tout comme des opposés[855]. Et, du coup, à ce niveau, je pourrais très bien dire: mais de toute manière et dans toutes les formations, à toutes les époques, penser a toujours signifié plier, simplement le pli passait à des endroits différents, s'articulait de manières différentes. Tantôt le dehors se pliait comme sur une ligne proprement infinie. C'était l'infini qui constituait le pli du dehors. La pensée se pliait d'après le pli de l'infini. Tantôt, au contraire, la pensée se constituait sur ou dans les replis de la finitude, le triple pli de la finitude, la vie, le travail, le langage qui constituaient les doubles, les trois doubles de l'homme. Si bien que, à ce niveau, je ne dirai plus, comme je disais avant: ou bien vous avez la pensée du XVIIème siècle qui procède en dépliant les choses et les mots, ou bien, au contraire, la pensée du XIXème qui plie sur la finitude. Je dirai: de toute manière, à ce niveau informel, il y a dans toutes les aventures du dehors, il y a la ligne du dehors qui se plie et, ce qui est plié, c'est précisément le dépli. En d'autres termes il n'y aura plus une opposition ni des plis, mais il y aura simplement des modes de plissement différents. Et des modes de plissement différents ce sera quoi? Ce sera des modes de subjectivation. La subjectivation n'est pas unique. Vous voyez que, là, si l'histoire reprend quelque chose, ce sera au niveau de: comment la ligne du dehors se plie-t-elle? Elle se plie pour constituer, encore une fois, si je résume le tout, la ligne du dehors se plie pour constituer un dedans plus profond que tout monde intérieur. En se pliant, elle constitue l'impensé dans la pensée. En se pliant, elle produit la subjectivité. Et elle produit la subjectivité comme un double, double du dehors, puisqu'elle est le pli du dehors[856]. Bien. Mais, le pli ne passe pas au même endroit de la ligne du dehors. Des modes de subjectivation, il n'y a aucune raison de penser que la subjectivation chez les grecs, c'est-à-dire le plissement de la ligne se fait de la même manière que chez les chrétiens, ou que en Orient, ou que, si il y en a en *[inaudible]*, des modes de subjectivation. Alors peut-être vous sentez que les modes de

855Cfr. MC, p. 395: «On voit que ce "retour" du langage n'a pas dans nôtre culture valeur d'interruption soudaine; ce n'est point la découverte irruptive d'une évidence enfouie depuis longtemps; ce n'est point la marque d'un repli de la pensée sur elle-même, dans le mouvement par lequel elle s'affranchit de tout contenu, ni d'un narcissisme de la littérature se libérant enfin de ce qu'elle aurait à dire, pour ne plus parler que du fait qu'elle est langage mis à nu. En fait, il s'agit là du dépli rigoureux de la culture occidentale selon la nécessité qu'elle s'est donnée à elle-même au début du XIXe siècle».

856Questa produzione di soggettività come *pli du dehors* traspare in filigrana nei primi passi della conferenza *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, pp. 1041-1042. Un esempio di processo di soggettivazione come *pli du dehors* sembra evidente in *L'écriture de soi*, DEII n. 329, pp. 1234-1249. E ancora, in *Foucault*, DEII n. 345, p. 1451.

subjectivation, c'est ça que Foucault découvre dans les deux derniers livres connus, dans *L'usage des plaisirs* et dans *Le souci de soi*.
Donc j'ai: le dehors, ce que j'aurais voulu maintenant expliquer, pour le moment, c'est l'enchaînement des trois notions... mais c'est une espèce d'enchaînement pour une fois lyrique, l'espèce d'enchaînement dit poétique des trois notions: le dehors, le pli, le double. Le dehors, le pli, le double. Alors, bon, essayons... essayons de le rendre non moins poétique, mais plus... euh... mais plus parlant, plus compréhensible, même si ça doit être du pur comique, hein. Va expliquer ça: le dehors... Et revenons, alors, puisque la question vient d'être posée, revenons au problème de l'énoncé chez Foucault. Ça pourrait rendre un peu concret tout cela. Je vais, là, je vais assez vite, mais d'après vos questions, je pourrai...
Nous prenons deux phrases, vous allez comprendre et... enfin, prenons deux phrases, une *phrase 1*, je recommence, le même exemple: "les bandes du vieux billard"; *phrase 2*: "les bandes du vieux pillard".
La phrase 1, je me la donne, mais je ne la retiens pas. Je l'appelle phrase du dehors, comme ça, celle dont je parle, je l'appelle "phrase du dehors". Qu'est-ce qui se passe de la première phrase à la seconde phrase? Les bandes du vieux billard, les bandes du vieux pillard. Ce que je peux mettre en évidence c'est l'existence d'un accroc. Qu'est-ce que j'appelle "accroc"? Ce que j'appelle accroc, c'est ce petit trou qui peut être rempli soit par B soit par P. Dans un cas ça donnera billard, dans l'autre cas ça donnera pillard. Je peux plier la phrase 1 sur la phrase 2. Si je plie la phrase 1 sur la phrase 2, il faudra que j'invente une histoire qui, à partir de la phrase 2 me redonnera la phrase 1. Vous voyez: un billard a des bandes, hein. Un pillard, dans un tout autre sens, a des bandes. Donc je plie la phrase 1 sur la phrase 2 de telle manière que la phrase 2 doit me redonner la phrase 1. Bien.
Troisième remarque et dernière remarque, parce que... je peux compléter, je peux compléter le procédé qui est encore rudimentaire. Vous voyez, je dis, premier stade du procédé: je plie la phrase 1 sur la phrase 2 à la faveur de l'accroc. Puis je raffine le procédé, c'est-à-dire que, pour chaque terme, je vais..., chacun des deux termes de l'énoncé je vais le prolonger dans des termes qui, indépendamment de tout accroc, sont susceptibles d'avoir deux sens. Par exemple: "queue". Queue renvoie en effet à billard, au sens de queue de billard. Queue renvoie à pillard si le pillard, à l'occasion d'un de ses pillages, s'est emparé d'une robe à traîne. Vous voyez que ça devient bizarre. C'est la vie. Le pillard s'est emparé d'une robe à traîne et a mis la robe à traîne, robe à traîne qui forme une longue queue. Bon. Bande aussi était un mot de ce type. Les bandes du billard et puis les bandes, au sens de troupes, du pillard. Et je peux aussi associer d'autres mots comme pour queue. Et même, parfois, en me... en me dissociant, en m'éloignant des deux énoncés, palmier. Palmier. Le palmier peut être un arbre qui pousse dans l'île du vieux pillard, mais le palmier peut être aussi un gâteau que je mange tout en jouant au billard. Je peux aller à l'infini. Ça c'est quoi? Ça c'est l'émission des doubles. Et mon procédé – que je schématise extrêmement – mon procédé passe par: pliure d'un énoncé sur l'autre à la faveur d'un accroc; deuxièmement: émission et prolifération des doubles. Ceux qui savent n'ont pas de peine à reconnaître le procédé, le procédé célèbre du poète Raymond Roussel. Pliure et émanation de doubles.
Or que Foucault ait écrit un livre sur Raymond Roussel, sur la technique propre utilisée par Raymond Roussel, je vous ai déjà dit, je vous le rappelle, nous avons un document, c'est pour ça que mon commentaire ne l'a pas repris, je vous laisse le soin de le découvrir, mon commentaire a dégagé des caractères assez différents de ceux dont euh... que... ceux sous lesquels Roussel présente sa méthode. Le procédé, ce que Roussel appelle "son procédé", vous le trouverez dans le livre de Raymond Roussel, Comment j'ai écrit certains de mes livres, et, là-dessus, vous pourrez lire du Roussel, c'est très beau. Et je vous avais parlé, mais là il faut absolument le reprendre, je vous avais parlé d'un texte de Roussel intitulé *Chiquenaude*. L'histoire des bandes du vieux billard ou pillard, c'est dans un livre de Roussel intitulé *Impressions d'Afrique*, euh... Dans *Chiquenaude*, nous nous trouvons devant deux euh... deux énoncés, deux énoncés très différents en apparence, hein, euh... où est-ce que c'est, je sais plus... «Les vers...» – ouais... je me souviens plus très bien, vous verrez

vous-mêmes ou bien... «les vers de la doublure dans la pièce Forban talon rouge»[857]. Supposez une pièce qui s'appelle Forban talon rouge, c'est-à-dire le forban au talon rouge. «Les vers de la doublure dans la pièce Forban talon rouge», c'est quoi? En gros, c'est la pièce Forban talon rouge n'est déjà pas jouée pour la première fois qu'elle est déjà répétée. Non seulement elle est répétée, mais il y a une doublure: l'acteur principal est malade et *[inaudible]* une doublure qui tient sa place. Dans cette hypothèse je dirais: les vers prononcé par la doublure, les vers de la doublure – puisque c'est une pièce en vers – les vers de la doublure dans la pièce Forban talon rouge. C'est la proposition, c'est l'énoncé 1.

Enoncé 2: «Les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge»[858]. Vous me direz que c'est bête tout ça, mais... il s'agit de savoir si on parle autrement, peut-être qu'on parle toujours comme ça. Euh. Bon. Les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge, c'est que le personnage de la pièce qui avait un pantalon rouge a été euh... a été pris à parti par une fée. Et ce pantalon rouge le protégeait contre tous les coups. Contre tous les coups d'épée. Mais la fée maligne qui veut détruire cette invulnérabilité a habilement cousu une pièce dans le pantalon rouge, pièce fragile et qui, elle, ne garantit aucune invulnérabilité, pourquoi? Parce qu'elle est rongée par les vers. Vous voyez. Là c'est très typique, je plie la première phrase: "Les vers de la doublure dans la pièce Forban talon rouge", sur la seconde: "Les pièces de la doublure...". La doublure cette fois-ci ne désigne plus l'acteur qui remplace l'acteur principal, elle désigne la pièce de tissu par laquelle on corrige l'accroc. "Pièce de la doublure..." euh, non: "les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge". A condition que la phrase 2 me redonne sous forme de double et de doublure, me redonne la phrase 1. Ce qui fait dire à Foucault, dans un très beau commentaire de Roussel, c'est... euh... où est-ce que c'est ce très beau commentaire? Voilà comment il résume Chiquenaude, j'ai donné, moi, un résumé si confus qu'il vous ait paru, je l'ai donné très clair pour que... j'ai éliminé toutes sortes de données.
Voilà comment Foucault résume page 37 de son *Raymond Roussel*: «Ce soir-là, on donne une pièce de boulevard; mais ce n'est déjà plus la première (reproduction d'une reproduction). Le spectateur qui va la raconter a composé un poème qu'un des personnages doit à plusieurs reprises réciter sur la scène. Mais l'acteur célèbre qui tenait le rôle est tombé malade: une doublure le remplace. La pièce commence donc par les "vers de la doublure dans la pièce Forban talon rouge". Ce Méphisto deux fois imité entre en scène et récite le poème en question: fière balade où il se vante d'être protégé de tous les coups par un vêtement écarlate et merveilleux qu'aucune épée au monde ne peut entamer. Epris d'une belle, il se substitue un soir – nouvelle doublure – à son amant, voleur de grand chemin et bretteur incorrigible. La fée protectrice du bandit (son double malin) surprend le jeu du diable dans le reflet d'un miroir magique (qui démasque le double en le répétant);» – c'est tout un système de dédoublement à chaque instant: «elle s'empare du vêtement enchanté», et elle «y coud en doublure une pièce de même couleur, mais rongée par les mites (une doublure avec accroc). Quand le bandit revenu provoque le diable en duel (confrontation avec son double joué par une doublure) n'a pas de mal à traverser de sa rapière l'étoffe autrefois invulnérable, mais dédoublée maintenant et séparée de son pouvoir par la doublure – plus exactement par "les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge"»[859].
Je replie 1 sur 2. *[inaudible]* ... doubles par lesquels je rejoins 1. Bon, vous avez tout ce moment: la phrase du dehors, le pli de la phrase du dehors, l'essaimage. Bien.

Je veux dire et je voudrais, là, renforcer, toujours, mon hypothèse: les rapports de Foucault avec Heidegger sont très complexes. Mais, encore une fois, pourquoi est-ce qu'il attache tellement d'importance à Roussel? A Raymond Roussel? C'est qu'il y trouve quelque chose comme sa propre

857È la frase d'apertura di *Chiquenaude* di Raymond Roussel.
858La frase finale di *Chiquenaude*.
859RR, pp. 37-38.

voie à lui, Foucault. Il y trouve sa manière de réinterpréter Heidegger à travers l'auteur le plus inattendu. C'est très curieux. C'est une démarche, en effet, où... elle me fait penser à quelque chose. Si vous voulez... parce que, là, j'ai l'impression, j'ai le sentiment que je peux mieux comprendre Foucault. Moi, il m'est arrivé une aventure presque semblable. il m'est arrivé une aventure, c'est que, quand j'ai lu Heidegger, la première fois où j'ai lu Heidegger, je me suis dit quelque chose, je me suis dit... J'ai l'impression d'avoir une révélation parce que je me suis dit : mais, c'est très curieux, ça me fait penser..., ça me fait penser à quelque chose.

Et en cherchant bien, ben oui, évidemment, mais mot à mot, ça me fait penser à Alfred Jarry. C'est Ubu, quoi, c'est Ubu! Et je disais ça avec une admiration et un respect infinis puisque Jarry m'apparaît un très grand auteur. Et quand je voulais dire "c'est vrai à la lettre", je veux dire quelque chose de très précis, à savoir que Jarry a écrit un livre – je voudrais que vous le lisiez, parce qu'on reviendra là-dessus, c'est pour ça que je le dis dès maintenant, je voudrais que certains d'entre vous le lisent ou le relisent, c'est *Les geste et opinions du Docteur Faustroll*[860], où Jarry présente une discipline bizarre qu'il appelle la pataphysique. Et ce mot a fait fortune et la pataphysique de Jarry est passée dans... dans ces, ces, ces choses dont on sait pas très bien que faire... Est-ce que c'est une plaisanterie euh...? Est-ce que c'est un texte génial? Est-ce que c'est tout à la fois? Est-ce que c'est... Bon. Qu'est-ce que c'est que ce... euh... pareil texte? Chez Heidegger on est sûr que c'est du sérieux. Euh... chez Jarry, il y a toujours doute[861]. Je dirais la même chose pour Roussel, hein, il y a toujours doute, ce procédé, les vers de la doublure... bon, alors, est-ce qu'il faut rigoler? Faut pas rigoler? Faut...? Qu'est-ce qu'il faut faire? On sait pas, on est gêné. Et Ubu, Ubu roi, faut rire? Faut pas rire? Faut...? C'est bien, c'est... il n'y a pas de raison que la philosophie ne fasse pas des effets semblables. Il faut rire? On ne sait pas. Et alors, la pataphysique, moi, ça m'intéressais rudement parce que je me disais: c'est une discipline admirable, la pataphysique. Comment Jarry la définit-il? Il consacre un chapitre du *Docteur Faustroll* à la définition de la pataphysique et l'on y voit une chose admirable. Vous verrez vous-mêmes. Je cite à peu près par cœur, plus tard on reprendra le texte mot à mot. Il s'agit dans la pataphysique de constituer une discipline qui consiste à remonter au-delà de la métaphysique. La pataphysique est étymologiquement, nous dit Jarry... C'est très intéressant parce qu'il a raison: étymologiquement, elle est au-delà de la métaphysique, elle est à la métaphysique ce que la métaphysique est à la physique[862]. Bien.
La remontée au-delà de la métaphysique était comme la... est comme... Comment dirai-je? La leçon, la première leçon que l'on prend en lisant Heidegger. Alors ça paraît étonnant parce que... Et la dérivation pataphysique est d'un grec excellent, le docteur Faustroll ne se trompe pas. La pataphysique est bien cette remontée au-delà de la métaphysique. Vous me direz: ça suffit pas, mais Faustroll demande: comment se fait cette remontée? Et la réponse de Faustroll est très rigoureuse: elle se fait par un dévoilement de l'être du phénomène. Qu'est-ce que l'être du phénomène? Eh ben voilà, c'est quand vous voyez une montre pas ronde. Généralement vous voyez une montre pas ronde parce que vous la voyez de face. Mais c'est l'art de l'exception, c'est la montre vue, peut-être, sous des angles insolites, mais qu'est-ce que c'est qu'un angle insolite?
La révélation de l'être du phénomène, en tout cas, est à la base de la pataphysique. Bon. Je me dis: le dépassement de la métaphysique chez Heidegger est très précisément fondé sur, explicitement, le dévoilement de l'être du phénomène. Est-ce qu'on peut pousser, là, un parallèle encore plus loin? On verra parce que je voudrais reprendre ce texte. Là je dis juste: ça me plaît bien que Foucault, lui, ait fait une espèce de rencontre... Il avait lu, évidemment, Heidegger, et il se dit: d'une certaine

860 Alfred Jarry, *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien: roman néo-scientifique*, Fasquelle, Paris 1911.
861 Si ricorderà che Deleuze è autore di uno studio patafisico: *Un precurseur méconnu de Heidegger: Alfred Jarry*, in *Critique et clinique*, cit., pp. 115-125, nel quale si afferma che «on peut considérer l'oeuvre de Heidegger comme un dévelopement de la pataphysique [...] et de son premier disciple, Alfred Jarry» (p. 115).
862 Alfred Jarry, *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*, II, 8, p. 21: «La pataphysique, dont l'étymologie doit s'écrire *epi (meta ta physika)* [...] est la science de ce qui se surajoute à la métaphysique, soit en elle-même soit hors d'elle-même, s'etendant aussi loin au-delà de celle-ci que celle-ci au-delà de la physique».

manière, c'est Roussel qui va me servir. Pourquoi? Pourquoi il éprouve ce besoin de faire un détour par Roussel – c'est compliqué – pour peut-être mieux distinguer sa propre pensée de celle de Heidegger?
Moi je dis: ben, euh... si j'avais un détour à faire, je le ferais par Jarry, bon, c'est pas la même chose, mais, enfin, ça se ressemble comme démarche, hein. C'est par Jarry que... euh... que je ferais une espèce de... S'il s'agissait de prendre Heidegger de revers. Mais faut-il le prendre de revers? Après tout pourquoi? Pourquoi avoir une pareille intention? Mais, enfin, c'est pour dire: je constate le fait brut que toute cette histoire de double, de doublure chez Foucault est inspirée de Roussel pas du tout littérairement parce que je suis persuadé que Foucault, pour son compte, vivait énormément le problème du double, le problème des doubles. Mais ce qui m'intéresse, c'est que, précisément, il prenne la voie par Roussel, pourquoi? Parce qu'elle va lui permettre sûrement d'infléchir les thèmes heideggériens dans un sens original. C'est en passant par Roussel qu'il va pouvoir infléchir les thèmes de Heidegger dans un sens qui lui est propre à lui. C'est exactement ça l'hypothèse que je fais sur l'importance de ce livre, *Raymond Roussel*. Et alors j'en reviens à ceci, en effet, comme dernière confirmation. Dans tous les exemples que j'ai donnés jusqu'à maintenant, c'était : un énoncé en reproduit un autre, un énoncé se plie sur un autre et l'autre énoncé est comme le double du premier.

Vous voyez, je retrouvais mes thèmes du dehors, du pli et du double. Mais est-ce que c'est toujours comme ça? Je saute à *L'archéologie du savoir* et c'est des pages qu'on a vues, donc je peux aller assez vite. Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault nous dit exactement: il arrive très souvent qu'un énoncé en répète un autre. Et c'est évident que, là, il y a un clin d'œil et qu'il nous renvoie, sans le dire, à Raymond Roussel. Il est très fréquent qu'un énoncé en répète un autre et il pose la question: mais qu'est-ce qui se passe quand un énoncé n'en répète pas un autre? Qu'est-ce qui se passe? Eh ben quand il n'en répète pas un autre, il répète autre chose. Il répète autre chose qu'un énoncé. Mais pourquoi le mot répétition? Vous vous rappelez ce qu'on avait vu, un énoncé suppose une émission de singularités. Je reviens pas là-dessus parce que c'est des acquis du premier et du second semestres. Un énoncé suppose des émissions de singularités. Par exemple, mettons, pour en rester à des choses très simples, des phonèmes – un phonème étant assimilable à une singularité. L'énoncé ne se confond pas avec la simple émission de singularités. L'énoncé est comme analogue à une courbe, au tracé d'une courbe qui passe au voisinage des singularités. Et, en effet, un énoncé ne se confond pas avec les phonèmes qu'il actualise. Donc, lui-même, il se confond avec la courbe qui passe au voisinage. Je dirais donc qu'un énoncé répète autre chose. Qu'est-ce que c'est cet "autre chose"? Foucault nous dit: «autre chose», page 117, autre chose «qui peut lui être étrangement semblable, et quasi-identique»[863].
Semblable et quasi-identique, pourquoi? Vous vous rappelez, en effet, que les singularités qui s'actualisent dans l'énoncé s'actualisent progressivement dans l'énoncé au point que, à la lettre, l'opération d'intégration, la façon dont l'énoncé intègre ces singularités est, à la lettre, une opération insensible. Quand l'énoncé ne reproduit pas, ne répète pas un autre énoncé, il répète quand même. Qu'est-ce qu'il répète? Il répète autre chose, il répète les singularités qu'il actualise. Il répète les singularités qu'il intègre. Ce qui est premier c'est l'autre chose, on retrouve toujours le même thème: l'autre ou le dehors. Le pli de l'autre et du... ou du dehors est le produit, d'après le pli d'un double. L'énoncé, c'est le double des singularités dont il établit la courbe.
Si bien que tout ce qu'on a vu, là, aux premier et second semestres, sur ce rapport complexe par exemple entre les lettres sur le clavier de la machine et l'énoncé qui consiste à dire «azert est la suite des lettres, A, Z, E, R, T est la suite des lettres sur les machines françaises», tout ce rapport permettrait de reprendre le dehors, le plis du dehors et la production de doubles. Sous cette forme,

863«Une série de signes deviendra énoncé à condition qu'elle ait à "autre chose" (qui peut lui être étrangement semblable, et quasi identique comme dans l'exemple choisi) un rapport spécifique qui la concerne elle-même, – et non point sa cause, non point ses éléments».

là, où je recommence mon point de départ, ça va être à vous de dire si ça... si tout ça vous dit quelque chose, heureusement on touche au but, c'est-à-dire maintenant ça va devenir plus simple, plus clair... À la fois: le dehors – première proposition – je retiens plus que le dehors. Deuxième proposition: se plie. Troisième proposition: en se pliant, produit le double.
Alors qu'est-ce que ça veut dire? Voilà ma question. Vous vous rappelez, on découvrait la ligne du dehors, on découvrait la ligne du dehors; je reviens alors à mon point de départ, sur le troisième axe de Foucault, on découvrait la ligne du dehors, et l'on disait: oui, elle est au-delà des formes d'extériorité, c'est-à-dire du savoir et même au-delà des rapports de forces, c'est-à-dire du pouvoir. Et, on buttait sur la question: qu'est-ce qui nous dit que ce n'est pas simplement la mort, le vide et l'irrespirable, le *on* meurt de Blanchot? Comment et à quelles condition la ligne du dehors pourrait devenir une ligne de vie qui ne tombe pas dans le vide, qui ne tombe pas dans l'irrespirable, qui ne tombe pas dans la mort? C'est exactement ça, c'était ça le problème du troisième axe. Comment la ligne du dehors peut-elle... ouais... ne pas être livrée à la mort? Comment, au-delà du pouvoir et du savoir, y aurait-il autre chose que la mort?
Et l'on a vu comment Foucault reconnaissait cette espèce d'impasse de sa pensée après *La volonté de savoir*. Maintenant on a un début de réponse, une hypothèse. S'il arrive à la ligne du dehors de se plier – et là vous sentez que, grâce à Roussel, peut-être, Foucault peut se servir d'une notion heideggérienne, celle du pli, mais dans un tout autre contexte et de tout autre manière – s'il arrive à la ligne du dehors de se plier, alors peut-être va-t-elle former une subjectivité, peut-être va-t-il se faire une subjectivation capable d'échapper à la mort – pour longtemps, par pour longtemps, ça c'est autre chose – et par rapport à laquelle la ligne du dehors sera une ligne de vie. Il suffit que la ligne du dehors se plie. Mais qu'est-ce que ça veut dire et pourquoi et comment est-ce qu'elle se plierait? Alors on l'a vu, mais on l'a vu dans des exercices comiques et linguistiques, les exercices comiques linguistiques de Raymond Roussel, par exemple; il nous faut quelque chose de plus. Et, encore une fois, c'est ça que je voulais dire, c'est à ça que je reviens, c'est parce que, à ce niveau, le problème est le plus brûlant pour Foucault que Foucault éprouve le besoin, à la lettre, de le refroidir. C'est parce que c'est un problème de vie et de mort: ou bien je resterai éternellement du côté du pouvoir, ou bien je franchirai la ligne – vous vous rappelez, c'était ce grand texte tiré de l'article *La vie des hommes infâmes* – ou bien je resterai du côté du pouvoir, ou bien je trouverai le moyen de franchir la ligne.

Oui, mais qu'est-ce que c'est que cette ligne sinon la ligne de mort? Qu'est-ce qu'il y a d'autre que le vide de l'autre côté de la ligne qu'est-ce qu'il y a d'autre que le vide et l'irrespirable? Bien. Réponse de Foucault sur un mode, alors, indéterminé, est-ce que Foucault plaisante? Est-ce que Foucault fait de la philosophie ou bien est-ce qu'il lance une plaisanterie? Il suffit de plier la ligne du dehors comme Raymond Roussel l'a fait. Et vous vous rappelez que nous sommes à un niveau où le pli et le dépli ne s'opposent plus. De toute manière le dedans c'est toujours le dedans du dehors. Mais ça empêche pas que, lorsque la ligne du dehors se plie, je peux avoir deux attitudes, l'intérieur c'est toujours l'intérieur de l'extérieur, mais je peux avoir deux attitudes dans le pli, la vie dans les plis, encore une fois titre d'un recueil de poèmes merveilleux de Michaux, *La vie dans les plis*. Vivre c'est vivre dans les plis. Là aussi on verra ce que ça veut dire, on sait pas encore ce que ça veut dire, mais il y a deux manières: je vis dans les plis en les écartant, ou bien je vis dans les plis en m'organisant en eux, en me couvrant d'eux. Si je les écarte je défais le pli de la ligne. Au contraire, si je m'entoure d'eux, sans doute, je ne cesse de faire et refaire des plis. Et voilà que Foucault nous dit, dans une page très curieuse de *Raymond Roussel*, je la lis, parce que je crois qu'il y a rien d'autre à...pour que vous sentiez à quel point le problème est très significatif chez... Foucault rappelle qu'un des auteurs contemporains qui euh... a été le plus frappé par Raymond Roussel et dont l'œuvre, en grande partie, dérive de Roussel, bien qu'elle ait toute son originalité, c'est Michel Leiris[864]. Michel

864Cfr. RR, pp. 28, 29 («Leiris épreouve, dans la plénitude mobile d'une vérité que rien n'épuise et où il peut nager sans repos, les étendues que les récits de Roussel parcourrent au-dessus du vide, comme sur une corde raide»), 98, 103,

Leiris qui a aussi une œuvre de... d'ethnologue, de poète, de philosophe enfin qui fait partie des, des auteurs étranges de... de cette génération. Et Leiris, en effet, s'est lancé dans ce qui en apparence est le même type de jeu de mots que ceux de Roussel. Deux sont particulièrement célèbres puisqu'ils apparaissent dans des titres de Leiris, c'est *Glossaire j'y serre mes gloses*[865].
[coupure] ... Les plis de cette ligne et il y cherche la vie comme absolue mémoire. Ça, on retient, absolue mémoire, parce que j'en aurai besoin – page[s] 28[-29]: «Ces mêmes plis, Roussel les écarte d'un geste concerté, pour y trouver un vide irrespirable, une rigoureuse absence d'être dont il pourra disposer en toute souveraineté [...]. Leiris éprouve, dans la plénitude mobile d'une vérité que rien n'épuise [...] les étendues» – les mêmes étendues, «les étendues que les récits de Roussel parcourent au-dessus du vide comme, sur une corde raide».
Là on retrouve absolument le problème que je me permets d'appeler problème passionné. Le problème passionné, c'est toujours ceci: d'accord, mettons que notre seule chance ce soit plier la ligne du dehors, pour trouver quoi? Pour trouver un instant de repos, pour l'arracher à la mort. Le seul moyen d'arracher la ligne du dehors à la mort où elle nous entraîne, c'est la plier et vivre dans les plis.
Mais voilà qu'il y a toujours la tentation: écarter les plis. Écarter les plis pour retrouver l'irrespirable et c'est Roussel et l'étrange mort de Roussel. Ou bien, non pas moins audacieux, mais plus prudent, comme Leiris, s'entourer des plis. S'entourer des plis pour continuer à vivre et respirer. C'est vraiment... Mais qu'est-ce qu'a fait, là je peux le dire très très... avec beaucoup de respect quant à Foucault, qu'est-ce qui s'est passé pour lui? Est-ce qu'il y a eu un moment... s'il s'agit pas seulement de métaphore, et j'essaierai de montrer qu'il s'agit pas exactement de métaphore... euh, qu'est-ce qui s'est passé pour lui? Est-ce que, à un moment, il a vraiment écarté les plis à la manière de Roussel? Alors que, pendant longtemps, il avait su vivre, d'une certaine manière, à la Leiris.

Qu'est-ce qui se passe? Bon. Je dis: le problème, là, il est tellement "la vie/la mort" que, pour moi, les derniers livres de Foucault font pas tellement problème. Il était urgent de trouver, au prix même d'un recul apparent, Il était urgent de trouver les conditions sous lesquelles on pourrait poser le problème froidement, de manière froide, intelligible, je dirais presque conceptuelle car, dans tout ce qu'on a fait aujourd'hui, il n'y aurait pas de *[inaudible]*, à quelque prix que ce soit. Et, le prix, il était presque indiqué par Heidegger. Eh ben commençons, commençons par nous confronter aux grecs. Si c'est eux qui ont inventé le pli, comme le pense Heidegger, si les grecs se définissent par ceci: c'est eux qui ont inventé le pli de l'être, si ce sont les grecs qui ont plié l'être, mais qu'est-ce que ça veut dire? Qu'est-ce que ça veut dire chez Heidegger? Supposons! On continue dans le noir, dans...
Si les grecs ont vraiment fait ça, cette chose prodigieuse, si ça part d'eux, allons voir chez les grecs. Et Foucault est prêt à s'embarquer alors dans une aventure qu'il n'a jamais *[inaudible]*: à savoir, étudier une longue période, étudier une longue durée, lui qui n'a étudié que des durées courtes et volontairement courtes, il est prêt à s'installer sur une longue période qui répond aux conditions de nécessité pour que le problème soit froid.
A savoir: des grecs à nos jours, qu'est-ce qui s'est passé, dans les manières de plier, c'est-à-dire de constituer une subjectivité? Plier c'est constituer la subjectivité. Il y a mille manières de la constituer, sûrement les grecs ne l'ont pas constituée de la même manière que nous, mais s'il est vrai que les grecs ont été les premier à en constituer une, c'est-à-dire à plier de l'être, comment ça s'est fait? Il faut, d'accord, il faut accepter de commencer, de recommencer avec les grecs, de voir ce qui s'est passé là-bas, à tel moment, et donc il faut accepter une nouvelle confrontation avec Heidegger, puisque Heidegger faisait crédit aux grecs d'avoir été les premiers et les seuls, finalement, à plier l'être. Alors plier l'être, plier l'être... bon, il est temps que ça cesse d'être une... Il faut repartir à zéro.

210.

865 Michel Leiris, *Glossaire j'y serre mes gloses*. Si tratta di una serie di 835 glosse sparse inventate da Leiris e pubblicate in diversi luoghi, a partire dalla rivista "La Révolution Surréaliste" (1925-1926); la loro raccolta apocrifa (Gallimard, Paris 2014) è stata pubblicata postuma senza il consenso dell'esecutore testamentario.

Repartir à zéro, en apparence, à savoir: en quoi la philosophie – ce qui était la question lancée par Heidegger, mais peut-être pas par lui seulement – en quoi la philosophie est-elle une chose grecque?[866] Pourquoi la philosophie est-elle dite une chose grecque? Est-ce que ça veut dire que plier l'être et être philosophe c'est la même chose? Est-ce que ça veut dire que le philosophe, c'est celui qui plie l'être? Ce serait curieux, ça. C'est une drôle d'occupation plier l'être. Qu'est-ce que ça veut dire, ça? Pourquoi la philosophie est-elle une chose grecque et est-ce vrai que c'est une chose grecque? Vous vous reposez un petit peu...
Vous voyez sûrement où on en est. Peut-être vous voyez où on en est. Euh... Je dis juste, là, pour conclure cette partie, eh ben supposez que plier la ligne du dehors ait un sens, ce sens sera celui-ci: d'une part ou à la fois, faire qu'elle se détourne de la mort et qu'elle produise une subjectivité. S'entourer de plis.
Bon et on en est là, bon, ben ce problème, en effet, qui d'une certaine manière est très intense avant même qu'on ait compris... Il faut précisément les conditions un peu de distance qui nous permettent de comprendre de quoi il s'agit. D'où cette espèce de redépart à zéro avec les grecs puisque ce sera pour Foucault le lieu de confrontation par excellence, lieu de confrontation avec Heidegger. Alors, aujourd'hui, mais je... c'était presque... quand je dis "volontaire", je me donne trop, mais, moi ça m'ennuie pas, il faut que, vous, ça vous ennuie pas non plus... Tout ce qu'on a fait était vraiment d'une très très grande obscurité, puisque je ne cherchais qu'une chose, c'était vous donner conscience d'un mouvement, mouvement qui me paraît commun à Heidegger, à Blanchot et à Foucault, mais dont vous sentiez qu'il s'orientait d'une certaine manière.

Et, comme quelqu'un, tout à l'heure, me le faisait remarquer très justement, comprenez que, là aussi, je pense pas du tout diminuer Heidegger, mais que les exercices, les exercices étymologiques de Heidegger, qui font partie des grandes pages de Heidegger et l'impossibilité de penser cette philosophie, la philosophie heideggérienne, indépendamment de ces exercices de haute-voltige étymologique, chacun de ceux qui ont ouvert un livre de Heidegger ont assisté à ces merveilleuses étymologies qui font bondir les hellénistes, mais pourquoi? Les hellénistes ne s'y reconnaissent pas, mais ces premiers jeux – exercices de Heidegger, est-ce que c'est pas comme l'équivalent de ce qu'a pu être l'exercice linguistique de Roussel? C'est-à-dire des exercices où un énoncé se plie sur un autre énoncé de telle manière que l'autre énoncé lâche des doubles, si bien que, à cet égard, je pourrais dire... euh... une espèce d'équation pour mieux vous faire comprendre: Foucault/Roussel = Heidegger/les exercices étymologiques de... de Heidegger. Les exercices étymologiques de Heidegger, c'est quelque chose de l'ordre des *Impressions d'Afrique* de Roussel. Et c'est inséparable de son langage philosophique. Tout ce que j'essaie de dire sur tous les tons, c'est que le Raymond Roussel fait vraiment partie intégrante de l'œuvre philosophique de Foucault. Et tout comme il y a un aspect – je dis pas que ce soit le dernier mot de Roussel – tout comme il y a un aspect "vaste plaisanterie" chez Roussel, plaisanterie verbale, plaisanterie... la linguistique élevée à la hauteur

866Il senso del *repartir à zéro* di Foucault era in realtà già esplicitato nel suo primo corso, le *Leçons sur la volonté de savoir* del 1970-1971, come *déplacement du thème du savoir vers celui de la vérité* (LVP, p. 3) che metteva in questione il modo in cui, a partire da Aristotele, *volonté de vérité* significa «le vrai contre le faux», o «une volonté plus radicale qui pose et impose le système vérité/erreur» (p. 4). Il modello aristotelico «implique que la Volonté de savoir ne soit rien d'autre que la curiosité, que la connaissance soit toujours déjà marquée sous la forme de la sensation et, enfin, qu'il ait un rapport originaire entre la connaissance et la vie. Le modèle nietzschéen veut, au contraire, que la Volonté de savoir renvoie à tout autre chose qu'à la connaissance, que derrière la Volonté de savoir il y ait non pas une sorte de connaissance préalable qui serait comme la sensation, mais l'instinct, la lutte, la Volonté de puissance. [...] Il veut, de plus, que la Volonté de savoir ne soit pas donné sous la forme de la subjectivité et que le sujet ne soit qu'une espèce de produit de la Volonté de savoir [...]. Enfin pour Nietzsche, la Volonté de savoir ne suppose pas le préalable d'une connaissance déjà-là; la vérité n'est pas donnée d'avance; elle est produite comme un événement» (p. 190). In un certo senso, tutto il lavoro foucaultiano a partire dai corsi sulle Istituzioni penali (1971-1972) e la Società Punitiva (1972-1973), fino alla Nascita della Biopolitica (1978-1979) è stato necessario e preliminare per la esplicita ripresa del programma nietzscheano a partire dal corso del 1979-1980, e soprattutto da quello sull'Ermeneutica del Soggetto (1981-1982).

d'une plaisanterie, il y a chez Heidegger une espèce d'humour allemand qui n'a donc pas les même signes que l'humour peut-être trop français de Roussel, il y a une espèce d'humour allemand, euh... qui inscrit, là, cette espèce de nécessité de plier, de faire le pli des mots sur les mots de telle manière qu'on force un mot à lâcher des doubles. Et, plus tard, je dis: on sera amené à voir... mais je le dis maintenant...comme on sera amené à étudier certains exercices étymologiques de Heidegger, peut-être est-ce que vous vous rappellerez à ce moment-là que, l'équivalent, Foucault le cherche dans son rapport avec Roussel. Alors, sur tout ceci, encore une fois, qui est d'une confusion totale, mais c'est bien pour moi, c'est bien que ce soit tellement confus, puisque je ne prétendrais pas faire un cours sur Heidegger, mon intention est tout à fait autre.
Mon intention, encore une fois, c'était vous donner un sentiment et pas une analyse, un sentiment de ce que veut dire "pli de l'être", voilà. Si je vous l'ai donné, on n'a pas fini, alors j'essaierai de parler plus avec des concepts, mais euh, c'est ça que je cherche. Bon, sur toute cette partie de notre séance aujourd'hui, est-ce qu'il y a des remarques à faire, des choses sur lesquelles il faudra revenir dans l'avenir ou bien certains d'entre vous qui trouveraient ça radicalement insuffisant Ou même radicalement incompréhensible...
Question: *[inaudible]* Si j'ai compris quelque chose.
Deleuze: Mais oui, mais oui.
Interlocuteur: *[inaudible] S*i j'ai compris quelque chose... tu disais que le dehors est le plus lointain ce dehors a un dedans...
Deleuze: Parfait. Parfait parce que ça anticipe..., en effet, tout ça, ça s'oppose parfaitement, mais presque ça avait un lien puisque, ça entame déjà, ça entame... qu'est-ce que ça veut dire cette réponse? Les grecs, les grecs... Les grecs furent les premiers et les premiers à quoi? Alors c'est là, presque..., je crois que tout ce que j'ai à faire maintenant c'est répondre à... aux questions que tu viens de poser, donc ce sera à toi, après toute cette nouvelle partie, à dire s'il y a une réponse ou s'il n'y a pas de réponse. Je crois et je pose aussi la question parce que ça me paraît pas évident... D'où vient la question d'un rapport privilégié – disons "privilégié" pour le moment – d'un rapport privilégié des grecs avec la philosophie? D'où vient cette question? Il me semble, c'est pas mal dire pour la situer, mais dans le sens que tu viens de dire, que c'est une question allemande. Et que c'est une question très situable qui est née avec le romantisme allemand. Elle est née dans des conditions très spéciales qui affectent, en effet, le romantisme.
Et c'est pour ça que, à mon avis, le premier chez qui on la découvre, fondamentalement, c'est Hegel. C'est Hegel. Et si Heidegger lui a donné aujourd'hui une telle forme qu'elle est pour nous liée à Heidegger, non, le premier moment de cette question surgirait avec Hegel, du moins la grande forme de cette question. Il y a eu des prédécesseurs. Mais, si, ensuite, des auteurs aussi différents que Nietzsche, Heidegger, reprennent la question "pourquoi les grecs et la philosophie? Pourquoi la philosophie est-elle une chose grecque?", c'est euh... c'est Hegel qui, sans doute, a posé, a donné à la question la première forme, la première forme catégorique et la première réponse catégorique: il n'y a pas de philosophie hors des grecs. C'est eux qui inventent la philosophie.
Alors la question-pourquoi, là... Pourquoi, d'abord, ça vient du romantisme allemand? Je voudrais faire une hypothèse. Je dirais que le romantisme est profondément lié à la notion de territoire et de perte du territoire. Le romantisme, là, s'installe vraiment sur..., il me semble, de nouvelles bases qui sont le territoire et la perte du territoire. Est-ce que c'est lié à tous les grands mouvements nationalitaires, à l'après révolution de '89? Tout ça, sûrement, ça a des raisons historiques. Et ça veut dire quoi? Le territoire et la perte du territoire. Il y a une année où on s'occupait de musique, je m'étais beaucoup intéressé au Lied et le contenu le plus profond du Lied c'est, il me semblait, *Adieu je pars! Adieu je pars!*[867] Ou bien, ce qui revient au même: *Je reviens!* Quitter le territoire, revenir dans le territoire, voilà une affaire romantique par excellence. Et pourquoi? Parce que, en même

867Deleuze potrebbe riferirsi a *Adieu je pars*, un'aria del secondo tempo dell'operetta *Veronique* di André Messager (libretto di Georges Duval e Albert Vanloo), rappresentata per la prima volta il 10 dicembre 1898; oppure a *Leb wohl! Ich scheide* di Hoffmann von Fallersleben, che fu musicata per voce e piano da Franz List nel 1860.

temps qu'il découvre le territoire, le romantisme est l'avancée la plus profonde qui découvre le rapport et l'inadéquation du territoire et de la terre. Quitter le territoire, pourquoi? Pour affronter les puissances de la terre. Ça c'est une question très très datée, très... C'est le romantisme allemand.
Pour mon compte, je dirais: les classiques peuvent pas connaître cette question. Les classiques connaissent les milieux, ils s'intéressent aux milieux, ils ne s'intéressent pas aux territoires. C'est pas un problème de territoire, les classiques, ils s'intéressent au milieu et, dès lors, à la création. Le grand problème du romantisme c'est: territoire et fondation. C'est plus la création, c'est la fondation, c'est plus les milieux, c'est les territoires: *Adieu, je pars et, dans mon cœur, j'emporterai*[868]... Voilà.
Et le territoire est toujours en, comment dirai-je, en déséquilibre avec la terre. Comment rejoindre la terre? Quitte à ce que la terre me ramène au territoire. Les jeux du territoire et de la terre, ça c'est un problème hautement romantique, c'est même, pour mon compte, c'est comme ça que je définirais le romantisme. Eh bien, et dans cette affaire, il faut comprendre que le territoire communique avec la terre mais que, justement, le point où le territoire communique avec la terre, c'est le point sacré du territoire. Là où le territoire communique avec la terre, il y a le sacré. Et comment se vivent les allemands dans leur nationalisme naissant? Nous autres, allemands, nous avons le territoire, nous avons découvert le territoire. Le territoire est allemand: c'est à dire, le territoire va jusqu'à être allemand. Le territoire est essentiellement allemand. Mais la terre, elle, elle est grecque. Tout dans le romantisme allemand, cette espèce de... ce qui peut apparaître comme une espèce de nostalgie, étonnante nostalgie du monde grec. Mais nostalgie au sens vraiment de retour à, retour aux grecs, parce que les grecs, oui, la terre, elle, elle est grecque. C'est-à-dire que, sans doute, les grecs ont parcouru dans le sens inverse ce que les allemands parcourent dans l'autre sens, dans le sens inverse. Bon. Qu'est-ce que ça veut dire? Essayons de progresser.

Je dis que la question "pourquoi la philosophie apparaît-elle chez les grecs?".[869] D'abord il faut être très prudent, ça veut dire quoi? La philosophie apparaît chez les grecs, ça veut dire quelque chose comme, au plus simple, oui, les autres formations n'ont aucun mot qui ressemble à philosophie. Car c'est un drôle de mot. Le philosophe, ce... je peux dire au moins, ce que ça n'est pas, ça n'est pas le sage, ça n'est pas le *sophos*. Bien plus, le philosophe se construit et apparaît sur la destruction du *sophos*. C'est quand il n'y a plus de sages que les philosophes apparaissent. Et cette race qui apparaît, cette race des philosophes, ils sont amis, comme on traduit, amis de la sagesse, mais non pas sages. Les grecs connaissent l'existence de sages, si bien que je commence, très insuffisamment, à répondre à ta question. Les grecs ont connu des sages, ils nous donnent même la liste de leurs sages. Par exemple Solon est dit un sage. Il n'est pas dit philosophe. Les autres formations sociales ont connu des sages. Mais cette chose étrange, comprenez, le groupe des amis de la sagesse, ça c'est quelque chose de très particulier, qu'est-ce que ça peut vouloir dire? Les amis de la sagesse qui ont pris la place des sages. Il faut croire que *philos* doit vouloir dire quelque chose de très particulier. *Philos*. Du coup la question, c'est pas "qu'est-ce que la sagesse?", la vraie question de la

868È un verso di un foxtrot del 1923, *Dans les Jardins de l'Alhambra*, cantata da Robert Jysor.

869Cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991: «On dirait que la Grèce a une structure fractale, tant chaque point de la péninsule est proche de la mer, et tant la longueur des côtes est grande. Les peuples égéen, les cités de la Grèce antique et surtout Athènes l'autochtone [...] sont les premières à à la fois assez proches et assez loin des empires archaïques orientaux pour pouvoir en profiter sans suivre leur modèle: au lieu de s?établir dans leurs pores, elles baignent dans une nouvelle composante, elles font valoir un mode particulier de détettitorialisation qui procède par immanente, elles forment un *milieu d'immanence*. C'est comme un "marché international" en bordure de l'Orient...» (pp. 83-84). In questo *milieu d'immanence* la filosofia si produce all'interno del diagramma greco sorto dalla struttura relazionale della *pólis*: «Les philosophes sont des étrangers, mais la philosophie est graeque. Qu'est-ce que ces émigrés trouvent dans le milieu grec? Trois choses au moins, qui sont les conditions de fait de la philosophie: une pure sociabilité comme milieu d'immanence, "nature intrinsèque de l'association", qui s'oppose à la souveraineité impériale, et qui n'implique aucun intérêt préalable, puisque les intérêts rivaux le supposent au contraire; un certain plaisir de s'associer, qui constitue l'amitié, mais aussi de rompre l'association, qui constitue la rivalité [...]; un goût pour l'opinion, inconcevable dans un empire, un goût pour l'echange d'opinions, pour la conversation» (p. 84).

philosophie, c'est: qu'est-ce qu'être *philos*? Et, par là-même, détruire la sagesse, tuer la vieille image des sages. Peut-être que, comme tu disais, les sages c'est la poésie première.
Les sages s'exprimaient en quoi? En poèmes. La parole du sage est une parole poétique. Bon. Peut-être, mais quand on dit "les grecs ont inventé la philosophie", on entend bien: ils n'ont certainement pas inventé la sagesse qui les précédait. Et même dans la Grèce archaïque, il y a des sages. Et c'est quand il n'y a plus de sages, qu'apparaît cette société des amis de la sagesse. Alors comment expliquer ça? Qu'est-ce que c'est ces amis de la sagesse? Qu'est-ce qu'ils nous disent? Si je résume beaucoup, à mon avis, il y a trois directions qu'il va falloir étudier de très près. Trois directions. Trois sortes de réponses, je parle des réponses sérieuses... Trois sortes de réponses sérieuses ont été données.
Je dirais que la première est proprement philosophique, et elle va de Hegel à Heidegger. Bien plus, on peut avoir des surprises. Tout comme on a des surprises, peut-être, en voyant que, d'un certain point de vue Raymond Roussel peut nous servir dans une histoire heideggérienne et bien, peut-être qu'il y aurait lieu de s'apercevoir qu' un auteur, oublié, mais merveilleux, un auteur français, qui participe au post-romantisme, à savoir Ernest Renan, a écrit des pages qui n'ont jamais cessé de donner des sujets de baccalauréat sur le miracle grec[870], sur ce qu'il appelle le miracle grec et que, si l'on se reporte au texte de Renan, on a la joie d'éprouver des surprises fantastiques sur la nature de ce miracle. Je dirais une première... première lignée qui donne une réponse philosophique à cette question.
Il y a une deuxième lignée que je dirais non plus philosophique mais historienne, qui a commencé très tôt et qui a abouti à une série de livres particulièrement frappants de l'école helléniste française contemporaine. Elle ne commence pas avec eux, mais je retiendrai avant tout l'expression qu'ils en ont donnée de nos jours et c'est, avant tout, Détienne, dans un livre chez Maspero, *Les maîtres de vérité*[871], où, là aussi, il prend si bien ton problème que la question que Détienne pose, c'est la vérité qui en grec se dit *alétheia* a été pendant longtemps la propriété de la parole poétique et magique, ou, si vous préférez, la parole de la sagesse. Qu'est-ce qui se passe pour que, en Grèce, et quelle est l'histoire du mot *alétheia* pour que, en Grèce, elle devienne un certain moment et dans certaines conditions paroles philosophiques tout à fait différente de la parole poétique ou magique? Et, la réponse, la grande tendance de l'école historienne est de nous expliquer que, un tel lien de la Grèce avec la philosophie implique un espace très particulier. La formation d'un espace que, à un certain moment donné de leur histoire, les grecs ont fait, espace à la fois physique ou géographique et social et qui a rendu possible un nouveau mode de pensée, la philosophie. Outre Détienne, il y a Jean-Pierre Vernant dans deux livres, euh... je me rappelle pas bien... l'un, *Mythe et pensée chez les grecs*, chez Maspero aussi, et aux Presses Universitaires, je crois bien, *Les origines de la pensée chez les grecs*... de même Vidal-Naquet...[872]

[coupure] Et sur la base de quelque chose qui est proprement grec et inouï, la différence entre l'être et l'étant. Ça on verra plus tard. Le retour en amont, le retour à la source, on peut l'accomplir n'importe où et jusque dans les langues qui ont la particularité de ne pas comporter de verbe être, mais l'être, lui, n'est pas œcuménique, l'être, lui... Qu'est-ce qui est proprement grec? C'est avoir dévoilé la source comme être. L'être, lui, n'est pas œcuménique, son nom est grec et il ne vient à l'idée de personne de forcer les gens à être des grecs. «Dans toute l'histoire» – il n'y a que les allemands qui se vivent comme grecs... euh... «dans toute l'histoire de la philosophie seul

870 Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole* (1865), in *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Calmann-Lévy, Paris 1883, pp. 59-68.

871 Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967; questo testo, così come gli scritti di Vernant (cfr. nota successiva) sono noti a Foucault, e da lui utilizzati sin dalle *Leçons sur la volonté de savoir*, come risulta dalle *fiches de lecture* e dalle annotazioni di Foucault sul libro, citate dal curatore dell'edizione di LVS Daniel Defert (ad es. p. 51, note 12-13).

872 Jean-Pierre Vernant *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Maspero, Paris 1965; Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1972.

Heidegger» – c'est Beaufret qui parle, «dans toute l'histoire seul Heidegger a eu le sens de la limite originelle de ce dont il est question d'un bout à l'autre de la philosophie»[873]. C'est intéressant parce que, vous voyez, au niveau de Heidegger, jamais Heidegger ne dira, comme les philosophes classiques, la philosophie est universelle, même en droit, il dira pas ça, il dira qu'elle est fondamentalement liée à la singularité grecque.

Et pourquoi? Beaufret continue. «En grec non seulement le verbe être existe, mais il existe au point d'être lui-même à la base de toutes les formes verbales»: en d'autres termes, il y a pas seulement l'être, l'être se plie. Je vois pas de meilleur com... de meilleure, si vous voulez, approche de l'idée de Heidegger, le pli de l'être, que ça. «En grec non seulement le verbe être existe, mais il existe au point d'être lui-même à la base de toutes les formes verbales. Le grec, en effet, est aux premières loges de ce que les linguistes appellent la phrase à verbe être. Quand Aristote prend un exemple, c'est toujours une phrase à verbe être qu'il choisit, considérée par lui comme étant la forme canonique de la phrase elle-même dont le propre est le rapport du prédicat au sujet, quand s'y applique être ou non-être»: c'est la formule prédicative, c'est la phrase prédicative, le ciel est bleu. Le ciel, la copule, euh... le prédicat. La copule être. C'est le grec qui fait du verbe être la copule sur laquelle tout le langage grec se plie. Comment s'étonner, dès lors, que la question qui se pose pour les grecs soit essentiellement la question de l'être. «Quand on dit par exemple la neige est blanche, c'est ainsi que l'être est arrivé à la philosophie»: la philosophie est un événement régional... ça c'est très intéressant, parce que... «Les grecs n'ont jamais revendiqué son universalité. Leur langue, ils ne l'interprétaient pas comme étant un moyen d'expression, un moyen de communication. Parler grec, c'était d'abord se comporter à la manière grecque, à la manière de quelqu'un pour qui toutes les phrases seraient des phrases à verbe être». Alors, en un sens, il en faut pas plus. Simplement ce que je dis, c'est cette conception où la philosophie est fondamentalement liée à la singularité du langage, d'un langage et d'un espace grecs. Encore une fois, ouvrir l'espace, c'est- à-dire défricher, faire une clairière, pour que l'être apparaisse, recueillir l'être qui apparaît en pliant tout le langage sur le verbe être. Voilà donc en quoi...

Mais qu'est-ce que disait Hegel? Si l'on admet que Hegel est le premier très grand philosophe à avoir posé la question "pourquoi la philosophie est-elle une chose grecque?", il le fait dans son livre précisément intitulé *Histoire de la philosophie*[874]. Dans son *Histoire de la philosophie*, qu'est-ce qu'il va nous dire? Je résume infiniment parce que, sinon, on n'aurait pas le temps, tout ça... Les grecs, les premiers, ou, du moins, non pas les sages, mais les premiers qu'on appellera des philosophes, c'est ceux qui ont la révélation immédiate de l'être[875]. Alors j'entends bien, ne mélangez pas tout: Heidegger est profondément en désaccord avec Hegel, tout ça, mais il faut voir qu'ils sont en désaccord sur ce fond commun: ce qui définit la philosophie comme chose grecque, c'est que c'est en Grèce que l'être en tant qu'être apparaît. Il apparaît comme deux fois, il apparaît deux fois simultanément, il apparaît dans l'espace de la clairière et il apparaît dans le verbe, dans le verbe,

873 Deleuze legge alcuni passi di Jean Beaufret da Frédéric Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*; si tratta di una serie di interviste radiofoniche a Jean Beaufret, poi pubblicate da Gallimard. Jean Beaufret, il principale interprete e corrispondente francese di Heidegger, è autore, fra l'altro, di *Dialogue avec Heidegger*, 4 voll., Paris, Minuit, 1973-1985.

874 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: le lezioni tenute da Hegel nella Humboldt-Universität di Berlino fra il 1921 e il 1931, pubblicate postume nel 1837 da Eduard Gans e Karl Hegel.

875 Cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit.; dopo aver premesso che «Il est vain de chercher, comme Hegel ou Heidegger, une raison analytique et nécessaire qui unirait la philosophie à la Grèce», Deleuze e Guattari affermano: «Parce que les Grecs sont des hommes libres, ils sont les premiers à saisir l'Object dans un rapport avec le sujet: tel serait le concept selon Hegel. [...] Heidegger déplace-t-il le problème, et situe le concept dan la différence de l'Être et de l'étant plutôt que dans celle du sujet et de l'objet. Il considère le Grec comme l'autochtone plutôt que comme le libre citoyen (et toute la réflexion de Heidegger sur l'Être et l'étant se rapproche de la Terre et du territoire, commeen témoignent les thèmes bâtir, habiter): le propre du Grec est d'habiter l'Être, et d'en avoir le mot. Détettitorialisé, le Grec se reterritorialise sur sa propre langue et son trésor linguistique». In conclusione, «ce qui reste commun à Heidegger et à Hegel, c'est d'avoir conçu le rapport de la Grèce et de la philosophie comme une origine, et ainsi comme le point de départ d'une histoire intérieure à l'Occident, telle que *la philosophie se confond nécessairement avec sa propre histoire*» (pp. 90-91).

dans la copule de la phrase à verbe: la neige est blanche, le ciel est bleu etc.
Et Hegel ajoute, c'est là où la différence va apparaître avec Heidegger, Hegel ajoute: mais, chez les grecs, l'être est l'objet d'une apparition ou d'une révélation immédiate. Si bien que le deuxième grand moment de la philosophie, ce sera la découverte du sujet comme pensant l'être. Et ce sera..., la philosophie deviendra à ce moment-là: réflexion. Et le héros de cette philosophie ne sera plus Parménide, le héros de cette philosophie sera Descartes.
Et Hegel dit: mais c'est encore abstrait car il faut que l'être cesse d'être immédiat et l'être cessait d'être immédiat dans la seconde période, quand il était médiatisé par la réflexion du sujet, mais il ne suffit pas que l'être cesse d'être immédiat, il faut que le sujet ne subsiste pas, ne soit pas un sujet abstrait qui devienne concret. Or le "je pense" de Descartes est encore le sujet abstrait, il faut qu'il devienne concret et il ne sera concret que lorsqu'il aura découvert qu'il ne suffit pas de réfléchir sur l'être, qu'il faut que l'être se réfléchisse dans le sujet, c'est-à-dire qu'il faut une subjectivation concrète. Et cette subjectivation concrète, dont se réclame le dernier moment selon Hegel de la philosophie, et par quoi il définit l'auto-mouvement de la dialectique, ce troisième moment c'est Hegel lui-même. Vous voyez que, à la fois, c'est très différent puisque ce que Heidegger veut maintenir comme un nœud de singularités grec, d'où son insistance à: il y a pas d'abord un état voilé, et puis un dévoilement. Je reviens sur tous ces thèmes, peut-être vous pouvez mieux comprendre, ce que Hegel présente comme trois moments successifs de l'universel, Heidegger tient beaucoup à le présenter, au contraire, comme trois singularités simultanées du non-universel, du régional, c'est-à-dire des grecs. Et, ainsi, seuls les grecs sont capables de donner une terre au territoire allemand, d'où le rapport privilégié, d'où le rapport privilégié de l'Allemagne comme pays de la philosophie avec les grecs. L'Allemagne c'est le territoire de la philosophie, mais la terre de la philosophie c'est le Grèce. Je veux pas développer tout ça... vous voyez, mais...

Or j'ajoute juste: si vous lisez, euh, si vous lisez Renan, c'est curieux l'histoire de Renan, ce texte que certains d'entre vous, je suis sûr, connaissent pas... je pourrais demander combien le connaissent... et ceux qui le connaissent, ils le connaissent comme purement scolaire... C'est un texte tiré des *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, et il nous parle du miracle grec. Or, quand même, Renan parlant du miracle grec, il y a quelque chose qui.... qui fait rigoler. Qu'est-ce qui fait rigoler, pour qui connaît Renan? A savoir: Renan est un homme, un immense penseur, je crois, dans la seconde moitié du XIXème siècle, mais dont il est notoire qu'il s'est occupé de quoi? Il s'est occupé des juifs, de l'orient et du christianisme. Les grecs, on peut pas dire qu'il s'en soit occupé. Les romains, il s'en est occupé, parce que les romains avaient des rapports avec les chrétiens. Les grecs, il s'en est vraiment pas occupé. Alors qu'il se mette à chanter tout d'un coup le miracle grec sur le ton "je croyais qu'il y avait un miracle, le chrétien, mais il y en a un encore plus important, le miracle grec"[876], on se dit: qu'est-ce qu'il lui prend? Qu'est-ce qu'il lui prend à Renan? Heureusement on est rassuré parce que le texte est très curieux, il nous dit: il y a un miracle grec qui est la lumière, la lumière arrive. Il dit ça: et pour ça j'ai eu tort, j'ai eu tort... il fait une espèce d'autocritique étonnante. J'ai eu tort, j'ai cru que c'était du côté des juifs et des chrétiens qu'il fallait

876«Ce fut à Athènes, en 1865, que j'éprouvai pour la première fois un vif sentiment de retour en arrière, un effet comme celui d'une brise fraîche, pénétrante, venant de très loin. L'impression que me fit Athènes est de beaucoup la plus forte que j'aie jamais ressentie. Il y a un lieu où la perfection existe; il n'y en a pas deux: c'est celui-là. Je n'avais jamais rien imaginé de pareil. C'était l'idéal cristallisé en marbre pentélique qui se montrait à moi. Jusque-là, j'avais cru que la perfection n'est pas de ce monde; une seule révélation me paraissait se rapprocher de l'absolu. Depuis longtemps, je ne croyais plus au miracle, dans le sens propre du mot; cependant la destinée unique du peuple juif, aboutissant à Jésus et au christianisme, m'apparaissait comme quelque chose de tout à fait à part. Or voici qu'à côté du miracle juif venait se placer pour moi le miracle grec, une chose qui n'a existé qu'une fois, qui ne s'était jamais vue, qui ne se reverra plus, mais dont l'effet durera éternellement, je veux dire un type de beauté éternelle, sans nulle tache locale ou nationale. Je savais bien, avant mon voyage, que la Grèce avait créé la science, l'art, la philosophie, la civilisation; mais l'échelle me manquait. Quand je vis l'acropole, j'eus la révélation du divin, comme je l'avais eue la première fois que je sentis vivre l'évangile, en apercevant la vallée du Jourdain des hauteurs de Casyoun. Le monde entier alors me parut barbare».

chercher, mais les grecs... et... et il fait une grande invocation à la déesse qui est épatante, euh... c'est le texte dont le titre est *Prière sur l'acropole*. Là-dessus, il est breton Renan *[rires]*.
Si vous regardez la suite du texte, quand même c'est un grand artiste, c'est un très grand écrivain, il compose pas n'importe comment. Si vous regardez la suite, vous voyez que la *Prière sur l'acropole*, déjà, est entourée par, suivie par des textes sur la Bretagne et sur les forêts de Bretagne et sur le génie breton. Ça devient de plus en plus étonnant, la *Prière sur l'acropole*, qu'est-ce qu'elle vient faire dans cette histoire de breton, de Bretagne et de...? C'est très curieux. Puis vous relisez le texte et vous vous apercevez que le miracle grec, c'est formidable, oui, mais mon Dieu, que c'est ennuyeux! C'est ennuyeux et que ça ne peut exister que comme l'objet d'un oubli. Euh... vous pourriez ne pas me croire, parce que le texte est, là aussi, tellement, je dis... Vous voyez on trouve tout autour de Heidegger... C'était Roussel, c'est peut-être Jarry, voilà maintenant que c'est Renan. Mais on va...
D'habitude, je vous dis, soyez prudents, aussi il faut être prudent, oui, il faut être très prudent, mais, quand même, toute la fin... «Sagesse» c'est dans son invocation, «Sagesse, toi que Zeus enfanta après s'être replié sur lui-même» – hein, c'est pas ma faute, ça y est! *[rires]*. «Sagesse, toi que Zeus enfanta après s'être replié sur lui-même, après avoir respiré profondément»... Bon, ensuite c'est: «Tu souris de ma naïveté. Oui, l'ennui...» – il explique que, tout ça, c'est mortellement ennuyeux, quoi, il explique que, les grecs, c'est mortellement ennuyeux. Ils sont parfaits, ils sont miraculeux, mais quel ennui! «Tu souris de ma naïveté. Oui, l'ennui... Nous sommes corrompus: qu'y faire? J'irais plus loin, déesse orthodoxe, je te dirai la dépravation intime de mon cœur. Raison et bon sens ne suffisent pas, il y a la poésie dans le Strymon glacé et dans l'ivresse du Thrace. Il viendra des siècles où tes disciples passeront pour les disciples de l'ennui. Le monde est plus grand que tu ne crois. Si tu avais vu les neiges du pôle et les mystères du ciel austral, ton front, ô déesse toujours calme, ne serait pas si serein; ta tête plus large embrasserait divers genres de beauté. [...] Un immense...» – alors c'est plus seulement l'ennui, ça continue... «Un immense fleuve d'oubli nous entraîne dans un gouffre sans nom. O Abîme, tu es le Dieu unique. Les larmes de tous les peuples sont de vraies larmes; les rêves de tous les sages renferment une part de vérité. Les dieux passent comme les hommes etc...»
De l'ennui à l'oubli, retour à la forêt, comme si la lumière grecque, le miracle grec était strictement inséparable de la forêt sur laquelle il a été conquis. C'est-à-dire: que ce soit la forêt de Heidegger – grand forestier entre tous – soit la forêt de Renan, la forêt bretonne. Il y a quand même bien... Or, si j'essaie de dire, oui, en quel sens... Voilà, si j'essaie de résumer, les grecs ont un lien privilégié avec la philosophie et instaurent la philosophie dans la mesure où ils renversent la vieille sagesse, au profit d'autre chose. Qu'est-ce qu'était la vieille sagesse? On le sait pas encore, je prétends pas l'avoir dit. Ils renversent la vieille sagesse au profit d'autre chose, j'ai juste dit ce qu'était cet "autre chose": ouvrir l'espace, replier le langage sur le verbe être, de tel point que... à quel point que l'être se manifeste dans cet espace, et s'exprime dans ce langage. Voilà. Je dis: de Hegel à Heidegger, c'est la réponse euh... c'est la réponse philosophique.
La prochaine fois on verra la réponse historienne, la réponse des historiens.

Capitolo 22. Cours du 06/05/1986[877]

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?". Enonçable, comment? Est-ce que toute ce... Est-ce que cette question est bien posée? J'en sais rien, j'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 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 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 c'est pas, c'est pas...c'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" euh... quand dans d'autres cas on nous dit que le dieu s'est fait homme à tel endroit. Hein. L'unité de la singularité et de l'universel... bon. C'est pour ça que je dis: peut-être que, après tout, le problème est pas bien posé. Mais, enfin, encore une fois, c'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. 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. 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 j'ai pas le temps et puis ce serait vraiment pas mon sujet, j'entends bien que Heidegger est très différent de Hegel. 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

877Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=493
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=494
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=497

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, 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 historienne. 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, 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 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 XIXème 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 XIXème siècle jusqu'à l'école... l'école française actuelle que je citais, trois noms particulièrement importants comme ayant été dans cette direction, à savoir Vernant, Détienne et Vidal-Naquet qui ont analysé ce nouvel espace cosmique 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 euh... 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 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 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. Et ce qui est premier, du point de vue de la souveraineté, c'est le dieu souverain. 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 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 succédées 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.
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 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 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. Et, dès lors, rappeler les grands exploits guerriers: et ce sont les deux fonctions fondamentales de la poésie 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 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 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 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 aplati, rabattu. C'est une certaine manière de ployer aussi, de rabattre, de replier. Je replie la loi souveraine sur 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 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 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 qui, c'est bien connu – 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... euh... j'ai honte, c'est du niveau *Dictionnaire Larousse*, quoi – comme 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 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 c'est pas une objection, car quel est le vrai problème politique chez Platon? C'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 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 Clisthène 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? 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. 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, euh... 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. 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 différents *[inaudible]*. Mais c'est pour vous dire qu'il appartient... que Platon, 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 Détienne a très bien analysée dans son livre *Les maîtres de vérité*, très très bien analysée et qui serait les guerriers eux-mêmes. C'est que les guerriers, pour leur compte, ils 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. 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...
[coupure] ... 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, 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 *[inaudible]* et déterminables historiquement que se fait l'organisation du nouvel espace.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Ah, tout à fait... tout à fait utile, cette remarque. Et, en effet, mais euh... 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'alethes, de

l'aletheia, c'est-à-dire de la vérité. La mutation de la vérité magico-religieuse en vérité philosophique, et c'est ça qui fait l'objet principal du livre de Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, l'évolution de cette *alétheia* 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'*alétheia* 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 Détienne *[inaudible]*. Bon, mais, enfin, on n'a pas le temps et c'est pas, surtout, c'est pas notre sujet.
Je dis: vous voyez, donc, la seconde direction, c'était: 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. Euh... parce que, d'abord, il 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... euh... les grecs... euh... 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 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 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, euh... 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 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 euh... 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 résonnance. Nietzsche, il dit pas qu'ils appréhendent l'être comme beau, il dit 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 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 s'agit pas de vouloir dominer, pas du tout, pas du tout[878].

878Come afferma Deleuze nel suo intervento al Colloque sur Nietzsche de Royaumont (*Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, "Cahiers de Royaumont" n. VI: *Nietzsche*, 1967, pp. 275-287, poi in *L'Île déserte et autres textes*,

"Volonté de puissance" n'a jamais voulu, pour Nietzsche, dire, enfin au sens où il le prenait, "assurer sa domination", mais "affirmer la vie"[879]. 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 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. Etablir 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. 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 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:

---

cit., pp. 163-177): «Si la volonté de puissance signifiait *vouloir la puissance,* elle dépendrait évidemment des valeurs établies, honneurs, argent, pouvoir social puisque ces valeurs déterminent l'attribution et la recognition de la puissance comme objet de désir et de volonté. Et cette puissance que la volonté voudrait, elle ne l'obtiendrait qu'en se lançant dans une lutte ou dans un combat. Bien plus, demandons: *qui* veut la puissance de cette manière? *qui* désire dominer? Précisément ceux que Nietzsche appelle les esclaves, les faibles. Vouloir la puissance, c'est l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance. Nietzsche a toujours vu dans la lutte, dans le combat, un moyen de sélection, mais qui fonctionnait à rebours, et qui tournait à l'avantage des esclaves et des troupeaux. Parmi les plus grands mots de Nietzsche, il y a: "on a toujours à défendre les forts contre les faibles". Sans doute, dans le désir de dominer, dans l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance, on retrouve bien encore une volonté de puissance: mais le plus bas degré» (p. 166). Otto anni dopo, Deleuze ne trarrà le implicazioni politiche in Pensée nomade (in *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, UGE, Paris 1973, p. 159-174, poi in *L'Île déserte*, cit., pp. 350-364: «On sait bien que le problème révolutionnaire aujourd'hui, c'est de trouver une unité des luttes ponctuelles sans retomber dans l'organisation despotique et bureaucratique du parti ou de l'appareil d'Etat: une machine de guerre qui ne referait pas un appareil d'Etat, une unité nomadique en rapport avec le Dehors, qui ne referait pas l'unité despotique interne. Voilà peut-être le plus profond de Nietzsche la mesure de sa rupture avec la philosophie, telle qu'elle apparaît dans l'aphorisme: avoir fait de la pensée une machine de guerre, avoir fait de la pensée une puissance nomade. Et même si le voyage est immobile, même s'il se fait sur place, imperceptible, inattendu, souterrain, nous devons demander quels sont nos nomades aujourd'hui, qui sont vraiment nos nietzschéens?» (p. 364).

879Si ricorderà che l'edizione Gallimard delle *Oeuvres philosophiques complètes* di Nietzsche curata da Foucault e Deleuze, avviata nel 1967, si fonda sul riconoscimento che «le problème essentiel est celui du *Nachlass*, longtemps identifié avec le projet d'un livre qui se serait appelé *La Volonté de puissance*. Tant qu'il ne fut pas possible aux chercheurs les plus sérieux d'accéder à l'ensemble des manuscrits de Nietzsche, on savait seulement de façon vague que *La Volonté de puissance* n'existait pas comme telle, qu'elle n'était pas un livre de Nietzsche, mais qu'elle résultait d'un découpage arbitraire opéré dans les posthumes où l'on mêlait des notations de date et d'origine diverses. Autour d'un noyau de quatre cents "notes" environ et d'un plan quadripartite, les premiers éditeurs avaient composé un volume fictif», *Introduction générale* (avec G. Deleuze), DEI n. 45, pp. 589-592, p. 589.

si les grecs inventent la philosophie, c'est parce qu'ils apportent une nouvelle conception de la force ou ils font apparaître un nouveau type de forces. Par-là je crois... quand on 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.
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, 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 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 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[880]. S'il y a une formation grecque, il y a un diagramme grec. Quelle est sa nouveauté? Qu'est-ce que c'est le rapport de forces chez les grecs? Il faut faire très attention à ce livre que Foucault a voulu tellement *[inaudible]*, 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"[881].

880Elementi per la costruzione di un diagramma greco ruotante attorno ai due fuochi della libertà e della città sono rintracciabili in *«Omnes et singulatim»*, DEII n. 291, pp. 956-957); *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DEII n. 356, p. 1531-1534); UP, p. 92; *Les techniques de soi*, DEII n. 363, p. 1605; UP, p. 106.

881Sull'ascendenza nietzscheana del concetto di "antagonismo" in Foucault, cfr. *Dialogue sur le pouvoir*, DEII n. 221, p. 471: «Je pense qu'il est très important de comprendre que la lutte, les processus antagonistes ne constituent pas, comme le présuppose le point de vue dialectique, une contradiction au sens logique du terme. [...] Si je redis, en permanence, qu'il existe des processus comme la lutte, le combat, les mécanismes antagonistes, c'est parce qu'on retrouve ces processus dans la réalité. Et ce ne sont pas des processus dialectiques. Nietzsche a beaucoup parlé de ces problèmes; je dirais même qu'il en a parlé bien plus souvent que Hegel. Mais Nietzsche a décrit ces antagonismes sans référence aucune à des rapports dialectiques»; *La méthodologie pour la connaissance du monde*, DEII n. 235, pp. 604-605: «Après Nietzsche, la philosophie husserlienne, les philosophes existentialistes, Heidegger, tout ce monde, en particulier Heidegger, ont voulu éclaircir le problème de la volonté, mais ils ne sont pas parvenus à définir clairement la méthode qui aurait permis d'analyser le phénomène du point de vue de la volonté. Bref, la philosophie occidentale a toujours été incapable de penser la question de la volonté de manière pertinente. [...] Il me semble que la question de la volonté peut être posée en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent. [...] Les concepts fondamentaux qu'il conviendra d'employer seront stratégie, conflit, lutte, incidents. Ce que l'emploi de ces concepts peut éclairer, c'est l'antagonisme qu'il y a lorsque se présente une situation où les adversaires se font face, une situation où l'un gagne et l'autre perd, à savoir l'incident».

Un rapport agonistique, qu'est-ce que ça veut dire, ça, agonistique? Je crois qu'il 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 c'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 un rapport agonistique entre agents libres, entre hommes libres, mettons[882]. 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?[883]

Ben, on le voit bien dans la cité grecque: c'est un rapport de rivalité[884]. C'est un rapport de rivalité. Et est-ce par hasard que le mot apparaît chez Platon si fréquemment? – les rivaux. Les grecs, bien

882Si veda in particolare, sul *rapport agonistique*, UP, pp. 77-80, dove «l'exercice d'une vie vertueuse que est aussi la vie de l'homme "libre" au sens plein, positif et politique du terme» (UP, p. 90) è descritta con una ricca polifonia semantica: *attitude de combat, jeu de forces, attitude polémique* (p. 77), *bataille à mener contre des adversaires armés, âme-acropole attaqué par une troupe hostile* (p. 78): «le rapport aux désirs et aux plaisirs est conçu comme un rapport battailleur: à leur égard, il faut se mettre dans la position et le rôle de l'adversaire, soit selon le modèle du soldat qui se bat, soit sur le modèle du lutteur dans un concours. [...] Cette relation de combat avec des adversaires est aussi une relation agonistique avec soi-même» (pp. 78-79); p. 96: «Dans cette morale d'homme faite pour des hommes, l'élaboration de soi comme sujet moral consiste à instaurer de soi-même à soi-même une structure de virilité: c'est en étant homme par rapport à soi qu'on pourra contrôler et maîtriser l'activité d'homme qu'on exerce vis-à-vis des autres dans la pratique sexuelle. Ce à quoi il faut tendre dans la joute agonistique avec soi-même et dans la lutte pour dominer les désirs, c'est le point où le rapport à soi sera devenu isomorphe au rapport de domination, de hiérarchie et d'autorité qu'à titre d'homme et d'homme libre, on prétend établir sur ses inférieurs». Ma si ponga attenzione a quanto afferma poco oltre Foucault, segnando per un verso una cesura rispetto all'ermeneutica di sé cristiano-medievale (che di fatto segna il margine inferiore di quell'episteme che durerà fino all'*âge classique*), ma anche rispetto al soggetto desiderante deleuziano: «Il faut bien voir que ce rapport au vrai [...] est constitutif du mode d'être du sujet tempérant [...]. Le rapport à la vérité est une condition structurale, instrumentale et ontologique de l'instauration de l'individu comme sujet tempérant et menant une vie de tempérance; il n'est pas une condition épistémologique pour que l'individu se reconnaisse dans sa singularité de sujet désiderant et pour qu'il puisse se purifier du désir ainsi mis au jour» (pp. 102-103).

883Ciò che Deleuze intende, è che in questo rapporto agonistico *pólemos* ha una dimensione metaforica, piuttosto che ontologica; la matrice di questi antagonismi ha caratteristiche diverse dall'eracliteo re e padre di tutte le cose: non è un conflitto eterno e indeterminato, ma un antagonismo che si produce e determina in base a condizioni, pratiche e prese di parola determinate.

884Nel corso del 1983 *Le gouvernment de soi et des autres* questa forma agonistica che Deleuze individa come "rivalità" si chiarisce come *parrhesia* agonistica, della quale la rivalità è una manifestazione: «Cette supériorité liée à la *parrêsia* est une supériorité que l'on partage avec d'autres, mais que l'on partage avec d'autres sous la forme de la concurrence, de la rivalité, du conflit, de la joute. C'est une structure agonistique. Je crois que la *parrêsia* est liée, beaucoup plus qu'à un statut, même si elle implique un statut, à une dynamique et à un combat, à un conflit. Structure dynamique ets structure agonistique de la *parrêsia*" (GSA, p. 144). Questa struttura è esemplarmente espressa nel discorso di Creusa (all'interno dello *Ione* di Euripide) come «acte de parole, par lequel on proclame l'injustice en face d'un puissant qui a commis cette injustice [...] le discours par lequel le faible, en dépit de sa faiblesse, prend le risque de reprocher au fort l'injustice qu'il a commise, ce discours s'appelle précisément la *parrêsia*» (GSA, p. 124). Poco oltre, Foucault evidenzia «deux formes de discours qui [...] sont liée profondement l'un à l'autre: le discours raisonnable qui permet de gouverner les hommes et le discours du faible reprochant au fort son injustice» (GSA, p. 126). Questo *couplage* si costituisce come matrice tanto d'un *discours philosophique*, quanto d'un *discours politique* (*ivi*) che Foucault aveva esposto l'anno precedente in *Le sujet et le pouvoir*: «La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la "servitude volontaire" (comment pouvons-nous désirer être esclaves?): au cœur de la relation de pouvoir, la "provoquant" sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un "antagonisme" essentiel, il vaudrait mieux parler d'un "agonisme" – d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente. [...] Car dire qu'il ne peut pas y avoir de société sans relation de pouvoir ne veut dire ni que celles qui sont données sont nécessaires, ni que de toute façon le pouvoir constitue au coeur des sociétés une fatalité incontournable; mais que l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'"agonisme" entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, sont une tâche politique incessante; et que c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale» (DEII n. 306, pp. 1057-1058).

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 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 semblerait pas... possible, j'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: *ἀμφισβήτησις*. *Ámphisbétesi*s, c'est un mot qui m'a frappé énormément chez Platon[885], qu'est-ce que c'est la méthode de Socrate? 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!». C'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 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 par rapport auquel les prétendants pourront rivaliser. 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 euh... 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!»[886]. Alors Socrate ou un autre, celui qui mène le dialogue, dit: bon, on va essayer de débrouiller tout ça. Bien.
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 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 s'arrangerait pas et je dirais: pardon, je me suis trompé... Mais il me semble, moi... Mais vous comprenez que le régime 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 *[inaudible]*. Mais la pure philosophie grecque, c'est bien Platon, pourquoi? 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 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

885*Ἀμφισβήτησις*: da ἀμφι + βαίνω, andare in due direzioni. Cfr. in particolare *Sofista*, 225b-226a, 232d, *Politico* 306a (si noti che tutte le occorrenze sono pronunciate dallo *Xénos*). Rilevante soprattutto *Sof*. 226a, per la collocazione della ἀμφισβήτησις all'interno della *diaíresis* platonica: «il genere del produrre ricchezza appartiene all'arte della disputa, la quale appartiene all'arte del dibattito [*τῆς ἀμφισβητητικῆς*], la quale appartiene all'arte del combattimento, la quale appartiene all'arte della lotta, la quale appartiene all'arte dell'acquisire».

886«Per esempio tutti i commercianti all'ingrosso, gli agricoltori, i fornai, ed inoltre i maestri di ginnastica e i medici, quanti sono, sai tu che potrebbero tutti senza eccezione sostenere energicamente contro coloro che sono pastori d'uomini, e noi chiamiamo "politici", sostenere che essi stessi sono quelli che veramente si interessano dell'allevamento degli uomini, e non solo del gregge degli uomini, ma pure dei capi stessi degli uomini?», Platone, *Politico*, 267e-268a. A condurre il dialogo con Socrate il giovane è lo Straniero di Elea.

s'agisse de rivaux amoureux, de rivaux judiciaires, de rivaux? C'est ça la question platonicienne. C'est pas... C'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 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, 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 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. Eh bien quel est l'homme libre capable 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 ça va être: ben, seul est capable de gouverner l'autre, celui qui est capable de se gouverner soi-même. Se gouverner soi-même.
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, 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: «Bientôt cette ascétique» – se gouverner soi-même, «commencera à prendre son indépendance ou, du moins, 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 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 *[inaudible]*, 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 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 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 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»[887]. 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 cet art de soi, ils l'appellent *ἐγκράτεια*[888]. *Enkrateia*: c'est-à-dire, [on peut] 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, 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? 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, c'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.

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. 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. 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 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. Je dirais: il y a eu subjectivation. La force n'avait ni sujet ni

887«On verra alors l'art de soi prendre sa figure propre par rapport à la *paideia* qui forme son contexte et par rapport à la conduite morale qui lui sert d'obiectif».

888All'*ἐγκράτεια* è dedicato un intero paragrafo di UP, pp. 74-90.

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 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, c'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 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 grecs, 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...

[coupure][889]

Se gouverner, gouverner les autres c'est-à-dire les rapports de forces 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, c'est pas du tout constituant, la preuve c'est que la Grèce 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 – 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. T'es un homme libre, si tu 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, quand on essayait d'analyser la notion très complexe d'énoncé chez Foucault, j'avais essayé de montrer que l'énoncé 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, Labov[890], je vous disais: oui, voilà par exemple un gamin, un petit noir euh… qui dans sa conversation courante, en l'espace d'une minute passe douze fois de l'américain standard au *Black English* et inversement. *[inaudible]* ... Dire que c'est tout le temps comme ça, que notre parole est faite de 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 se définissent plus du tout par un caractère obligatoire. D'où l'expression que je trouvais très belle chez

889Il testo della lezione del 6 maggio pubblicato sul sito *La voix de Gilles Deleuze en ligne* ha qui una lacuna, corrispondente alla terza parte della lezione (46 minuti circa). Ho potuto inserire la sua trascrizione grazie alla cortesia di Nicolae Morar del College of Liberal Arts, Purdue University.

890Nella lezione 4, dove Deleuze faceva riferimento al suo *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*.

Labov: règle variable ou facultative.
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, 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, il 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 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, ah ben non… c'est la subjectivation, c'est encore rapport agonistique, enfin tout ça, enkrateia, bon, très bien… Euh… j'essaie de… je vous oublie pas hein… 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 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 dirai, 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… il nous dit quelque chose comme…, seulement vous n'allez pas me croire parce que, si je l'ai perdu…, euh… il dit à peu près… et il dit… Ah! Il faut que je le retrouve… Vous voyez: la constitution, les grecs, inventent la subjectivation, mais ils la laissent…, ils la laissent demeurer sous une règle facultative, d'où les idiots disent: il n'y a pas de sujet chez les grecs. Bon. Sentez comme, à la fois, c'est très très loin de Heidegger et en même temps ça reste *[inaudible]*, c'est très très curieux… Mais enfin, mon extrait… Mais il faut, il faut… Aïe, aïe, aïe… «L'existence esthétique chez les grecs…», vous trouvez notamment [pages] 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… Ah! Ah! – pages 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; 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». On 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.

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: "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 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. 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, à vous!

Question dans l'auditoire: *[inaudible]*
Deleuze: Moi, j'avoue, je dirais pas ça, j'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 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 nécessite?
Interlocuteur: 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 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 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 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 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, 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 euh... c'est... 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 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 *[inaudible]* 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... euh... 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… euh… 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… 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 faut pas en faire une histoire, euh… c'est bien, c'est intéressant, mais c'est pas tellement fameux que ça[891]. Il voulait dire: non, c'est pas le matin de l'être, les grecs… euh… 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 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 suis pas sûr qu'il y ait ce thème, qui suppose précisément une société d'homme libres, c'est-à-dire de citoyens.
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? 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 par soi.
Question: *[inaudible]*
Deleuze: J'ai pas compris comment que tu me ramenais l'histoire de manque, qu'est-ce que ça vient faire?
Question: La question de la mémoire non-vécue, c'est aussi le manque, non?
Deleuze: Pourquoi? Pourquoi dire ça?
Interlocuteur: Parce que c'est... c'est une mémoire qui *[inaudible]*
Deleuze: Pourquoi dire ça, oui? Je veux dire: pourquoi ramener le problème du manque… Je vois pas à quoi tu l'accroches tout ça?
Interlocuteur: *[inaudible]*
Deleuze: Mais où qu'il y a du manque du pouvoir?
Interlocuteur: *[inaudible]*
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 euh... vide, euh... 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 c'est pas nécessairement du manque. Hein, il y a aucune raison d'assimiler le vide... Tu comprends, le "manque", Foucault, moi, à ma connaissance, il en parle pas[892]; alors on peut toujours, si c'est ton problème, mais, à mon avis, ça décentre tout si tu interroges quelque chose sur... 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, c'est pas un manque. Un trou, c'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 certains problèmes de pouvoir en fonction d'un manque, mais, pour Foucault, pas du tout, sa

891*L'intellectuel et les pouvoirs*, DEII n. 359, p. 1571

892Non solo: Foucault sottopone a critica la nozione di *manque*: «La notion freudienne de *Trieb* ne doit pas être interprétée comme une simple donnée naturelle, un mécanisme biologique naturel sur lequel la répression viendrait poser sa loi de prohibition, mais, selon les psychanalystes, comme quelque chose qui est déjà profondément pénétré par la répression. Le besoin, la castration, le manque, la prohibition, la loi sont déjà des éléments à travers lesquels le désir se constitue comme désir sexuel, ce qui implique donc une transformation de la notion primitive d'instinct sexuel, telle que Freud l'avait conçue à la fin du XIXe siècle», *Les mailles du pouvoir*, DEII n. 297, p. 1002; VS, p. 108: «Il n'y aurait pas à imaginer que le désir est réprimé, pour la bonne raison que c'est la loi qui est constitutive du désir et du manque qui l'instaure. Le rapport de pouvoir serait déjà là où est le désir»; VS, p. 202: «Dans le processus d'hystérisation de la femme [...] l'hystérie est interprétée [...] comme le jeu du sexe en tant qu'il est l'"un" et l'"autre", tout et partie, principe et manque».

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 y a aucun vide, aucun manque là-dedans...
Interlocuteur: *[inaudible]*
Deleuze: Oui... Ah non! C'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 réponds 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 *[inaudible]*: 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 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 [= *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 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 nous concerne pas? C'est pour plus tard, parce que, là, j'ai pas... j'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 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...
Question: *[inaudible]*
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 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 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... euh... 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 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 veut pas dire du tout... euh... 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 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[893]. C'est tout dire, pour Nietzsche! C'est tout dire. Il a encore un parfum hégélien, c'est un livre schopenhauerien: c'est pas un livre nietzschéen. Ça empêche pas qu'on peut pas comprendre Nietzsche sans avoir lu *L'origine de la tragédie*... euh ne serait-ce que pour évaluer le progrès.

Alors ce que je voudrais savoir 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: pourquoi en dérive un pliement, un ploiement de la force sur soi? Troisièmement: s'il y avait pas eu le nouveau rapport de forces chez les grecs, le ploiement de la force sur soi n'aurait pas pu se faire.
Question: Mais comment s'opère-t-il ce ploiement sur soi? Est-ce que on n'en reste pas, là, au niveau du virtuel? Est-ce qu'il 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 *[inaudible]*. 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, ça se divise en affluents et ça 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, *L'usage des plaisirs* [pages] 32-39[894], et résumés, vous les trouverez dans le livre de Dreyfus et Rabinow, [pages] 333-334[895], simplement ils sont difficiles... et alors je voudrais, parce qu'on doit quand même avancer, je voudrais presque les durcir et, je veux dire, les systématiser. Foucault les systématise pas et il a sûrement raison, mais, nous qui ne faisons que du commentaire nous pouvons les systématiser.

---

893 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 864: «[La *Nascita della tragedia*] è politicamente neutra – "non tedesca" si direbbe oggi – ha un repellente odore hegeliano, e solo in alcune formule è impregnata del profumo di Schopenhauer».

894 Corrispondenti al paragrafo "Morale et pratique de soi", dove Foucault imposta così la questione: «Un code d'actions étant donné et pour un type déterminé d'actions (qu'on peut définir par leur degré de conformité ou de divergence par rapport à ce code), il y a différentes manières de "se conduire" moralement, différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action» (p. 33). Queste differenze, che Deleuze sistematizza nelle quattro piegature, possono essere descritte secondo quattro registri: la «*détérmination de la substance éthique*»; «le *mode d'assujettissement*»; «les formes de l'*élaboration*, du *travail éthique* qu'on effectue sur soi-même»; la «*téléologie* du sujet moral» (pp. 33-34). In *Foucault*, p. 112 nota 26, Deleuze annota: «Nous systématisons les quatre aspects distingués par Foucault [...]. Foucault emploie le mot "assujettissement" pour désigner le deuxièm aspect de la constitution du sujet; mais ce mot, alors, prend un autre sens que celui qu'il a quand le sujet constitué est soumis à des relations de pouvoir. Le troisième aspect a une importance particulière, et permet de rejoindre *Les mots et les choses*: en effet, *MC* montrait comment la vie, le travail et le langage étaient d'abord objet de savoit, avant de se plier pour constituer une subjectivité plus profonde».

895 *À propos de la généalogie de l'éthique*, DEII n. 344, pp. 1440-1441: «Disons que la substance éthique des Grecs était les *aphrodisia*; le mode d'assujettissement était un choix politico-esthétique. La forme d'ascèse était la *tekhnê* utilisée et où l'on trouve par exemple la *tekhnê* du corps, ou cette économie des lois par lesquelles on définissait son rôle de mari, ou encore cet érotisme comme forme d'ascétisme envers soi dans l'amour des garçons, etc.; et puis la téléologie était la maîtrise de soi. Voilà la situation que je décris dans les deux premières parties de *L'Usage des plaisirs*. [...] Ce que j'ai essayé de montrer dans cette série d'études, ce sont les transformations qui se sont produites "en dessous" des codes et des règles, dans les formes du rapport à soi et dans les pratiques de soi qui lui sont liées. Une histoire non de la loi morale mais du sujet moral».

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, 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. 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 plions-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 se plie pas bien, ça 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. 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 c'est pas clair, on laisse ça de côté. Le corps, le corps et ses plaisirs, c'est pas seulement des plaisirs aphrodisiaques, ça peut être aussi des plaisirs alimentaires, ils s'occupaient beaucoup de leur nourriture, les grecs, hein. Ils passaient pas leur temps à regarder l'être, hein! Ils mangeaient énormément! Bon, 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, c'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: 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?[896] Par différence avec quoi? 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? La chair. Et, la chair,

896Sull'omosessualità si veda l'intervista di Foucault *De l'amitié comme mode de vie*, DEII n. 293, pp. 982-986: «Il faut se défier [de] la tendance à ramener la question de l'homosexualité au problème du "Qui suis-je? Quel est le secret de mon désir?". Peut-être vaudrait-il mieux se demander: "Quelles relations peuvent être, à travers l'homosexualité, établies, inventées, multipliées, modulées?". Le problème n'est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c'est plutôt d'user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations. Et c'est sans doute là la vraie raison pour laquelle l'homosexualité n'est pas une forme de désir mais quelque chose de désirable. Nous avons donc à nous acharner à devenir homosexuels et non pas à nous obstiner à reconnaître que nous le sommes. Ce vers quoi vont les développements du problème de l'homosexualité, c'est le problème de l'amitié» (p. 982); «L'homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives, non pas tellement par les qualités intrinsèques de l'homosexuel, mais parce que la position de celui-ci "en biais", en quelque sorte, les lignes diagonales qu'il peut tracer dans le tissu social permettent de faire apparaître ces virtualités» (p. 985); «une publication devrait rendre possible une culture homosexuelle, c'est-à-dire des instruments pour des relations polymorphes, variées, individuellement modulées. [...] Il devrait y avoir une inventivité propre à une situation comme la nôtre et à cette envie que les Américains appellent *coming out*, c'est-à-dire se manifester. [...] Il faut creuser pour montrer comment les choses ont été historiquement contingentes, pour telle ou telle raison intelligible mais non nécessaire. Il faut faire apparaître l'intelligible sur le fond de vacuité et nier une nécessité, et penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles. Faire un vrai défi incontournable de la question: à quoi peut-on jouer, et comment inventer un jeu?» (p. 986).

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 Husserl qui a de grands textes sur la chair 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 règle selon laquelle se fait le pli, la règle du pliage. Et, en effet, alors, vous verrez, c'est pas tout à fait comme ça, hein, je précise, vous lirez le texte, vous verrez c'est pas tout à fait comme ça, donc vous 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. Euh... 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 naturelle qui est dans chaque cas la même pour tout être vivant? Est-ce une loi rationnelle? Est-ce un principe esthétique d'existence? Je dirais que la règle du pli peut être la loi divine, la loi naturelle, la loi… bon, mettons, c'est le *lógos*. La règle du pli chez les grecs comme le *lógos*. Et, en effet, le *lógos*, 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. 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, c'est plus "qu'est-ce que la vérité?", hein, c'est: "quel est notre rapport avec le vrai?"[897]. 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...
Quatrième forme de pli ou quatrième pli: qu'est-ce que nous attendons pour le sujet? Car rappelez-vous la belle formule de Blanchot, quand le dehors se plie, ce qui se constitue c'est une intériorité. La subjectivité est pliée: *L'attente*. Entouré de mes plis, j'attends. Mais, là aussi, *[inaudible]* de variations, est-ce la même chose d'attendre, d'être digne de mémoire, d'attendre l'immortalité, d'attendre une mort heureuse, 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. Alors peut-être est-ce que même... c'est pas une liste... il n'y a pas de raison hein... Mais, pour les grecs... Je crois pas... enfin... il y a que quelque fous-furieux pour vouloir que sa mémoire ne disparaisse pas. Non, ça 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 comme vous entourant de plis?

897Sul rapporto con la verità, si tenga presente una sua "attualizzazione" nella dura risposta di Foucault a Massimo Cacciari, identificato come rappresentante dell'intellettualità fedele al Partito Comunista Italiano, in *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, DEII n. 238, p. 634: «Ce que le P.C. demande à l'intellectuel, c'est d'être la courroie de transmission d'impératifs intellectuels, moraux et politiques que le Parti puisse directement utiliser. Quant à l'intellectuel qui prend une position totalement différente, qui consiste à dire aux gens: je voudrais produire des effets de vérité qui soient tels qu'ils puissent être utilisés pour une bataille possible, conduite par ceux qui le désirent, dans des formes à inventer et des organisations à définir, cette liberté que je laisse au terme de mon discours à quiconque veut ou non faire quelque chose, les gens du P.C. n'en parlent pas. C'est précisément le contraire de ce qu'on voudrait que je fasse, car, pour le P.C., le vrai intellectuel est celui qui clame la réalité, expliquant comment elle devrait être en assurant immédiatement qu'elle sera comme elle doit être le jour où tous feront comme le Parti communiste. Position exactement contraire à la mienne...».

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 sait pas si elle consiste à s'entourer avec des plis ou à défaire les plis. On 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... euh 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 trouve pas une...? Qu'est-ce qu'il faudrait? Défaire les bandelettes, les *[inaudible]*? Tantôt l'un tantôt l'autre... euh..., 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, 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.

Alors, bon... Alors on peut répondre au moins: quelles sont les deux nouveautés fondamentales apparentes de *L'usage 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 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 savoi*r... et 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 voit plus du tout où on en est quant à la sexualité. Et je dis, dans une interview Foucault dit ceci[898]: 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[899]. Nous sommes en droit de supposer,

898*À propos de la généalogie de l'éthique*, DEII n. 344, p. 1429: «L'une des nombreuses raisons pour lesquelles j'ai eu tant de problèmes avec ce livre, c'est que j'ai d'abord écrit un livre sur la sexualité que j'ai mis ensuite de côté. Puis j'ai écrit un livre sur la notion de soi et sur les techniques de soi où la sexualité avait disparu et j'ai été obligé de récrire pour la troisième fois un livre dans lequel j'ai essayé de maintenir un équilibre entre l'un et l'autre».

899Si tenga presente l'intento iniziale di Foucault, all'avvio dell'*Histoire de la sexualité*, nel quale sembra già implicito il passaggio alle tecnologie del sé e, più in generale, al biopotere: «Qu'a fait Marx quand, dans son analyse du capital, il a rencontré le problème de la misère ouvrière ? Il a refusé l'explication habituelle, qui faisait de cette misère l'effet d'une rareté naturelle ou d'un vol concerté. [...] Marx a substitué l'analyse de la production à la dénonciation du vol. *Mutatis mutandis*, c'est un peu cela que j'ai voulu faire. Il ne s'agit pas de nier la misère

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 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, euh... 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 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 c'est pas tellement..., moi, il me semble, dans la pensée de Foucault, c'est pour ça qu'il a eu tellement de problèmes, c'est pas tellement par une nécessité logique, c'est beaucoup plus par une belle rencontre. 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 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 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 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, quand paraît la notion de rapport à soi ou d'enkrateia chez les grecs, elle 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, 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

sexuelle, mais il ne s'agit pas non plus de l'expliquer négativement par une répression. Tout le problème est de saisir quels sont les mécanismes positifs qui, produisant la sexualité sur tel ou tel mode, entraînent des effets de misère», *Non au sexe roi*, DEII n. 200, pp. 258-259. Lo stesso paragone con Marx in *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien "Rouge"* (juillet 1977).

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", le "se gouverner soi-même" va s'actualise 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, 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*[900].
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 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[901].
Et puis, le troisième, ça 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 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: «De là ce qu'on pourrait appeler l'"antinomie du garçon" [...]. 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 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 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

900UP, p. 115: «La "diète" elle-même, le régime, est une catégorie fondamentale à travers laquelle on peut penser la conduite humaine; elle caractérise la manière dont on mène son existence, et elle permet de fixer à la conduite un ensemble de règles: [...] le régime est tout un art de vivre».
901UP, p. 168: «Beaucoup plus que de la morale ultérieure, il s'agit là de la stylisation d'une dissymétrie actuelle».

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.

Alors où en sommes-nous, je voulait 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 sais pas... euh... 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-Roussel, 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, c'est pas une apparence, ils 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 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'approprier 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, 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 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 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'État, aux XVIIIème et XIXème siècles et, là, Foucault peut rejoindre les analyses de *Surveiller et punir*: comment l'État 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 fois ça se passe 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'État, 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, c'est pas grave tout ça, chaque fois, quand les grecs ont trouvé ça, la subjectivation sous des règles facultatives, et bien très

vite, eux-mêmes s'en sont emparés d'abord, eux-mêmes, ils ont pas attendu l'église euh... 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'État, les bras du prêtre, les bras de la 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 pouvoirs... des résistances aux nouveaux savoirs. Et, en ce sens, vous voyez ça allait à la lettre, si bien que reprend, il me semble toute sa fonction, la question: qu'est-ce que c'est nos plis, 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 de l'État... 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 parle pas pour moi – d'un professeur célèbre en médecine euh... qui travaille sur le sang et qui a fait son livre sur le sang et qui dit: on, on nous avait promis une médecine de masse. Or c'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'État de tout le XVIIIème siècle se faisait individuant. Alors que la médecine soit individuante, ça j'en doute pas, c'est même ça qui définit le pouvoir de la médecine, elle 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... C'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 individuant, c'est indépendant du pouvoir. Euh... depuis le XVIIIème siècle, encore une fois, le pouvoir d'État s'est fait individuant. Un prisonnier est parfaitement individué, il est même mis en prison en tant que suprêmement individué. Le pouvoir est individuant, 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 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: *[inaudible]* 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.
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 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.

Capitolo 23. Cours du 13/05/1986[902]

Alors voilà mon... voilà le programme que je voudrais tenir. Aujourd'hui je voudrais que la séance soit consacrée à cette conception de la subjectivation selon Foucault, c'est-à-dire la nature de ce que nous avons caractérisé comme troisième axe et, pour cela, j'avais très besoin que Félix Guattari veuille bien venir et que je puisse lui demander des choses à cet égard car on en est à un point... ce thème de la subjectivation, vous allez comprendre pourquoi, on en est à un point où la pensée de Foucault s'insère dans toutes sortes de courants qui, d'une part, ont participé aux causalités multiples de Mai '68, mais, bien loin d'être étouffés après, ont pris, je crois, même sous des formes parfois latentes, ont pris des développements, des développements extrêmement importants. D'où la présence de Guattari à qui je voudrais pouvoir poser des questions en fonction de ses propres conceptions, de ses différences avec Foucault, tout ça... de ses ressemblances. Donc aujourd'hui, si c'est possible, on finirait la subjectivation.
Le 20 mai, là, je fais un programme le plus strict possible, le 20 mai, je poursuivrai pour mon compte et je tirerai... et je commencerai un... j'espère, je tirerai les conclusions sur tout cet ensemble, sur les trois axes et sur l'unité de l'œuvre de Foucault.
Le 27 mai, je voudrais que, grâce à l'un d'entre vous, la séance se passe un peu... une forme de rapprochement de Foucault avec de grands auteurs modernes, entre autres écrivains, littéraires, mais aussi d'une autre nature, et quand je dis «l'un d'entre vous», je veux dire que l'un d'entre vous propose de vous faire écouter certains morceaux de *Plis selon plis*, de Boulez, et on verrait autour de ça s'il y a quelque chose à dire sur qu'est-ce que c'est ce titre *Plis selon plis* et l'on attacherait peut-être d'importance, une fois dit que Boulez a eu des rapports avec Michaux très précis, des rapports musicaux avec Michaux... euh... quel rapport y a-t-il entre *Plis selon plis* et *La vie dans les plis*, texte de Michaux, très beau texte de Michaux, on verrait toute cette histoire du pli, en tenant compte aussi – j'avance sur le programme – d'une remarque très intéressante qui m'a été faite et qui est: ce rapport que nous sommes en train de voir entre le dehors et le pli constitutif d'une subjectivité, cette ligne du dehors qui se plie pour constituer une intériorité très spéciale... eh ben est-ce que c'est un mouvement nécessaire, inévitable, est-ce qu'on pourrait pas concevoir d'autres mouvements? Est-ce que tout ça n'est pas un peu étouffant? Est-ce qu'il y a pas quelque chose d'étouffant dans tout ça? Demande l'un d'entre vous et moi je dirais... je... je... je me sentirais assez d'accord: oui, il y a sûrement quelque chose d'un peu étouffant... est-ce que d'autres tracés de ligne seraient moins étouffant? Je sais pas... enfin toutes ces choses.... Donc.
Et enfin on ferait une dernière séance le 3-4, c'est-à-dire le 2... le 3, je ne sais pas, en juin, une dernière séance en juin[903], sur les questions que vous avez-vous-mêmes à poser ou bien les objections que vous avez à faire et sur l'ensemble de notre travail cette année. Vous voyez? Pas de problème?
Bien. Alors, aujourd'hui, je commence, moi, par récapituler, avant de poser les questions que je voudrais poser, pour que soit bien entendu où on en est.
Question dans l'audience: *[inaudible]*
Deleuze: Le 3, le 3 et puis, après, pleins de pensées nous nous séparerions. Quel travail d'ici le 3!

Eh ben, nous avons vu, donc, comment s'esquissait un troisième axe dans la pensée de Foucault,

---

902 Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=498
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=499
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=500
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=501
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=502

903 Nelle registrazioni esistenti archiviate sul sito di Gallica BNF (www.gallica.bnf.fr) non c'è traccia di questa ipotetica ultima lezione del 3 giugno 1986. In effetti, la discussione con gli studenti, anche attraverso testi scritti consegnati a Deleuze, avviene al termine della lezione del 20 maggio.

c'est-à-dire, au-delà des rapports de pouvoir et des formes de savoir. Si vous préférez: au-delà des règles contraignantes du pouvoir et des codes institués de savoir. Et qu'est-ce que c'est? Eh bien, au-delà des rapports de pouvoir et des formes de savoir, il s'agissait du rapport avec le dehors, notion qui, pour nous, nous paraissait à la fois très attirante et mystérieuse. Ce rapport avec le dehors dont Blanchot disait déjà que c'était en même temps le non-rapport absolu ou l'absolu du rapport, et la question c'était: cette ligne du dehors que Foucault reconnaît reprendre à partir de Blanchot[904], cette idée d'une ligne du dehors au-delà du savoir et du pouvoir, cette ligne du dehors, comment faire pour qu'elle ne soit pas simplement la mort, le vide ou l'irrespirable? Ce dehors absolu, comment ne serait-il pas la mort du "*on* meurt" chez Blanchot, le vide ou l'irrespirable?
Et la réponse qui nous était suggérée – mais c'est peut-être cela, la réponse étouffante, on sait pas, on sait pas encore... – réponse qui nous était suggérée c'était que la nécessité de la ligne du dehors se plie, et qu'en se pliant – c'était la seule manière, semblait-il, dont elle pouvait se détacher du vide et de la mort – et, en se pliant, elle constitue une région relativement à l'abri, qu'elle nous permet de vivre et de vivre, sans doute, d'une manière... d'une manière quoi? Est-ce qu'on peut dire "authentique"? Est-ce que ce serait un mot que Foucault accepterait? On va voir... ça on laisse...
Bon qui serait, comme dit Michaux, en se pliant, la ligne du dehors, elle serait comme l'œil du cyclone, un calme, un calme... Dans *Mercier et Camier*, roman de Beckett[905], l'un demande à l'autre: «eh bien, comment vas-tu»? Et l'un répond à l'autre: «je suis gonflé, mais pas à bloc» *[rire]*. Et l'autre dit: «je vais bien, mais moins bien qu'avant d'avoir descendu l'escalier». Et le premier reprend et dit: «je suis comme un bouchon sur la mer déchaînée» – ah! Comme un bouchon sur la mer déchaînée... être comme un bouchon sur la mer déchaînée, est-ce que c'est pas là l'opération dans laquelle la ligne euh... en style Foucault: constituer un intérieur de l'extérieur, être à l'intérieur de l'extérieur, être le passager par excellence. Le passager par excellence, c'est celui qui se situe à intérieur de l'extérieur. C'est ça le pli de la ligne du dehors. Michaux aura des formules admirables quand il explique pourquoi il a renoncé et comment il a renoncé à la drogue. Il dit: le vrai problème, c'est, avec des vitesses infiniment rapides qui nous traversent, comment constituer un être lent?[906]
On pourrait dire: c'est ça le problème de la subjectivation. Il s'agit plus de chevaucher les électrons. Comment chevaucher des électrons? Il faut bien qu'avec des vitesses infinies on arrive à constituer l'être lent que nous sommes ou que nous devons être. Plier le dehors, plier la ligne du dehors, ce sera ça – selon Foucault: la subjectivation, c'est-à-dire constituer un intérieur de l'extérieur[907].

904È interessante notare che la prima ricorrenza foucaultiana del termine *subjectivation* – all'interno del lemma *de-subjectivation* –, nell'intervista a Trombadori del 1978 *Entretien avec Michel Foucault*, DEII n. 281, è riferita alla concatenazione Nietzsche-Blanchot: «L'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation» (p. 862).

905Samuel Beckett, *Mercier et Camier*, Minuit, Paris 1970. Il romanzo, scritto in francese nel 1946, è stato pubblicato solo 25 anni dopo; nel 1974 Beckett ne ha pubblicato una traduzione in inglese, con sostanziosi tagli rispetto alla versione francese.

906Cfr. Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petites*, Gallimard, Paris 1966, dove Michaux riflette sulle accelerazioni percettive rese possibili dalle droghe, in particolare dalla mescalina, sotto l'effetto della quale si vive «un siècle [et ce n'est pas ici une expression métaphorique] en un quart d'heure»; l'acelerazione è altresì una condensazione del tempo: «Vitesse! Peut-on se passer d'une extrême vitesse? Le cerveau le peut-il? Pour ceux qui ont vécu l'inoubliable tempo accéléré de la mescaline, la vitesse demeure à jamais le problème, clef sans doute de quantité d'autres» (p. 31). Michaux ne conclude che l'accelerazione è non solo un'esperienza percettiva eterodiretta, ma una qualità ontologica, dal momento che «l'homme est un être lent, qui n'est possible que grâce à des vitesses fantastiques» (ibidem, p. 33). Quest'ultimo aforisma è citato da Deleuze in una pagina del suo *Le cerveu, c'est l'écran*, che aveva appena pubblicato sui “Cahier du cinéma" n. 380, fevrier 1986, pp. 25-32, poi in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 263-271: «Le cerveau, c'est ça l'unité. Le cerveau, c'est l'écran. Je ne crois pas que la linguistique, la psychanalyse soient d'une grande aide pour le cinéma. En revanche la biologie du cerveau, la biologie moléculaire. La pensée est moléculaire, il y a des vitesses moléculaires qui composent les êtres lents que nous sommes. Le mot de Michaux: "L'homme est un être lent, qui n'est possible que grâce à des vitesses fantastiques". Les circuits et les enchaînements cérébraux ne préexistent pas aux stimuli, corpuscules ou grains qui les tracent. Le cinéma n'est pas un théâtre, il compose les corps avec des grains» (p. 264).

907Nei testi di Foucault, due definizioni esplicite di *subjectivation* in *Le retour de la morale*, DEII n. 354, p. 1525; e in

Vous voyez qu'il s'agit pas du tout d'une intériorité qui serait propre, se mettre à l'intérieur de l'extérieur. Et, là, il s'agit pas de dire ça. Il y a autant de modes de subjectivation qu'il y a de... car les plis ne passent pas toujours au même endroit, c'est pas toujours la même partie de nous-mêmes. Et, s'il est vrai que c'est les grecs qui ont inventé le pli du dehors, qui ont inventé l'intérieur de l'extérieur, faut dire: ben oui, chez les grecs, ce que le pli isole, c'est le corps et ses plaisirs. C'est ça le premier aspect du pli. Et il est évident que dans le christianisme, ce ne sera pas ça, ce sera autre chose. Il est évident que, actuellement, le problème de la subjectivation... est-ce qu'il passe par là? Oui, il y a des textes de Foucault pour dire: ah ben si les grecs... si l'on peut recueillir une leçon des grecs, c'est... euh... peut-être qu'il fallait revenir au corps, d'une certaine manière, un retour au corps qui serait... et, en même temps, il n'y a jamais de retour, ça ne peut pas être un retour au corps à la manière des grecs, mais un retour au corps par différence avec la chair chrétienne. Bien. Premier aspect du pli, donc, la partie de nous-mêmes qui est cernée par le pli.
Deuxième aspect: la règle suivant laquelle se fait le pli. Est-ce que c'est une règle dite naturelle? Est-ce que c'est une règle dite divine? Est-ce que c'est une règle dite morale? Est-ce que c'est une règle esthétique? Toutes sortes de problèmes là aussi.
Troisième pli ou troisième aspect du pli, peu m'importe: quel est le rapport du vrai avec moi et de moi avec le vrai? Qui n'est pas la même chose que: qu'est-ce que la vérité? Ce que le pli détermine c'est un rapport du vrai avec le sujet, une subjectivation du vrai. Or, là aussi, vous sentez que la subjectivation du vrai ne se fait pas du tout de la même manière chez Platon, chez Descartes, chez Kant.
Et, enfin, la vie dans les plis, qu'est-elle en droit d'attendre? Comme disait Blanchot: intériorité d'attente. Ça c'est le quatrième pli qui détermine ce que nous attendons. Ce que nous, sujets, ou plutôt nous subjectivés, nous sommes en droit d'attendre. Et tantôt ce sera l'immortalité, tantôt ce sera la mémoire – devenir mémorable – tantôt ce sera le salut, tantôt ce sera la beauté, tantôt la liberté etc. Voilà le premier point.

Le second point, c'est comment concrètement... Faut pas oublier ces quatre plis, si vous voulez, moi je dirais, euh pour en rester à Foucault, la question de la subjectivation, ce sera toujours: dire à quelqu'un et même à une même époque il y a plusieurs... il y a tant de modes de subjectivation qui concourent... Pour Foucault "qu'es-tu comme sujet?", bizarrement ça veut dire: de quels plis t'entoures-tu? Quels sont tes plis? De quelle manière tu te plies?
Deuxième remarque: comment se fait ce pli de la ligne du dehors? Comment est-ce que Foucault le conçoit concrètement et pourquoi, nous dit-il, ce sont les grecs les premiers? On l'a vu, je récapitule la réponse donnée par Foucault, c'est que, une fois dit que, vous voyez, chez Foucault, le sujet n'est jamais premier, le sujet est toujours une dérivée, il est le produit d'une opération, l'opération par laquelle la ligne du dehors se plie[908]. Là aussi ça marque une grande différence entre la pensée de Foucault et certaines pensées qui, en pure apparence pourrait apparaître voisines.
Mais il nous dit: les grecs sont les premiers, pourquoi? Parce que les grecs sont ceux qui pouvaient... c'est-à-dire qui étaient en situation de... plier le rapport de forces sur soi-même, de plier la force sur soi. Le rapport de la force, le rapport de forces est le rapport d'une force avec une autre force. C'est le rapport d'une force avec une force qu'elle affecte ou avec une force qui l'affecte. Mais les grecs ont une particularité, c'est que leur diagramme de pouvoir, le rapport de pouvoir ou le rapport de forces chez eux, c'est quoi? Ils ont inventé le rapport de forces comme rivalité entre

Foucault, DEII n. 345, p. 1451.

908In apertura de *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, pp. 1041-1042: «J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets» – vale a dire, (*i*) «les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science», (*ii*), «l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les "pratiques divisantes". Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet», (*iii*), «Enfin, j'ai cherché à étudier – c'est là mon travail en cours – la manière dont un être humain se transforme en sujet» (*ivi*).

agents libres. La rivalité entre agents libres aussi bien au niveau... alors si on prend toutes les institutions... au niveau politique, au niveau judiciaire, au niveau guerrier, au niveau amoureux..., ils ont inventé cette forme extraordinaire de rapport de forces ou de pouvoir, rivalité entre agents libres. Et c'est parce qu'ils ont inventé ce nouveau rapport de forces, qu'ils sont capables de plier la force sur soi. Pourquoi? En vertu de l'idée suivante que si c'est un homme libre qui gouverne des hommes libres, il faut que cet homme soit capable de se gouverner soi-même. Ce qui ne veut pas dire que se gouverner soi-même soit premier par rapport à gouverner l'autre. Au contraire se gouverner soi-même en dérive, c'est lorsque l'on est dans la situation où l'homme libre gouverne l'homme libre, que, alors, le principe régulateur d'un tel gouvernement est nécessairement un se gouverner soi-même sous la forme suivante: et oui, pour qu'un homme libre gouverne d'autres hommes libres, encore faut-il que l'homme libre qui gouverne les autres soit capable de se gouverner soi-même.

Le "se gouverner soi-même" c'est donc le pli de la force sur soi qui découle du rapport de forces spécifiquement grec, rivalité des hommes libres. Du rapport de forces spécifiquement grec, la rivalité des hommes libres, va découler la subjectivation grecque, être capable de se gouverner soi-même, c'est-à-dire la force se plie sur soi; il n'y a plus une force qui affecte d'autres forces ou qui est affectée par d'autres forces... Si, il y a ça, mais comme euh... principe régulateur il y a que la force s'affecte elle-même, affect de soi par soi qui est précisément la subjectivation. La subjectivation, c'est l'affect de soi par soi, ou, si vous préférez, le processus, le mouvement, l'opération par laquelle la force se ploie sur elle-même pour devenir principe régulateur du rapport de forces. Seul pourra gouverner les autres, celui qui sait se gouverner lui-même. Cet autogouvernement de soi, évidemment d'une autre nature que le gouvernement des autres, est *[inaudible]* fait quoi? C'est ce qu'on disait être... ce n'est pas une règle contraignante comme dans un rapport de pouvoir, c'est une règle facultative. Se gouverner soi-même, c'est la règle facultative de l'homme libre en tant qu'elle a pour condition quoi? Le pli, le pli de la force, l'opération par laquelle la force se plie sur elle-même et, dès lors, s'affecte elle- même. Donc je peux dire: le rapport à soi, le rapport à soi qui est vraiment le troisième axe...
Vous voyez qu'on avance beaucoup dans l'analyse du troisième axe chez Foucault, puisque, au départ, on partait de ceci: c'est le rapport avec le dehors, c'est la ligne du dehors, le troisième axe. Maintenant l'on voit que, si c'est bien ça le départ du troisième axe, tout le mouvement du troisième axe, c'est le mouvement par lequel la ligne du dehors se plie et constitue par là-même une intériorité d'attente ou d'exception, à savoir, la subjectivité de l'homme libre sous la condition du pli. Je voudrais que ce soit très très clair, mais je suppose... on l'a vu.... Et c'est le domaine des règles facultatives qu'on avait retrouvées, alors qu'on les avait déjà trouvées au niveau des énoncés et de la théorie des énoncés chez Foucault. Dès lors je peux dire que le rapport à soi dérive du rapport de pouvoir, il le suppose, il dérive du rapport de forces, mais il en dérive à la lettre, c'est-à-dire il en devient de plus en plus autonome, de plus en plus indépendant, sous la règle facultative, c'est-à-dire sous la condition du pli. Et donc, à plus forte raison, il est lui-même indépendant du savoir sous toutes ses formes, et de la conscience, et de la connaissance. Foucault le déterminera comme: sous la règle facultative, la subjectivité grecque s'organise comme existence esthétique[909]. Existence

909Il tema di un'estetica dell'esistenza nel pensiero antico è proposto da Foucault in *À propos de la généalogie de l'éthique*, DEII n. 344: «Ce qui me frappe, c'est que, dans la morale des Grecs, les gens se souciaient de leur conduite morale, de leur éthique, des relations à soi et aux autres beaucoup plus que de problèmes religieux. [...] Ce qui les préoccupait le plus, leur grand thème, c'était de constituer une sorte de morale qui fût une esthétique de l'existence» (p. 1430); «Par conséquent, entre le paganisme et le christianisme, l'opposition n'est pas celle de la tolérance et de l'austérité, mais celle d'une forme d'austérité qui est liée à une esthétique de l'existence et d'autres» (p. 1445). L'argomento è ripreso nell'intervista *Une esthétique de l'existence*, DEII n. 357, pp. 1549-1554: «Cette élaboration de sa propre vie comme une oeuvre d'art personnelle, même si elle obéissait à des canons collectifs, était au centre, il me semble, de l'expérience morale, de la volonté de morale dans l'Antiquité, alors que, dans le christianisme, avec la religion du texte, l'idée d'une volonté de Dieu, le principe d'une obéissance, la morale prenait beaucoup plus la forme d'un code de règles (seulement certaines pratiques ascétiques étaient plus liées à l'exercice

esthétique. Or c'est très important à ce niveau, parce qu'il rencontre beaucoup de pensées dont je dis aussi qu'elles semblent... ou dont il semble être proche parfois... Est-ce qu'il en est proche? Est-ce qu'il en est lointain?

Vous devez déjà pressentir que la manière dont le problème de l'art est convoqué, là, pour ceux qui connaissent un peu..., semble à première vue très proche de l'Ecole de Francfort, de Adorno, de Ernst Bloch...On verra ça, mais très vite parce que... sinon ce serait trop long. Et puis, dans des entretiens très... très proches de sa mort, Foucault même se rencontre – alors que c'est rare – se rencontre avec Sartre. Voilà, je lis très rapidement. C'est dans Rabinow et Dreyfus, page 331[910]: «Ce qui m'étonne, c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets et non plus avec les individus ou la vie; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie?».
C'est un texte très rapide, hein... mais très compliqué, très ambigu aussi, car, évidemment, c'est un renvoi, c'est une allusion à l'Ecole de Francfort. C'est eux qui ont buté là... et on verra pourquoi ils ont buté sur ce point. On attend le salut de l'art: il n'y a plus d'autre salut... Il n'y a pas de salut, il n'y a plus d'autre salut à attendre, sauf de l'art. Mais quelle est la puissance de l'art? Si l'on attend le salut de l'art, il faut bien que l'art déserte, quitte, déborde son existence proprement d'œuvre d'art; il faut qu'il déborde l'œuvre d'art elle-même. Ça c'est le problème d'Adorno, c'est le problème de l'Ecole de Francfort: le double aspect... le double aspect de l'art, l'art en tant que manifesté ou porté par l'œuvre d'art, mais si l'art doit avoir un effet, il faut bien qu'il abandonne l'œuvre d'art, qu'il affecte autre chose que l'œuvre d'art. C'est une espèce d'antinomie de l'art[911].
Or pourquoi est-ce que l'Ecole de Francfort posait ce problème? Pourquoi est-ce que... En effet, presque, pour que l'art se réalise, il faut qu'il cesse d'être la qualité de l'œuvre d'art, puisque l'œuvre d'art est la forme de l'art, en tant que cette forme... ou plutôt en tant que l'art ne se réalise pas ailleurs que dans l'œuvre. Donc comment est-ce que l'art peut dépasser l'œuvre d'art elle-même? Bien, ça... Et, vous voyez ce que veut dire Foucault lorsqu'il dit: la subjectivation chez les grecs, elle constituait l'existence comme existence esthétique. Bon: ça veut dire, donc, que l'art qualifiait l'existence et pas l'œuvre d'art simplement. Alors la subjectivation: mais pour que l'art devienne l'opération de subjectivation, il faut qu'il ne se contente plus de constituer des objets particuliers qu'on appellera "œuvres d'art", il faut qu'il devienne le mouvement de la subjectivation en général.
Or c'est pas le cas de l'œuvre d'art. Bon, et ça continue.
Et, tout de suite après «faire de la vie ou de l'existence une existence esthétique», voilà qu'on demande à Foucault: «Ce genre de projet est très commun dans les lieux comme Berkeley où des gens pensent que tout ce qu'ils font – de ce qu'ils prennent au petit déjeuner jusqu'à l'amour fait de telle ou telle façon, ou à la journée même et à la manière dont on passe la journée – devrait trouver une forme accomplie?» – il y a eu aussi ce thème, parfois, dans la drogue: faire de l'existence un art. Hein? Foucault: «Mais j'ai peur que, dans la plupart de ces exemples, les gens ne pensent que s'ils font ce qu'ils font, s'ils vivent comme ils vivent, c'est parce qu'ils connaissent la vérité sur le désir, la vie, la nature, le corps».
Qu'est-ce qui lui fait dire ça? C'est-à-dire qu'ils disposent d'un savoir... Il est en train de nous dire:

d'une liberté personnelle). De l'Antiquité au christianisme, on passe d'une morale qui était essentiellement recherche d'une éthique personnelle à une morale comme obéissance à un système de règles. Et si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence» (pp. 1550-1551).

910 *À propos de la généalogie de l'éthique*, DEII n. 344, p. 1436.

911 Com'è noto, la soluzione proposta da Adorno è l'*estraneazione* e l'*asocialità* come «legittimazione sociale dell'arte» (Theodor W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, pp. 405, 391), il *solipsismo* e la «solitudine come stile», e infine il «messaggio nella bottiglia» (id., *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959, pp. 53, 134). Adorno vedeva in Beckett (cui era intenzionato a dedicare la *Teoria estetica*) l'emblema di questa forma di chiusura/resistenza dell'arte alla modernità.

de même que l'opération de la subjectivation a beau dériver des rapports de pouvoir, elle s'en rend indépendante, elle s'autonomise avec ce problème. Peut-être qu'elle ne peut s'autonomiser que si l'art prend un nouveau sens qui ne se réduit plus à la production d'œuvres d'art, mais qui devient une véritable production d'existence. Il dit, de même, la subjectivation, la production d'existence dérive et se rend indépendante des formes de savoir.
Et voilà, l'interviewer reprend alors, question clef: «Mais si l'on doit se créer soi-même sans le recours à la connaissance et aux lois universelles, en quoi votre conception est-elle différente de l'existentialisme sartrien?». Je disais tout à l'heure: la première partie du texte de Foucault frôle l'Ecole de Francfort, et là on lui dit: ah, mais tu frôles aussi l'existentialisme. Il n'y a pas de mal à ça... Et la réponse de Foucault est extraordinairement floue: «Il y a chez Sartre une tension entre une certaine conception du sujet et une morale de l'authenticité. Et je me demande toujours si cette morale de l'authenticité ne conteste pas en fait ce qui est dit dans *La transcendance de l'ego...*» – peu importe, «Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être du sujet défini par son adéquation à lui-même»[912].
Ça me paraît curieux... très sévère pour ça... je ne vois pas à quoi fait allusion Foucault, il nous dit en gros... euh... ce qui ne serait pas faux... je ne sais pas... Euh... le mode de subjectivation chez Sartre implique, sinon... et suppose, sinon un processus de connaissance, du moins un processus de conscience, de conscience de soi auquel il reste tout à fait subordonné, tandis que le rapport à soi tel que l'entend Foucault doit être indépendant et des formes de savoir y compris de conscience et des rapports de pouvoir... ils en dérivent. Ils en dérivent, mais ils en deviennent indépendants. Alors, c'est par là que j'ai pas cessé de dire: oui, la subjectivation, quels que soient ses rapports avec les deux autres axes, la subjectivation saisie comme pli du dehors ou pli sur soi de la force, et bien, la subjectivation, elle est bien un troisième axe indépendant.

D'où ma troisième remarque: mais... elle est un troisième axe indépendant... Si j'ajoute ceci... C'est là où on se trouve devant une... une espèce de grande bouillie des pensées, de grande effervescence de pensée qui a été essentielle, par exemple, dans la production de Mai '68... Si j'essayais de définir ce qui a fait la convergence d'un certain nombre de pensées, de modes de pensée très très différents les uns des autres, c'est presque... je dirais: c'est... d'une certaine manière, c'est tout ça, c'est l'idée que le cercle parfait, le cercle parfait de la vieille dialectique était cassé, était brisé[913]. Et le vieux cercle de la vieille dialectique c'était quoi? Eh ben c'était le cercle savoir-pouvoir-soi. Le savoir, le pouvoir et le soi. Et la dialectique du savoir telle qu'elle apparaissait chez Hegel était censée produire un sujet-objet dans son adéquation, l'adéquation du sujet et de l'objet. C'est cela le produit

912Ma subito dopo, all'intervistatore che cita l'aforisma 290 de *La gaia scienza* – «dare uno stile alla propria vita [in realtà "al proprio carattere"] «al prezzo di un paziente esercizio e di un lavoro quotidiano», Foucault aggiunge: «Oui. Mon point de vue est plus proche de Nietzsche que de Sartre» (op. cit., p. 1437). L'aforisma nietzscheano, nel contesto di un'*estetica dell'esistenza* appena citata (cfr. la precedente nota 8), assume un ruolo strategico.

913Esplicito il rifiuto della dialettica in Foucault: «Examinons alors le mot "contradiction". Mais d'abord laissez-moi vous dire à quel point je suis heureux que vous ayez posé cette question. Je crois qu'elle est très importante. Voyez-vous, le mot "contradiction" a, en logique, un sens particulier. On sait bien ce qu'est une contradiction dans la logique des propositions. Mais lorsqu'on considère la réalité et que l'on cherche à décrire et à analyser un nombre important de processus, on découvre que ces zones de réalité sont exemptes de contradictions. Prenons le domaine biologique. On y trouve un nombre important de processus réciproques antagonistes, mais cela ne veut pas dire qu'il s'agisse de contradictions. Cela ne veut pas dire qu'il y ait, d'un côté du processus antagoniste, un aspect positif, et de l'autre, un aspect négatif. Je pense qu'il est très important de comprendre que la lutte, les processus antagonistes ne constituent pas, comme le présuppose le point de vue dialectique, une contradiction au sens logique du terme. Il n'y a pas de dialectique dans la nature. Je revendique le droit d'être en désaccord avec Engels, mais dans la nature – et Darwin l'a fort bien montré – on trouve de nombreux processus antagonistes qui ne sont pas dialectiques. Pour moi, ce type de formulation hégélienne ne tient pas debout. Si je redis, en permanence, qu'il existe des processus comme la lutte, le combat, les mécanismes antagonistes, c'est parce qu'on retrouve ces processus dans la réalité. Et ce ne sont pas des processus dialectiques. Nietzsche a beaucoup parlé de ces problèmes; je dirais même qu'il en a parlé bien plus souvent que Hegel. Mais Nietzsche a décrit ces antagonismes sans référence aucune à des rapports dialectiques», *Dialogue sur le pouvoir*, DEII n. 221, p. 471.

final de la dialectique du savoir. Et de même, quoique d'une tout autre façon, la dialectique du pouvoir conçu comme praxis chez Marx. Or de plusieurs manières, de ce côté de la dialectique, comment dire..., les brisures de l'anneau, savoir-pouvoir-soi, n'ont pas cessé de se faire, d'abord d'une manière très discrète, ensuite d'une manière plus complexe... Si je cite, là, uniquement les dates importantes: Lukács – peut-être est-ce lui le premier – il commence à introduire la nécessité que le soi renvoie à une subjectivation, à un mouvement de subjectivation irréductible au mouvement du savoir et du pouvoir comme praxis. Et déjà à ce moment-là, comprenez, il y a déjà une espèce de dimension esthétique qui apparaît, parce que la subjectivation ne renvoie pas à l'art d'une manière irréductible... et sous quelle forme? Mais alors, comment l'art devait-il cesser d'être l'art? Je crois qu'un second stade a été bizarrement... pas bizarrement d'ailleurs... s'est trouvé dans le marxisme italien. On verra tout à l'heure.
D'une certaine façon – on verra si on a le temps – d'une certaine façon avec Gramsci, puis avec Tronti, c'est comme si la dialectique grippait. Que là aussi il était nécessaire d'introduire une dimension de la subjectivation irréductible au mouvement de la dialectique ou que la dialectique était incapable de produire sans le secours d'autre chose.
Troisième moment... pas dans la suite d'ailleurs *[inaudible]* est contemporaine: l'Ecole de Francfort. Où notamment chez Adorno l'échec de la dialectique du savoir va apparaître dans des conditions dramatiques. La dialectique du savoir, au lieu de produire la totalité rationnelle, produit ce qu'Adorno appelle la ratio totalitaire, et où surgit en plein, alors, la question: que rien ne peut être relancé sans des modes de subjectivation dont la dialectique ne peut pas rendre compte. Quel seront ces modes de subjectivation? Ce sera par exemple l'utopie chez Ernst Bloch, l'utopie concrète ou l'utopie positive. Bon, partout se dessine même du point de vue de la dialectique la nécessité de trouver un processus de subjectivation relativement autonome et qui ne dérive de la dialectique qu'à condition de prendre son autonomie et son indépendance.
Donc c'est bien un axe comme... comment dirais-je... comme autonome qui réagit et qui remet en cause l'ensemble du mouvement dialectique. Ça gênait beaucoup moins d'autres courants, comme Foucault ou comme d'autres, qui, ne passant pas par les exigences d'une dialectique du savoir ou d'un pouvoir-praxis, posaient le problème de telle manière que l'échec de la dialectique n'était pas pour eux un drame, au contraire, mais plutôt la continuation et la persévérance d'un mouvement qui, précisément, était passé par d'autres... est passé par d'autres processus que le processus dialectique. Bien. Tout ça est très confus, mais si vous m'accordez que le cercle dialectique se rompt au niveau précisément de la subjectivation, de la production de subjectivité, par exemple: la dialectique du savoir incapable de produire la subjectivité...

Entre les trois axes, pouvoir, savoir et subjectivation ou soi, qu'est-ce qui va se produire? Il va se produire toutes sortes de réactions qu'on a vues la dernière fois encore. Ces réactions, c'est quoi? Les grecs les premiers ont constitué le sujet, ont constitué l'extérieur de l'extérieur, ils ont constitué le sujet sous la règle facultative de l'homme libre, se gouverner soi-même, s'affecter soi-même, l'auto-affection ou l'affect de soi par soi, voilà ce qu'ont fait les grecs[914]. Mais, une fois qu'ils ont fait ça, le pouvoir, premièrement le pouvoir ne cesse de vouloir reconquérir, rattraper, cette subjectivité ou cette opération de subjectivation et de se l'asservir, c'est-à-dire il veut s'assujettir la subjectivation. Et le savoir, de son côté, veut investir cette nouvelle forme, la forme du sujet. La subjectivation cessera d'être l'opération de l'homme libre sous la règle facultative qui rend l'existence esthétique, pour devenir et pour passer sous le règne des lois contraignantes du pouvoir ou pour passer dans les formes du savoir. La subjectivation sera récupérée par le pouvoir et par le

914Si tenga presente che la riflessione sulla *subjectivation*, in senso stretto, è circoscritta quanto ai corsi agli anni 1980-1982 (da GV a HS, passando per SV e MFDV); quanto ai DE, si concentra soprattutto in un estratto dal manoscritto che doveva costituire il volume *Aveux de la chair* (*Le combat de la chasteté*," Communications" n. 35, mai 1982, pp. 15-25, DEII n. 312, pp. 1114-1127), e nelle due versioni dell'introduzione a UP, *L'écriture de soi*, DEII n. 329, in particolare pp. 1241-1245, e il testo che prima di essere pubblicato in UP ha circolato come *Usage des plaisirs et techniques de soi* [=DEII n. 338], UP, in particolare le pp. 35-37.

savoir. Je vous le redis: c'est ce que Foucault analyse quand il dit «qu'est-ce que c'est et en quoi consiste, avec le christianisme, la formation d'un pouvoir pastoral?», quand il reprend le... quand il reprend la grande question de Nietzsche, "qu'est-ce que le pouvoir d'un prêtre?", et qu'il répond: c'est le pasteur qui a inventé un type de pouvoir individuant, un type de pouvoir individuant. C'est-à-dire, page 305 dans les entretiens cités par Dreyfus et Rabinow... Parmi ces caractères, il donne un grand nombre de caractères du pouvoir pastoral... le troisième caractère est celui-ci:[915] «c'est une forme de pouvoir qui ne se soucie pas seulement de l'ensemble de la communauté, mais de chaque individu particulier pendant toute sa vie»; et quatrième caractère, cette forme de pouvoir, le pouvoir pastoral «ne peut s'exercer sans connaître ce qui se passe dans la tête des gens, sans explorer leurs âmes, sans les forcer à révéler leurs secrets les plus intimes. Elle implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger».
En d'autres termes, quand la subjectivation s'est produite, quand elle a dérivé des rapports de pouvoir et acquis son autonomie, le pouvoir ne va pas avoir de cesse d'essayer de la récupérer, d'en faire son propre objet, c'est-à-dire d'inventer des règles individuantes.

Et les règles individuantes du pouvoir, c'est-à-dire les règles qui individuent le sujet du pouvoir, vont d'abord se présenter dans le pouvoir pastoral et puis, là on fait la liaison avec *Surveiller et punir*, vers le XVIIIème siècle, c'est l'Etat laïque qui prend le relais du pouvoir pastoral de plus en plus défaillant et qui va s'adjuger les méthodes individuantes par lesquelles le pouvoir s'exerce sur la subjectivité et, en même temps..., et en même temps les procédés de connaissance de la subjectivité vont croître, je passe très vite, on l'a vu la dernière fois, c'est-à-dire: alors que la subjectivation s'était détachée des rapports de pouvoir et des formes de savoir, voilà que de nouveaux rapports de pouvoir – il faut bien qu'ils soient nouveaux – de nouveaux rapports de pouvoir et de nouvelles formes de savoir la récupèrent. Mais je vous disais, inversement, inversement, la subjectivation elle-même, il faut s'attendre à quoi? Eh ben qu'elle renaisse, qu'elle renaisse sous d'autres formes qui échappent à leur tour aux nouveaux rapports de pouvoir, tout comme aux nouvelles formes de savoir. Il a fallu que le pouvoir varie pour s'emparer du sujet qui avait acquis son autonomie, mais voilà que la subjectivation va varier à son tour, échappant à son tour aux nouvelles formes du pouvoir et du savoir. Qu'est-ce que ça veut dire concrètement? Bon ben, ouais... Si bien que, entre les trois axes, pouvoir, savoir et soi, ou subjectivation, il va y avoir tout le temps des rapports de quoi? De lutte, d'opposition ou aussi bien de compromis, comme dit Foucault. S'établiront toutes sortes de compromis et, par-là, d'oppositions. Mais, de même que de nouveaux rapports de pouvoir ne cessent de naître, et que de nouvelles formes de savoir ne cessent de naître, de nouveaux modes de subjectivation ne cessent de naître aussi, capables tantôt de s'opposer aux rapports de pouvoir et de s'en rendre indépendants, tantôt de passer avec eux des compromis.

Soit l'exemple du christianisme – je cite rapidement. Le christianisme, donc, invente – mettons... je vais vraiment très vite, c'est très sommaire – supposons qu'il invente ce nouveau type de pouvoir, le pouvoir pastoral, qui prend dans ses rapports la subjectivité, il fouille l'âme jusqu'au fond. Bon. Est-ce que de nouvelles formes de subjectivation ne vont pas apparaître? Formes de subjectivation qu'il faudra dire chrétiennes non moins que le pouvoir pastoral et qui ne vont cesser de mettre en cause le pouvoir pastoral et qui, à leur tour, vont dériver du pouvoir pastoral et de telle manière qu'elles se rendent autonomes et indépendantes. Vous pouvez suivre sur ce schéma toute l'histoire du christianisme, pour en rester à de très grosses... c'est à la même époque que le christianisme pénètre tous les rapports de pouvoir de l'Empire romain christianisé d'une part et, d'autre part, suscite de nouveaux procès de subjectivation, de nouveaux mouvements de subjectivation qui échappent et qui résistent au pouvoir de l'Eglise[916]. Le christianisme devient impérial et, en même temps, se fait le

915*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1048.
916Foucault ha concentrato la sua analisi sui processi di soggettivazione espressi dall'ascesi cristiana: «Dans cette

grand mouvement de retrait de dérivation du christianisme des anachorètes, la subjectivation de désert, le christianisme de Syrie, d'Egypte, tout ce mouvement des anachorètes et pas seulement des anachorètes, mais aussi de communautés qui mettent déjà en question tout le pouvoir pastoral et le christianisme... Comme dit Foucault, il n'est pas question de réduire le christianisme à un code ou à la reformation d'un code qui s'empare de la subjectivation et en fait l'objet d'un nouveau savoir ou la soumet à un nouveau pouvoir, il faut voir que, également, le christianisme, en même temps, refournit, reproduit des modes de subjectivation qui s'opposent au pouvoir de l'Eglise, qui remettent en question les formes de savoir nouvelles, et qui soit passent des compromis, soit forment une lutte radicale contre le pouvoir d'Eglise[917].

Inutile de dire que de procédé de subjectivation en subjectivations originales dans le christianisme, on aboutira à un nœud fondamental qui aura le nom de la Réforme. Et la Réforme sera très typiquement un mouvement de subjectivation chrétien qui se fait contre le pouvoir d'Eglise, comme si chaque fois que le pouvoir et le savoir récupéraient des modes de subjectivation, de nouveaux modes de subjectivation se formaient, remettant en question le pouvoir, le savoir, les formes de pouvoir et les formes de savoir. Il s'agit donc bien de trois axes qui ne cessent ou de s'opposer ou de passer des compromis. C'est une situation très très... très complexe. D'où... d'où... je dis: il y aurait juste deux problèmes à marquer... Non, il y aurait trois problèmes, mais, justement, pour aller vite, on va laisser [deux] de côté, d'ailleurs il est normal que... il est normal aussi que je les signale dès maintenant.

Les trois problèmes historiques, dont nous laisserons de côté aujourd'hui les deux premiers, et on les situera, comme ça on ne sera pas étonné de les trouver, c'est: le premier Foucault semble... il n'éprouve pas le besoin de le dire, encore une fois, je l'ai fait remarquer plusieurs fois, que c'est les grecs qui inventent ce processus du pli constitutif de la subjectivation et il donne les raisons pour lesquelles c'est les grecs. S'il n'y avait pas eu rapport de force entre des hommes libres, la force ne se serait pas pliée sur elle-même, c'est-à-dire il n'y aurait jamais eu l'idée qu'il fallait savoir se gouverner soi-même pour gouverner les autres, il n'y aurait pas eu l'idée contraire non plus, mais il n'y aurait pas eu l'idée.... Ça c'est une idée grecque. Et, encore une fois, c'est l'idée grecque sous la forme facultative de l'homme libre irréductible au pouvoir et au savoir.

Donc, si la production du soi commence avec les grecs, c'est la manière dont Foucault accepte la question "pourquoi la philosophie en Grèce?": mais, vous voyez l'énormité de la différence avec la réponse de Heidegger. En revanche c'est assez proche d'une réponse d'inspiration... je ne dis pas...

---

ascèse de la chasteté, on peut reconnaître un processus de "subjectivation", qui relègue au loin une éthique sexuelle qui était centrée sur l'économie des actes. Mais il faut aussitôt souligner deux choses. Cette subjectivation est indissociable d'un processus de connaissance qui fait de l'obligation de chercher et de dire la vérité de soi-même une condition indispensable et permanente de cette éthique; si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi – indéfinie en ce sens que, n'étant jamais acquise une fois pour toutes, elle n'a pas de terme dans le temps; et en ce sens qu'il faut toujours pousser aussi loin que possible l'examen des mouvements de pensée, pour ténus et innocents qu'ils puissent paraître. Par ailleurs, cette subjectivation en forme de quête de la vérité de soi s'effectue à travers de complexes rapports à l'autre», *Le combat de la chasteté*, DEII n. 312, p. 1126. Importante la conseguenza tratta in MFDV, p. 114: «Ce que me paraît avoir été le propre du christianisme et avoir [...] dans l'histoire de la subjectivité occidentale fait rupture, c'est la tecnique, c'est le lien de vérité et c'est l'ensemble des techniques mises au point pour tirer la vérité de soi-même à propos du péché [...]. Et la seconde chose que je voulais souligner [...] c'est que l'on ne peut pas tracer de ligne droite directe entre le *gnôthi seauton* de Socrate» – linea che invece viene tracciata fra Socrate e i cinici nel corso del 1984 su *Le courage de la vérité*. In altri termini, come afferma Foucault nella lezione del 12 marzo 1980: «La subjectivation de l'homme occidental, elle est chrétienne, elle n'est pas gréco-romaine» (GV, p. 231) – un'affermazione che riecheggia quella di SP: «Nous sommes bien moins grecs que nous ne le croyons» (p. 219).

917UP, p. 37: «Il serait tout à fait inexact de réduire la morale chrétienne – on devrait sans doute dire "les morales chrétiennes" – à un tel modèle: il n'est peut-être pas faux de penser que l'organisation du système pénitentiel au début du XIIIe siècle et son développement jusqu'à la veille de la Réforme ont constitué une très forte "juridification" – une très forte "codification" au sens strict – de l'expérience morale: c'est contre elle qu'ont réagi beaucoup de mouvements spirituels et ascétiques qui se sont développés avant la Réforme. En revanche, on peut bien concevoir des morales dans lesquelles l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi».

c'est pas proche de la réponse de Nietzsche, c'est assez proche d'une réponse d'inspiration nietzschéenne. Les grecs, qu'est-ce qu'ils ont fait? Ils ont plié la force sur soi. Mais, je disais, mais... il faudrait quand même se demander un peu: toutes les formations orientales, toutes les formations non-européennes, toutes les formations... il y en a beaucoup hein ... est-ce qu'il y a production de soi ou pas? Evidemment on ne peut pas invoquer les traductions lorsque les traductions à propos des sagesses orientales nous proposent une abondance de soi telle que l'on peut se dire: ben évidemment le soi existait, mais sous quelle forme? Je veux dire: est-ce que, en Orient... est-ce que, pour parler, là, comme le vocabulaire trop métaphorique où l'on est, est-ce que la ligne du dehors se plie ou est-ce que la sagesse orientale est d'une tout autre nature? Pas du tout plier que la ligne du dehors, d'une certaine manière la... la chevaucher, vivre dans l'invivable, atteindre au... alors pour parler, vraiment, dire des bêtises, euh... atteindre au vide, savoir respirer dans l'irrespirable, ne pas plier. Savoir respirer dans l'irrespirable... il faut des techniques hein... Est-ce que les techniques d'orient sont des techniques de soi ou des techniques de vie dans le vide? Alors, ça, je pose ça comme question, je dis juste, c'est pas parce qu'on nous parlera du soi dans telle forme de pensée orientale qu'on sera immédiatement convaincu que ce soi doit être compris comme un processus de subjectivation et que... non, ce serait très compliqué... mais il se peut, en revanche... je laisse tout à fait ouverte la question: est-ce que... oui... Mais dans les termes de Foucault, on ne pourrait dire: oui, il y a un soi dans les techniques orientales, un soi qui correspond à ce que nous appelons le soi, que si l'on découvre des exercices qui consistent en effet à plier la force de telle manière que soit constituée une intériorité, intériorité d'attente. Alors, c'est pas sûr... est-ce que c'est un autre rapport? La ligne du dehors... on pourrait dire, au point où on en est, la ligne du dehors, elle, elle est partout, dans toutes les formations, mais cette aventure particulière de la ligne du dehors, être pliée de telle manière qu'elle produit de la... qu'elle opère une subjectivation, bon, ça, c'est un problème.

Deuxième problème: ce serait ce pli ou ces quatre plis, comment les nommer? Comment les nommer et comment expliquer qu'ils apportent quelque chose de tout à fait insolite chez Foucault et qu'on ne découvre que dans les derniers livres de Foucault, c'est-à-dire la position et la considération d'une longue durée. Je regroupe là ce problème que j'ai indiqué plusieurs fois. En effet c'est très curieux, toute l'œuvre de Foucault s'est toujours réclamée des petites durées. C'est très important historiquement, la source de tout ça c'est une fois de plus Braudel[918], n'est-ce pas, dont je vous ai déjà dit que vous trouverez la distinction et l'importance historique d'une distinction tripartite, au moins tripartite, entre les durées courtes, moyennes et longues et comment l'historien, selon Braudel, devait travailler avec ces trois types de durée qui n'affectent pas les mêmes couches[919]. Or Foucault dans toute son œuvre s'est installé dans des durées courtes ou, à la rigueur

---

918 Deleuze fa riferimento alla fondamentale distinzione enunciata da Braudel nell'introduzione a *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris 1949, 1982, tr. it. *Civiltà e imperi nel Mediterraneo all'epoca di Filippo II*, Einaudi, Torino, 1953, 1986, dove Braudel distingue «una storia quasi immobile, quella dell'uomo nei suoi rapporti con l'ambiente che lo circonda»; «una storia lentamente ritmata: si direbbe senz'altro [...] una storia "sociale", quella dei gruppi e dei raggruppamenti»; «infine, [la] storia in rapporto non già all'uomo, ma all'individuo, la storia *événementielle* di François Simiand: una agitazione in superficie, le onde che le maree sollevano col loro possente movimento» (pp. XXVII-XXVIII).

919 Foucault fa un esplicito riferimento ai tre tempi della storia in *La scène de la philosophie*, DEII n. 234, p. 570: «Justement, tous les grands historiens de ce qu'on appelle l'école des *Annales* en France, je sais que ce n'était pas tous, mais le plus grand d'entre eux, l'un des fondateurs, Marc Bloch, s'était intéressé justement à l'espace rural, dont il avait essayé de faire l'histoire; c'est une chose importante que le structuralisme, ce qu'on a appelé structuralisme, ait essayé de faire apparaître une sorte de temps différent; autrement dit, il n'y a pas un seul temps à la manière hégélienne ou bergsonienne, une espèce de grand flux qui emporterait tout, il y a des histoires différentes, qui se superposent. Braudel a fait des travaux très intéressants sur ces différentes durées: vous avez des éléments qui restent stables pendant très longtemps, pendant que les autres se décrochent, et finalement on a des événements dont les effets ou dont les inscriptions sont de valeurs et de portées tout à fait différentes; donc un temps bref et des longues durées; le problème, c'est de faire l'analyse de ces jeux à l'intérieur du temps» (p. 580).
Foucault ha più volte riconosciuto il proprio debito nei confronti di Braudel; in *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, DEI n. 50, pp. 654-655: «Il est curieux de voir comment certains en France, et tout particulièrement les non-

moyennes, je veux dire, n'excédant pas deux siècles et demi et voilà que, avec L'usage des plaisirs, il se donne la considération d'une très longue durée, puisque, à la lettre, c'est des grecs..., même en supprimant ce qu'il y a avant les grecs ou ce qu'il y a à côté, à savoir l'Orient..., mais des grecs à nous...

Les productions de subjectivation ne passant par la connaissance ni par le pouvoir, alors: pourquoi? Je pourrais dire: mais pourquoi est-ce qu'il utilise là une longue durée. Pourquoi la subjectivation implique la longue durée? C'est pas qu'elle soit invariable, encore une fois on sait d'avance qu'elle cesse pas de varier. Peut-être qu'il y aurait deux réponses, et j'aurai presque fini avec ce que j'avais à dire: maintenant mon problème, peut-être qu'il y aurait deux réponses. La première serait négative et la seconde, elle serait positive... tout irait bien.
Si la subjectivation implique ce phénomène tout à fait insolite chez Foucault de la longue durée, c'est pour une raison simple, il me semble, c'est parce que, vous voyez, dans le domaine du pouvoir on a très vite fait de... d'oublier les pouvoirs qui ne s'exercent plus. Les vieux pouvoirs... mais ils sont frappés d'un oubli... d'un oubli radical, on n'a plus rien à en faire. Les vieux pouvoirs on n'a plus rien à en faire. Je veux dire par exemple, euh... je veux dire l'idée d'une restauration monarchique en France... euh on n'a rien à en faire... Je veux dire: ça passe pas par là. Les vieux pouvoirs on les oublie tout de suite. Le peuple oublie les vieux pouvoirs. Dès qu'un pouvoir ne s'exerce plus, il est oublié, il est oublié à toute allure. Les connaissances inutiles, les connaissances dépassées, elles sont complètement.... Elles sont oubliées aussi, sur un autre rythme. Et qui se rappelle, sauf des historiens, c'est-à-dire des pervers, qui se rappelle des vieilles connaissances qui ne servent plus? Alors, oui, les circuits touristiques, «là on faisait de la farine comme ça...», oui d'accord, bon... enfin... le patrimoine... enfin ça... ça ne secoue pas les foules... euh... Tandis qu'en matière de subjectivation il se passe quelque chose de très curieux. Les plus vieilles subjectivations, c'est-à-dire les manières de se constituer comme sujet... la subjectivation, c'est la manière dont toi, moi on se constitue comme sujets,... ben les subjectivations, elles ont beau être complètement inadaptées, elles continuent à nous travailler. Elles continuent à nous travailler d'une manière extraordinaire. Dans le domaine des subjectivations il n'y a pas d'archaïsme. Mais les subjectivation les plus vieillottes, les moins actuelles, surgissent à la faveur d'un de nos gestes... et chacun de nous ne cesse pas de se prendre ou pour un grec ou pour un premier chrétien...
Qu'est-ce qui se passe... Qu'est-ce qui se passe dans la tête d'un intégriste catholique? Je veux pas dire ce qui se passe dans la tête d'un intégriste musulman, hein, car ce serait un problème que *[inaudible]* uniquement poser, que je ne prétends pas résoudre aujourd'hui, car il n'y a pas eu de doute que... là aussi ça vous fait comprendre peut-être le problème, on peut concevoir actuellement l'Islam comme un processus de subjectivation de toute une partie du monde, qui a déjà toute une histoire et qui ne se laisse réduire ni à des rapports de pouvoir correspondants – bien qu'il ait toutes sortes de compromis avec des rapports de pouvoir – ni avec des modes de savoir, c'est dire que toutes les subjectivations ne sont pas sur le mode esthétiques et qu'il y a des terribles subjectivations

---

historiens, n'ont pas reconnu dans mon dernier livre [*Les mots et les choses*] un livre d'histoire. Pourtant, c'est vraiment un livre d'histoire. [...] Mais je pense qu'il y a d'autres possibilités de faire oeuvre d'histoire, et en cela je ne peux certes pas être considéré comme quelqu'un qui a innové, car il y a longtemps que nombre d'historiens de profession ont pratiqué des analyses du genre de celles qui figurent dans *Les Mots et les Choses*: c'est ainsi que l'un des plus illustres historiens contemporains, Braudel, ne peut être tenu pour un partisan de cet idéal de l'histoire évolutive, linéaire, dans laquelle la conscience joue un rôle»; in *La naissance d'un monde*, DEI n. 68, pp. 814-817: «Ce que Marc Bloch, Febvre et Braudel ont montré pour l'histoire tout court, on peut le montrer, je crois, pour l'histoire des idées, de la connaissance, de la pensée en général. Ainsi, il est possible de faire l'histoire de la paralysie générale, l'histoire de la pensée de Pasteur, mais on peut aussi, à un niveau qui a été assez négligé jusqu'à présent, entreprendre l'analyse historique du discours médical au XIXe siècle ou à l'époque moderne. Cette histoire ne sera pas celle des découvertes et des erreurs, ce ne sera pas celle des influences et des originalités, mais l'histoire des conditions qui ont rendu possibles l'apparition, le fonctionnement et la transformation du discours médical» (pp. 815-816). Più in generale, cfr. *Sur les façons d'écrire l'histoire*, DEI n. 48, in particolare le pp. 613-615.

et qui retentissent sur les luttes de pouvoir... Mais enfin, j'ai l'impression que les plus antiques subjectivations nous servent... Si vous prenez chez des gens, parfois, je vous dis... euh... je vous dis: le charme d'ici c'est quoi? C'est pourtant... j'en suis pas une preuve vivante du charme d'ici, mais moi quand je vais... j'ouvre une parenthèse pour vous faire comprendre au niveau de *[inaudible]*, quand je vais faire... ce qui a sauvé Paris VIII[920], à ma connaissance, c'est... ça a été quand même une espèce de fidélité à *[inaudible]* de rupture..., que, malgré tout, malgré tout ce qui s'est passé, on n'a pas fait un retour..., on n'a pas fait un retour fondamentalement à ce que j'appellerais le XIXème siècle. Je vous jure... *[inaudible]* d'aller faire passer une thèse dans une autre faculté...
Un auditeur: *[inaudible]*
Deleuze: Justement *[rires]*, il vaut mieux... euh... quand je vais faire... parce que je dis du mal de collègues, alors... quand je vais faire passer une thèse dans une autre faculté, mais j'ai l'impression que... vivante, c'est pas une métaphore dans ma tête... j'ai l'impression, comme un poisson évalue une teneur... évalue une teneur de sel, c'est une question pulmonaire, j'ai l'impression d'être transporté au XIXème siècle. C'est curieux: ils se sont resubjectivés sur le mode XIXème siècle! Ils ont fait une resubjectivation très très curieuse, alors avec des fleurs de rhétoriques où je me dis: mais de quoi ils parlent là... c'est un langage où je me dis: mais il avait disparu, c'est même pas le langage que tenaient mes maîtres, alors... c'est un langage avant, c'est un langage beaucoup plus proche de Victor Cousin[921], donc euh... *[rires]* Ça c'est très curieux... Dans une scène de ménage, c'est formidables les scènes de ménage, vous voyez des resubjectivations mais... il faudrait avoir un Petit Larousse pour feuilleter en même temps et dire: ah ah! A quoi tu joues?... On a envie de dire aux gens: mais à quoi tu joues? Ça veut dire: mais à quoi que tu te resubjectives, qu'est-ce que c'est? D'où tu sors ce sujet-là? Ah, aah!
C'est très curieux ces subjectivations archaïques, or, dans le domaine des subjectivations je dis: autant... Antonioni disait ça à merveille, il disait: «nous sommes malades d'Eros et nous sommes malades d'Eros parce que Eros est malade»[922]. Ça rejoint *L'histoire de la sexualité*: Eros et le soi, c'est pareil, on a vu le lien la dernière fois, le lien entre la subjectivation et la sexualité. Mais qu'est-ce qu'il voulait dire Antonioni? Eros est malade, pourquoi? Il dit textuellement: oui, les vieilles connaissances, on les fout en l'air, les vieux pouvoirs, on se les rappelle plus, mais les vieilles manières *[rires]*, les vieux modes – sous-entendu de subjectivation – ça, alors, on ne les quitte pas. Donc ce serait une raison pour laquelle..., ce serait une raison négative pour laquelle les longues durées s'imposeraient au niveau des subjectivations. Mais une raison positive, c'est quoi? Là, euh,

920Deleuze si riferisce al trasferimento dell'università Paris VIII da Vincennes a Saint-Denis nel 1980, su iniziativa del congiunta del sindaco di Parigi Chirac e del ministro delle università Alice Saunier-Seité, e dunque del governo Barre e del presidente della Repubblica Giscard d'Estaing. Per rimuovere l'anomalia-Vincennes e ricondurla ai canoni dell'Accademia, l'università fu scacciata dal Bois de Vincennes (e i suoi edifici rasi al suolo) e trasferita a Saint-Denis. In difesa dell'università di Vincennes e delle sue prassi didattiche fu pubblicata un'opera collettiva a cura di Jacqueline Brunet, Bernard Cassen, François Châtelet, Pierre Merlin, Madeleine Rebérioux, *Vincennes ou le désir d'apprendre*, éd. Alain Moreau, Paris 1979, all'interno del quale Deleuze scrisse *En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens ou même à des musiciens – même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques*, pp. 120-122.

921Filosofo e uomo politico. Dall'alto delle sue cariche – Accademico di Francia, ministro dell'istruzione pubblica, presidente del Jury de l'agrégation de philosophie – esercitò negli anni Quaranta del XIX secolo un'influenza senza pari sull'università e, segnatamente, sull'insegnamento della filosofia in tutti gli ordini d'insegnamento. Si ritirò dalla vita pubblica dopo l'avvento di Napoleone III.

922Deleuze cita un discorso di Antonioni a Cannes (probabilmente nel 1960): «Perché pensate che l'erotismo sia così prepotente, oggi, nella nostra letteratura, nelle rappresentazioni a teatro, dappertutto? È un sintomo del male emotivo del nostro tempo. Ma la nostra preoccupazione nei confronti di ciò che è erotico non diventerebbe ossessione, se Eros fosse sano – se noi rimanessimo nella nostra dimensione umana. Ma Eros è malato; il genere umano non sta bene, qualcosa lo preoccupa. E ogni qual volta qualcosa lo preoccupa, il genere umano reagisce, ma reagisce male, solo con l'impulso erotico stesso; ed è infelice». Su Antonioni, cfr. G. Deleuze, *L'image-temps*, cit., pp. 14-16: «Les visions esthetiques d'Antonioni ne sont pas séparables d'une critique objective [...]. Ce sont des problèmes plus haut, plus importants, que les lieux communs sur la solitude et l'incommunicabilité. [Antonioni] est le seul auteur contemporain à avoir repris le projet nietzschéen d'une véritable critique de la morale».

ce serait sans doute que le vrai nom de la subjectivation c'est mémoire. Le vrai nom du pli, c'est mémoire. Comme nous le faisait pressentir le texte emprunté à Raymond Roussel, le texte de Foucault: se plier, constituer les plis de manière à découvrir l'absolue mémoire. Bon, ça, donc, on le laisse de côté puisque ça nous...

Et troisième problème... Donc on laisse de côté les deux premiers problèmes, mais on les groupe parce que c'est les trois problèmes qui nous restent, finalement ce qui doit nous intéresser fondamentalement c'est la variété des modes de subjectivation, la variété des modes de subjectivation qui, sur chaque formation historique, sur chaque formation sociale, entrent en rapport, soit pour établir des compromis, soit pour s'y opposer, avec les rapports de pouvoir existants et avec les formes de savoir existantes. Car, là, nous tenons la solution de quelque chose qu'on traînait avec soi. Vous vous rappelez que, tant que Foucault ne nous avait pas parlé, qu'il n'avait pas découvert ce processus de la subjectivation, on en était à dire: mais dans les rapports de pouvoir, d'où viennent les points de résistance? D'où viennent les points de résistance? Et *La volonté de savoir* ne savait pas nous dire autre chose que: ce sont des vis-à-vis, ce sont des vis-à-vis des rapports de pouvoir et, pourtant, ils n'en sont pas le simple négatif[923]. Et cette page de Foucault que je vous ai longuement citée traduisait une espèce de gêne, son impossibilité momentanée de donner un statut au phénomène de résistance dans un champ social. Maintenant, évidemment, il nous proposerait une raison... je dis bien «il nous proposerait» puisque son problème, dans *L'usage des plaisirs*, c'est les grecs, mais il est en mesure de nous proposer une raison, à savoir que ce sont les modes de subjectivation qui essaiment les points de résistance dans une... dans une formation sociale.
Si bien que... alors, voilà, si nous nous trouvons à une époque... et je vous disais: en quel sens est-ce que les entretiens de Foucault font-ils partie intégrante de son œuvre? C'est que son œuvre a une apparence historique, que ce soit le XVIIème siècle, le XVIIIème siècle, le... les grecs, mêmes, avec *L'usage des plaisirs*, mais le pointillé qui révèle que ce qui n'a jamais cessé d'intéresser Foucault c'est nous maintenant, c'est les entretiens qui le montrent et c'est pour ça qu'il donne les entretiens à chaque parution de livre. c'est les entretiens qui sont chargés, s'il y avait besoin... Mais qui peut lire Surveiller et punir sans savoir que ce qui intéresse Foucault c'est le problème du châtiment aujourd'hui et pas au XVIIIème ou au XIXème siècles et qui peut lire *La volonté de savoir* sans savoir que, ce qui intéresse Foucault, c'est la sexualité aujourd'hui, avec toutes les réserves et la... qu'il fait sur les tentatives de libération sexuelle du type reichien, mais alors quelles directions seraient les siennes etc.?
C'est bien l'aujourd'hui, le ici-maintenant, et on peut dire, dès lors: nous nous trouvons devant trois questions. Les trois questions, elles sont universelles, mais elles n'ont pas de réponse universelle. Les trois questions, et pour ceux qui sont philosophes, c'est-à-dire qui se rappellent les trois grandes questions kantiennes, je les renvoie, évidemment..., elles font écho avec les questions kantiennes, elles ne s'y ramènent pas. Les trois grandes questions de Foucault c'est: que puis-je?, que sais-je?, que suis-je? – qu'est-ce que ça veut dire? C'est ce qu'il appellera l'objet de trois ontologies, mais sans aucune réponse universelle, puisque la réponse est éminemment variable avec chaque

923VS, pp. 126-127: «Les résistances ne relèvent pas de quelques principes hétérogènes; mais elles ne sont pas pour autant leurre ou promesse nécessairement déçue. Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis. Elles sont donc, elles aussi, distribuées de façon irrégulière: les points, les nœuds, les foyers de résistance sont disséminés avec plus ou moins de densité dans le temps et l'espace, dressant parfois des groupes ou des individus de manière définitive, allumant certains points du corps, certains moments de la vie, certains types de comportement». Ma soprattutto, si tenga presente la derivazione spinozista della resistenza in Foucault, che emergeva già nel 1971 in questa risposta a Noam Chomsky: «Vous avez dit que si vous ne considériez pas que la guerre que vous faites à la police était juste, vous ne la feriez pas. Je vous répondrai dans les termes de Spinoza. Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante il considère que cette guerre est juste», *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, DEI, n. 132, p. 1371.

formation sociale. Et il fera gloire à Kant d'avoir été peut-être un des premiers philosophes à poser la question... donc non pas "je pense donc je suis" sous la forme de l'universel, mais: "que suis-je aujourd'hui, homme de telle époque?"; "que puis-je?": problème des rapports de pouvoir; "que sais-je?": problème des formes de savoir à une époque.
Que suis-je? Problème du processus de subjectivation. D'où les problèmes... Je dis: premier problème... mais c'est pas dans l'ordre, ils vont tous court-circuiter... Les rapports de pouvoir, à une époque, par exemple, alors, on parle d'aujourd'hui, dans quels rapports de pouvoir vivons-nous et sommes-nous pris aujourd'hui? Mais aussi: quelles sont les nouvelles résistances, s'il y en a? Ou: peut-on assigner de nouvelles formes de lutte? Quelles sont ces nouvelles formes de lutte? Et encore: quels compromis entre les résistances et les rapports de pouvoir?

Deuxième sorte de problème: quelles sont les nouvelles formes de savoir à un moment donné? Là aussi les transformations sont à toute allure. Au sens large du mot "savoir", il est bien évident que les transformations modernes, je dirais même récentes de la publicité font partie des transformations de savoir et entrent en combinaison avec de nouveaux rapports de pouvoir. Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui? Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui à cet égard à *[inaudible]*? Et inversement quelles sont les nouvelles mises en cause du savoir? La nouvelle critique du savoir et, comme Foucault l'a posé d'une manière très très rigoureuse: y a-t-il, à cet égard, un nouveau rôle ou pas de l'intellectuel ou de ce qu'on appelle l'intellectuel? L'intellectuel a-t-il lui-même changé de nature et a-t-il un nouveau rôle? A la fois, dans la critique des formes de savoir et dans la résistance aux rapports de pouvoir, est-ce qu'on peut distinguer, de même qu'on distingue des variations partout, est-ce qu'on peut distinguer des variations de l'intellectuel et de son rôle? Foucault a contribué à ce problème d'une manière très très intéressante, en essayant de former la notion de l'intellectuel spécifique qui serait la figure moderne de l'intellectuel, on aura l'occ... on verra ça.

Et enfin troisième problème: quels sont les nouveaux modes de subjectivation? Quels sont les nouveaux modes de subjectivation? Ce qui reviendrait à dire aussi: que deviennent les quatre plis? Et peut-être qu'il y en a d'autres. Et ce qui veut dire aussi bien: comment se laissent-elles assujettir par les rapports de pouvoir? Comment résistent-elles aux rapports de pouvoir? Comment peut-on les évaluer?
Je disais tout à l'heure: l'Islam est un processus de subjectivation, pour une partie du monde, il n'y a pas de doute que, par exemple, la politique de Jean-Paul II est la tentative de reconstituer une subjectivation chrétienne... ou, dans son esprit, qui pourrait faire... euh... qui pourrait faire pendant à la subjectivation islamique... c'est compliqué tout ça. Alors je cite pêle-mêle, au hasard, bon, même dans des choses qui sont un peu... la subjectivation n'est pas forcément individuelle. Il y a des subjectivations collectives, ça va de soi. Je citais les communautés chrétiennes avant la Réforme et pendant la Réforme, la subjectivation est aussi bien collective que individuelle. Ce que je dis... bon... Les subjectivations communautaires depuis '68 qu'est-ce que c'est devenu? Bien, les mouvements de libération sexuelle pour lesquels Foucault a toujours eu la plus grande euh... réticence, qu'est-ce qui ratait là-dedans? Qu'est-ce qui n'allait pas? Mais faut pas exagérer... Une subjectivation, c'est tellement délicat, vous comprenez.
Je prends la subjectivation féminine. Subjectivation des femmes... que les femmes se constituent un soi, hein, collectif et individuel, ça veut dire quoi, ça, la subjectivation des femmes? Eh bien ça veut dire: bien sûr il y a eu le MLF. il y a eu le MLF, mais le MLF, on peut dire: il a fondé des rapports de pouvoir, alors, suivant votre appréciation du MLF, vous pouvez dire: il s'est fait récupérer par les rapports de pouvoir, ou bien il a établi des compromis, ou bien il s'est tenu à l'écart, il a su dériver et garder son autonomie par rapport au mouv...
Mais un processus de subjectivation se fait jamais seulement, il implique des groupes, des groupes déterminés, mais il se fait aussi à travers des groupes fluents qui sont de véritables générations... ça paraît, là... je dis de telles platitudes, à la lettre, la manière dont une fille aujourd'hui se subjective,

c'est-à-dire se constitue comme soi, est tellement différente de la manière dont même les filles qui étaient dites en avance, se subjectivaient, se constituaient comme soi avant '68. Ça me paraît le plus frappant... euh, chez les filles, euh... vraiment la formation, là, d'une euh... depuis '68 ça me paraît... j'en parle parce que ça me paraît la seule subjectivation pleinement réussie, euh... pour parler euh... pour parler la phénoménologie: leur manière d'être au monde a complètement, il me semble, a complètement et là c'est vraiment un rapport de subjectivation... euh leur rapport avec les hommes a tellement changé, leur rapport avec... Bon.
Or tout ça, il y avait certainement besoin du MLF, mais ça passait tellement en-dessus, au-dessous du MLF que la *[inaudible]* de ces filles qui ont créé collectivement leur subjectivation nouvelle, ben elles sont pas passé par le MLF, elles ont même souvent jamais entendu parler et ça empêche pas que des choses, alors, comme la pilule, le... euh... l'avortement etc. a joué un grand rôle là-dedans, mais, là, interviennent des rapports de savoir ou des rapports de pouvoir avec les modes de subjectivation et c'est tout le temps comme ça, et c'est pour ça, il me semble, que... alors, j'invoque des exemples où la réussite va paraître moins grande, les communauté de drogue et les espoirs que certains ont mis un court moment, les phénomènes de subjectivation dans ces communautés, est-ce qu'il y a eu, avec des éclatement là aussi – tellement ces problèmes de subjectivation sont délicats – avec le danger de véritables résurgences, comme on dit techniquement, de véritable résurgences paranoïaques dans les communauté de drogue où là, alors, au lieu d'être des procédés de subjectivation nouvelles, se restauraient des phénomènes d'autorité, des phénomènes impérialistes, des phénomènes fascistes... tout ce que vous voulez...
Bon, que dire de... euh... comment... les bandes... les bandes... c'est pour vous dire que, la subjectivation, c'est pas forcément non plus très bien, c'est jamais très bien tout ça, il y a toujours des choses bien, des choses pas bien. Comme dit Nietzsche, il y a toujours du bon et du mauvais.... Ce qu'on demande c'est des instruments assez fins pour pouvoir peser le bon et le mauvais. Les bandes, alors... ça varie aussi beaucoup. Les bandes à... Les bandes à Bogota, les bandes de *[inaudible]* de Bogota... les bandes de loubards dans nos sociétés occidentales, est-ce que c'est la même chose? Il n'y a pas de doute que la... la bande ne peut être pensée que comme, non pas le modèle, mais que comme porteuse d'un mouvement de subjectivation, c'est... la bande c'est un type même de subjectivation collective. Et ça n'empêche pas qu'elle affronte des rapports de pouvoir, elle affronte des rapports, elle affronte des savoirs, *[inaudible]* comment...
D'où la question: comment est-ce qu'on se subjective, je le disais, alors... L'islam, qu'est-ce qui se passe...? Certains d'entre vous appartiennent à cette nation, qu'est-ce qui se passe au Brésil?[924] Le Brésil, tout comme, je dis, l'Islam, représentent une espèce de mouvement de subjectivation collective effarant, étonnant... euh... au Brésil se passe semble-t-il effectivement... voilà il se passe aussi des choses très très curieuses à cet égard. Je dis donc que nous rejoignons Foucault autour de ces trois problèmes et vous sentez que c'était les trois problèmes qui ont trouvé leur expression en 1968. Or prétendre que '68 a été un échec apparaît déjà une bêtise si vous saisissez ces trois problèmes car il n'y a dans le monde actuel que ces trois problèmes là et ils ont continué... ils n'ont pas cessé de continuer et c'est que s'il fallait définir '68, je dis que c'est, en France, le lieu et le moment où il y a eu non pas réponse mais prise de conscience de ces trois problèmes et de leur irréductibilité les uns aux autres. Je résume, c'est: quelles sont les nouvelles luttes par rapport à de nouvelles formes de pouvoirs éventuelles?
Deuxième problème, qui lui est mineur, il me semble, mais intéressant: y a-t-il un nouveau rôle de l'intellectuel dans ces luttes et par rapport aux nouveaux savoirs ou aux anciens savoirs?
Troisième problème: en quoi et comment des modes de subjectivation qui ont leur règle propre entrent en rapport avec une nouvelle lutte, à tel point que l'on pourrait dire comme formule: toute transformation des rapports sociaux implique des modes de subjectivation nouveaux? Si bien qu'on retrouverait les trois axes de Foucault, avec toujours la possibilité que, peut-être, ces trois

924Deleuze si riferisce al ritorno della democrazia parlamentare, nel 1985, all'indomani delle imponenti manifestazioni popolari del 1984 che segnarono la fine della ventennale dittatura militare.

problèmes qui ne sont pas propres à Foucault, car par exemple, Guattari, c'est pour ça que je lui ai demandé de venir, les posaient je crois, en tout cas posait le premier, le troisième euh... avant, bien avant '68, euh... d'autres aussi, socialistes, les posaient dans d'autres termes, eux, dans tout à fait d'autres termes, parce que, eux, ils venaient de la dialectique... tout ça euh... c'est là que je voudrais... que, c'est là que je voudrais bien que on avance sur ces luttes et les modes de subjectivation.
Une personne dans l'auditoire: Est-ce que je peux poser une question?
Deleuze: Oui...
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Peut-être... peut-être, si tu m'as bien compris, j'explique que c'est très difficile, qu'on sait pas s'il y a résistance, s'il y a compromis, s'il y a pli, s'il y a dépli... Moi tout ce que je veux c'est que vous ayez le sentiment, pour le moment, de problème, en tout cas, qui ne peut pas se régler... Euh... peut-être, peut-être que tu as raison, peut-être. Moi ce que je voudrais c'est la réaction de Félix... d'abord – ce qui n'exclut pas toute intervention des autres – à cette manière de... de poser le problème: est-ce qu'il s'y reconnaît puisque, encore une fois, je crois que c'est beaucoup plus le point par lequel Foucault a rejoint '68, ou l'avant '68 ou les problèmes de '68, que ce n'est un apport propre de Foucault, ce qui est l'apport propre de Foucault c'est sa distribution à lui des trois axes, mais cette rencontre des problèmes de subjectivation et des problèmes de nouvelles luttes, ça, c'est vraiment l'ensemble dont Foucault fait partie. Oui...

Guattari:[925] J'ai le sentiment que le parcours de Foucault s'est inscrit [dans une] situation qui était en pleine transformation [ou] dégradation... sur un point essentiel qui était le statut des idéologies [c'est-à-dire la] fonction de pratiques idéologiques... ce qu'il appelait la place des problèmes subjectifs dans l'action. A ce moment-là, en France il y avait aussi une tentative tout à fait conservatrice pour reposer les problèmes de l'idéologie, les problèmes du facteur subjectif...
Deleuze: Ça, ça faisait partie, il me semble, pardon de vous[926]... ça fait partie de ceux qui ont dû partir, pour repenser ces problèmes, qui ont dû partir de la dialectique et qui n'ont pu poser la question que sous la forme, au niveau de l'idéologie en disant: il faut faire intervenir un facteur créateur subjectif de l'idéologie. Alors au lieu de ça Foucault n'a pas pris [le problème sous l'angle du mouvement ouvrier]...
Guattari: Alors, au lieu de ça, Foucault n'a pas pris le problème sous l'angle du mouvement ouvrier, mais il l'a pris sous l'angle des grandes formations subjectives, bon, comme celles de la psychiatrie, de la culture pénitentiaire etc. Il a pris des entités concrètes actuelles pour essayer d'en remonter la généalogie, la stratification qui avait amené à telle situation actuelle. Donc c'est déjà une première, une première rupture avec la façon classique d'aborder ces questions, dans le mouvement ouvrier traditionnel, dans le mouvement marqué par [le] féminisme, c'est que ces différents *[?]* de subjectivation on les affectait à quelque chose qu'on appelait – qu'on appelle toujours, je crois, je ne suis pas très au courant maintenant, les organisations de masse. Les problèmes de la jeunesse, les problèmes des femmes etc. à chaque fois il y avait une organisation de masse qui avait théoriquement une autonomie, en fait qui était entièrement assujetti à l'instrument de pratique sociale que devait constituer le parti, son état-major etc. – vous connaissez le schéma.
Donc ce qui faisait que toute mutation pouvait apparaître *[?]*: il y avait des surfaces sensibles pour

925Purtroppo non sempre la registrazione dell'intervento di Félix Guattari consente di comprendere le sue parole. In questo caso, data l'importanza dell'intervento – che costituisce un vero e proprio testo inedito di Guattari – ho preferito optare per una ricostruzione, ove possibile, del non-udibile, che viene segnalato fra parentesi quadre. Dove ciò non è possibile, per abbreviare le interruzioni le segnalo con con la consueta formula *[inaudible]*, ma con un semplice punto interrogativo.

926Come si noterà, Deleuze e Guattari si danno reciprocamente del "vous", seguendo l'uso conservativo della lingua francese. Quando Deleuze si rivolge ad altri interlocutori (da Comtesse ad altri partecipanti al seminario) usa il "tu", secondo l'uso dei *gauchistes* francesi dopo il '68. Curiosamente, Deleuze e Guattari hanno continuato per tutta la vita a darsi (quantomeno in pubblico) del "vous" soltanto fra loro.

les enregistrer, c'était les organisations de masse, l'organisation du mouvement étudiant, les femmes françaises etc. mais, de toute façon, ça ne pouvait pas infléchir en aucune façon l'ensemble de la pratique collective, puisque c'était sous la tutelle, sous l'hégémonie de certaines politiques. Il y a une définition de l'ensemble de la subjectivité et je dirais plus: non seulement pour la classe ouvrière mais pour les rapports entre la classe ouvrière et la bourgeoisie et, finalement, c'était une sorte de définition de ce qu'était l'ensemble de la subjectivation à un moment donné, qu'est-ce que c'était que la morale non seulement ouvrière mais aussi bourgeoise. A cet égard il est très intéressant de voir que l'un des premiers mouvements auxquels j'ai participé c'était un mouvement de contestation de la [psychiatrie], c'était avant '58, il y avait une remise en question des hôpitaux psychiatriques etc. mais il y avait [du temps] parce qu'il faut éclairer...
Deleuze: Il va être essentiel, parce que... oui...
Guattari: Il y avait un mouvement, donc, de contestation des hôpitaux psychiatriques, il s'agissait de concevoir une psychiatrie plus ouverte sur la cité, introduire des techniques de psychothérapie... Là-dessus, je ne sais sur quel concours de circonstances, j'avais été amené à proposer que, plutôt que ce débat ne se passe entre psychiatres – progressistes pour la plupart et, pour certains, membres du parti communistes – qu'on essaye de développer ce débat directement parmi les infirmiers psychiatriques. Il n'était pas question d'envisager les débats avec les [patients] eux-mêmes, ça c'était encore très très éloigné dans le temps. Mais, alors, ce qui a été extraordinaire, c'est que ce mouvement, dans un premier temps, s'est développé comme une sorte de feu de brousse, c'est parti en quelques semaines, en quelques mois, il y a eu des dizaines de groupes d'infirmiers qui se sont mis à discuter, en s'appuyant sur une structure déjà antérieure qui avait été mise en place par le Partie Communiste dans le cadre d'une utilisation [des] techniques [de] Freinet[927] qui étaient plus ou moins utilisées dans [la pratique] pédagogique, et ils avaient fait une section pour former les infirmiers psychiatriques. Alors ça avait servi de support; très vite il y a eu une sorte de proto-'68, de mini-'68 dans le domaine de l'hygiène mentale, dans le domaine des infirmiers psychiatriques. Et immédiatement on a eu une levée de boucliers non seulement de la CGT[928], mais aussi de la CFDT[929] en disant: mais qu'est-ce que c'est que ça? Vous faites de la *[?]*, c'est pas possible, les infirmiers n'ont pas à se réunir en dehors des heures syndicales d'une part, et, d'autre part, pour parler de problèmes professionnels, parce que [il faut] d'une certaine façon collaborer avec le gouvernement... C'est là que j'ai eu mes premières accusations personnelles comme étant une espèce d'agent du gaullisme... Et ça a été cassé immédiatement... Les responsables de ce mouvement ont été exclus de la CGT etc.
Tout ça pour dire que cette morale ouvrière, ce contrôle de la *[?]* ils ne concernaient pas seulement le Parti Communiste, pas seulement les syndicats ouvriers, pas seulement les dits "mouvements de masse", c'est-à-dire les subjectivations dissidentes qui, régulièrement se faisaient exclure. Ça faisait rien, ça faisait partie du métabolisme... ils concernaient aussi tous les faits et gestes des intellectuels et des bourgeois mêmes et des patrons qui cherchaient à dévoyer la subjectivité ouvrière. C'est-à-dire que ce qui était intéressant, c'est que le Parti Communiste pouvait être très opportuniste, très ouvert à l'égard d'intellectuels, de bourgeois qui restaient dans son coin, notamment à l'égard des milieux catholiques, il y avait déjà la grande fraternité, mais [quand] des psychiatres, des intellectuels ou n'importe qui tendent la perche pour ce type de débat de terrain – alors ça c'était immédiatement dénoncé, c'était la grande perversion qui était visée à travers le reproche de participationnisme: c'est-à-dire qu'ils veulent gérer la subjectivité alors qu'elle doit être entièrement protégée par la dichotomie qui était celle des *[?]*. Alors je dis tout ça parce que, finalement...
Deleuze: Là je peux, à ce point, vous poser une question? C'est que, là, en effet, vous montrez, il me semble, que l'émergence de nouvelles luttes, l'émergence d'un nouveau type de lutte et la

927Célestin Freinet, pedagogista ed educatore francese, fautore della pedagogia popolare.
928Confédération Générale du Travail, il primo sindacato francese, storicamente vicino al PCF.
929Confédération Française Démocratique du Travail, il secondo (per iscritti) sindacato francese. Alla metà degli anni Sessanta, dopo una progressiva laicizzazione rispetto alle origini cristiane, si schiera con la sinistra e fa riferimento al PSU di Rochard, praticando una unità d'azione con la CGT.

constitution de nouvelles subjectivations sont absolument... sont absolument complémentaires; alors, là-dessus, ça vous a amené, à mon avis, je sais plus quand... ça vous a amené... vous proposiez, il me semble, avant '68, vous proposiez pour désigner les nouveaux types de luttes, ou un certain nouveau type de luttes, vous proposiez la notion de transversalité, qui ensuite a été reprise par Foucault dans un autre contexte, pour désigner, lui aussi, les nouveaux types de luttes. Et vous disiez: ce sont des luttes transversales par opposition aux luttes euh... centralisées menées par le PC. Et puis, ensuite ou en même temps, mais plutôt, je crois, un peu ensuite, la notion de transversalité a eu, il me semble, beaucoup de conséquences hein... Les luttes transversales, c'est un thème qui a été repris partout.
En quoi consistaient les luttes transversales comme nouveau type de luttes aujourd'hui? Par opposition à la vieille lutte centralisée syndicale ou du type *[?]*, euh... Et puis s'est développé, il me semble, plutôt après le thème des alternatifs, des réseaux alternatifs..., réseaux alternatifs, là ça m'intéresse également puisque ça montre des formes dérivées, là, "alternative" c'est bien quelque chose qui dérive... par exemple une psychiatrie alternative dérive d'un certain état de la psychiatrie et prend sa pleine autonomie, elle forme à la fois un nouveau type de lutte en même temps qu'elle fait émerger, qu'elle nourrit un nouveau type de subjectivation. Alors, là, au point où vous en êtes, est-ce que vous pourriez me dire, je crois, nous dire un peu comment vous concevez, là, ce... transversalité, réseaux alternatifs et, en effet, si on revient toujours et si vous avez bien fait, il me semble, de l'exemple psychiatrique, c'est pas seulement par goût personnel à nous, euh... c'est que ça a été dans l'histoire même des faits, ça a été un des premiers lieux de euh... où tout a été remué, où tout a été... Alors, ce que je voudrais, c'est, si ça vous convient, si vous... transversal... réseaux alternatifs et leur rapport avec la nouvelle subjectivation... Qu'est-ce que [la] nouvelle subjectivation, c'est-à-dire la subjectivation des fous, la subjectivation... quoi... se sont constitués d'une certaine manière?
Guattari: Alors [?]
Deleuze: Oui, oui, oui.
Guattari: [Cette] émergence relative de modes de subjectivation se fait à la fois de façon éclatée et, en même temps, a connu une espèce de [transversalité], de [transversalité] d'un certain nombre de thèmes, plus que de thèmes: de mots, de mots de passe...[930] A cette période-là il y a eu *[?]*... c'était le thème de l'analyse institutionnelle, c'était l'idée que il y avait toujours une mise en question des processus de subjectivation qui devait être faite dans n'importe quelle situation, les situations pédagogiques, psychothérapiques, d'animation culturelle, urbanistiques etc. et alors revenait sans arrêt l'idée que, ce qui devait être mis en cause, ce n'était pas seulement les modes de rapport un pédagogue, psychiatre, urbaniste... avec son objet, il y avait le problème des différents rapports, la polyphonie des entrées possibles sur un objet comme cela, donc déjà *[?]*, et il y a un autre thème qui me semble d'ores et déjà intéressant à rapprocher de ce que vous avez dit, il y avait aussi l'idée d'une nécessité qu'il y ait une recherche sur la recherche – ou plus exactement que l'acte pédagogique impliquait un certain repli. A l'époque on avait parlé de transfert institutionnel... On avait importé toutes ces catégories psychanalytiques, et il y avait l'idée qu'on ne pouvait pas mener à bien l'entreprise objective, disons dans le dehors pédagogique, dans le dehors psychiatrique, dans le dehors urbanistique etc. sans qu'il y ait un dedans très artificiellement mis en scène, mis en place qui était le fait qu'on va parler des choses qui se sont beaucoup développées après '68, mais qui avaient été amorcées, là, sous la thématique générale d'analyse institutionnelle.
Et c'est dans ce contexte-là, en effet, que j'avais été amené à développer une série de notions notamment autour du transfert avec des catégories de transversalité, c'est-à-dire: comment quelque chose d'autre que des messages, comment quelque chose d'autre qu'une dénotation ou des

930Cfr. Félix Guattari, *La transversalité*, in *Psychanalise et transversalité. Essai d'analyse institutionnelle*, cit., p. 79: «Transversalité par opposition à: une verticalité qu'on retrouve par exemple dans les descriptions faites par l'organigramme d'une structure pyramidale (chefs, sous-chefs, etc.); une horizontalité comme celle qui peut se réaliser dans la cour de l'hôpital, dans le quartier des agités, mieux encore celui des gâteux, c'est-à-dire un certain état de fait où les choses et les gens s'arrangent comme ils peuvent de la situation dans laquelles ils se trouvent».

significations pouvaient opérer indépendamment des circonscriptions de sens ou des registres dénotés mais qui étaient, disons, des formations subjectives qui pouvaient inverser – disons "inverser" –, inverser pour créer une ambiance positive ou une ambiance d'inhibition ou d'angoisse – quelque chose comme ça. C'était donc là, déjà, l'amorce de ce que j'ai appelé ultérieurement la fonction existentielle, la pragmatique de l'existence subjective telle qu'elle peut fonctionner en dehors, justement, de la fabrication des idéologies et des rapports de forces.

Deleuze: Alors, est-ce que je peux dire, en première approximation, qu'une relation transversale pourrait se définir comme ceci, comme unissant par nature des termes, c'est-à-dire des agents hétérogènes et dont les fonctions sont hétérogènes? Elle est transversale en ça, tandis qu'on peut considérer que les luttes les plus classiques avant cette époque, taillaient toujours des systèmes homogènes...

Guattari: *[inaudible]*

Deleuze: Ah, des systèmes tellement homogènes que, même si on parlait de la grève générale, vous comprenez, ça couvrait tous les secteurs professionnels hétérogènes, la grève générale, mais ça les saisissait dans le système homogène: tous les ouvriers, tous les travailleurs, c'était ça, c'était un système homogène.

Or ce que je voudrais dire c'est que la systématique, si l'on voulait faire du raffinement de vocabulaire, la systématique dont la dialectique hégélienne – je laisse ouvert pour Marx, parce que c'est beaucoup plus compliqué le cas de Marx – mais dans la dialectique hégélienne est la plus belle expression, la systématique a toujours opéré avec des systèmes homogènes, pas seulement... Et tendance à l'homogénéisation globale, maximum, pas seulement la dialectique hégélienne, mais avec d'autres procédés, on l'a vu, j'en ai parlé cette année: la linguistique, la linguistique qui considère toujours comme condition de sa scientificité le taillage, le fait de tailler un système, un corpus linguistique homogène. Ça ce serait..., on peut dire, c'est le vieux schéma des luttes, à la lettre, pyramidales, c'est la forme du centralisme démocratique: une base, des intellectuels, un sommet – le parti – qui est l'avant-garde. C'est un procédé de système d'homogénéisation. Ce que Felix, je crois, et après lui, on a appelé des luttes transversales et que Foucault reprend, page 320 de Rabinow et Dreyfus, ce sont des luttes transversales[931], mais très curieusement, lui, il entend, dans le contexte, uniquement qu'elles se passent dans plusieurs pays hétérogènes, mais je crois qu'il faut généraliser la remarque de Foucault et dire: les luttes transversales, c'est ce qui unit des agents hétérogènes en tant que tels, par exemple...

Guattari: Pas seulement en tant que tels, mais ils travaillent leur propre hétérogénéité... l'hétérogénéité processuelle, si l'on peut dire...

Deleuze: La jonction des systèmes homogènes: elle travaille toujours d'un système homogène à l'autre, entre les deux. Elle travaille toujours, en fait, entre systèmes hétérogènes, à un même niveau ou à des niveaux différents, mais il faut qu'il y ait constamment un ensemble de systèmes dont chacun est homogène, mais hétérogènes entre eux, des systèmes en déséquilibre. Et c'est ça, alors, que si on voulait donner un sens terminologique rigoureux, on appellerait, suivant un mot à la mode – mais je ne crois pas qu'on lui donne ce sens exact – "systémique" par opposition à "systématique". La systématique, la systémique plutôt, par opposition à la systématique, ce serait l'étude des systèmes en déséquilibre: ce serait l'étude des relations transversales entre systèmes, c'est-à-dire ce serait l'étude des relations qui vont d'un hétérogène à un hétérogène, comme tel.

Si bien que, vous comprenez, quand je dis: Foucault..., mais à ma connaissance, ni Félix ni moi nous n'avons eu besoin de pleurer sur la mort de la dialectique, c'est que beaucoup d'autres ont découvert que la dialectique, ben, en effet, elle ne s'appliquait pas, là, à ce niveau, mettons,

931*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1045: «Il ne suffit pas de dire que ces oppositions sont des luttes contre l'autorité; il faut essayer de définir plus précisément ce qu'elles ont en commun. Ce sont des luttes "transversales"; je veux dire par là qu'elles ne se limitent pas à un pays particulier. Bien sûr, certains pays favorisent leur développement, facilitent leur extension, mais elles ne sont pas restreintes à un type particulier de gouvernement politique ou économique».

systémique, qu'elle était systématique, qu'elle supposait un ensemble homogène du savoir. Et ben je veux dire: d'une certaine manière, Foucault est pas passé par ce stade. Quand je dis: Félix non plus, c'est que, évidemment, il me semble que... qu'on était déjà beaucoup plus installé dans un domaine déjà complètement systémique et pas du tout systématique, où vraiment les unités étaient toujours hétérogène entre elles et les relations étaient transversales d'une unité à une autre. Pour que ce soit concret, je reprends l'exemple psychiatrique. Mais, ce qui était important dans une lutte transversale, c'était non pas de susciter, comme l'auraient voulu les vieilles méthodes syndicales ou du PC, un mouvement des psychiatres, un mouvement des infirmiers et puis, même à la limite, un mouvement des patients, un mouvement des malades, et puis, au besoin, de réunir les trois mouvements, mais, à ce moment-là, dans un système encore homogène et dialectisable qui serait le système homogène de tout ce qui est concerné par la psychiatrie. Une lutte transversale, c'est au contraire prendre des agents hétérogènes dans leur hétérogénéité... allez! Je prends un [malade] et un médecin et puis il faudra pas que l'un lâche l'autre, c'est comme ça, ce sera pas, à ce moment-là, une formation de système homogène, c'est au point de déséquilibre entre les deux systèmes, encore faut-il que le psychiatre s'y prête...
Guattari: Le système peut craquer, ça fait partie de...
Deleuze: ...Et que le système craque et il craque d'autant plus que, finalement, ces rencontres ne peuvent se faire que dans un système systémique, c'est-à-dire déjà dans un nouveau type de clinique. Et puis qu'un architecte arrive là-dedans en disant: mais ça va pas la tête! Comment vous allez faire un nouveau... un nouveau rapport infirmier-malade si vous avez des couloirs comme ça et des chambres comme ça et des fenêtres comme ceci? Et ce sera en tant qu'architecte que... et puis etc. etc. E puis vous aurez un parent de fou qui dit: bon, vous me le rendez ce soir! Mais qu'est-ce qui se passe le soir quand je le récupère, hein? Et puis personne pour le reconduire le lendemain, bon, du coup autre problème. Et puis on apprendra qu'il y a un problème d'accueil, accueil du village d'à côté, quand les schizophrènes vont en ballade, euh... grand comique de la psychiatrie, c'est la ballade des schizophrènes, on les met dans un car, et ben douze schizophrènes qui arrivent au café, ça se remarque! Euh... c'est du grand Beckett, c'est prodigieux, mais là aussi c'est très... entre l'accueil et l'hostilité, il y a toutes sortes de nuances. Donc vous voyez ce qu'on appellera une approche systémique qui confrontera ces termes hétérogènes sans jamais former d'abord comme condition préalable des systèmes homogènes de plus en plus homogénéisables. On n'arrivera jamais à une pyramide des pyramides, qui serait ce qui concerne la psychiatrie. On sera toujours resté à la base ou sur les [sommet] de la pyramide en faisant un infirmier, un psychiatre, un parent de fou etc. etc. etc. C'est ça une relation transversale.
Guattari: Alors...
Deleuze: oui...?
Question dans l'assistance: *[inaudible]*
Deleuze: Oui, tu poses la question vite, oui... quitte à la développer plus tard...
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Comment il l'affrontait? Il était obligé d'affronter, évidemment il était obligé d'affronter...
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Oui, oui, je comprends, je crois que Félix, là, va répondre.
Guattari: Vous voyez, je crois qu'il faut essayer de re-situer les questions nécessairement en dehors de l'optique qui était celle, je disais, [d'un] période tout à fait transitoire de décomposition des façons de voir de cette époque... Il faut aussi les recadrer par rapport à [la situation] actuel qui est cette montée irrésistible de glaciation de subjectivité archaïsante qui est celle qui *[?]*, qui est le fait que quelque chose n'a pas marché et, au contraire, a laissé place à cette montée extraordinairement réactionnaire, pas seulement dans les idéologies de référence économique, mais aussi dans la subjectivité profonde de la population, qui aboutissent au lepénisme, à la montée du racisme etc.[932]

932Guattari fa riferimento, in un contesto più generale, alla crisi della sinistra francese e al ritorno della destra; dopo la pesante sconfitta alle elezioni europee del 1984 (la destra gaullista al 43%, la sinistra social-comunista al 32%, e

Je pense que c'est par rapport à cet advenir où nous sommes qu'il faut situer tes problèmes et c'est en ce sens-là que je voudrais, pour ma part, essayer de recadrer ce qu'ont été les tentatives de cette époque, bon, celle de Foucault, celles d'un certain nombre de... C'est-à-dire que ce qui m'intéresse, ce que je voudrais essayer de faire, là, si je peux, c'est d'essayer de reposer la problématique des archaïsmes et pourquoi les archaïsmes marchent si bien et marchent, malheureusement, de mieux en mieux et de façon de plus en plus dangereuse, c'est que, en effet, toutes ces démarches ne se sont pas complètement démarquées des perspectives de transformation dans l'ordre des rapports de forces et dans l'ordre d'une élucidation du savoir, dans l'ordre d'une analyse critique des savoirs.
Et il y a eu, je pense, là, des entrecroisement qui, eux, n'étaient pas transversalistes, qui, au contraire, aboutissaient à ce que, à mesure qu'on avançait dans cette tentative de penser des formes de subjectivation effervescentes, il y avait des systèmes de *[?]* qui aboutissaient au contraire à [des] emprise très rétrogrades, très réactionnaires, conservatrices et ce non seulement au niveau global où nous le voyons maintenant, mais aussi au niveau tout à fait microsocial, c'est ce qui s'est passé au sein du mouvement homosexuel, du mouvement féministe etc. On a vu des groupuscules très actives, très virulentes, et ce qui avait été un mouvement très généreux, très ouvert, très libre comme le mouvement de '68 a abouti à des organisations hyper-conservatrices comme la Gauche Prolétarienne, [les] maoïste etc. Mais je crois... le problème que je voudrais essayer de relancer à Gilles c'est: comment est-ce que l'on en est venu là et comment est-ce que, d'une certaine façon, le ver était déjà dans le fruit à cette époque-là? C'est ce qui m'amène à essayer de creuser le problème...
Deleuze: Est-ce que vous acceptez juste la correction suivante: comment on en est venu là? – mais aussi: comment, en même temps, le véritable procès de subjectivation faisait des bonds étonnants indépendamment de ces ratés-là?
Guattari: Oui, mais ça c'est facile, je veux dire c'est facile de se mettre d'accord là-dessus, de faire la description...
Deleuze: Oui, mais il nous importe beaucoup, il me semble, de bien marquer que, à mon avis en tout cas, que mai '68 n'a nullement été un échec.
Guattari: Oui, d'accord, mais, ça, on l'a dit et redit, euh... on peut le redire, ce que je voudrais [dire] c'est un point un petit peu particulier. [Le] problème de subjectivation en termes de "grands plis", de grands plis s'inscrivant sur des petites, moyennes, voire longues durées historiques et grands plis s'instaurant sur des grandes couches, de grandes ères. C'est ainsi que, d'une certaine façon, on n'a pas complètement tranché avec les autres méthodes traditionnelles, sociales-démocrates et euh... staliniennes ou... voire, l'idée de vouloir transformer la subjectivation par larges [ensembles]. Ce travail de la subjectivation par grands ensembles, c'est celui auquel on assiste avec la production de *[?]* sauf que, là, elle est complètement sérielle, *[?]*, là on reste encore dans une appréhension globaliste.
Le problème qu'il fait émerger, mais dans une certaine obscurité (et je crois que c'est cette obscurité qu'il faut creuser) c'est que les plis en question, ces production de subjectivité, elle s'opère à tous les niveaux, elle s'opère aussi bien à des niveaux inter-personnels, des mutations de la vision, de la perception: ce sera la mutation de la vision chez quelqu'un comme Artaud ou comme Beckett qui verra, sentira, la littérature, l'écriture, le théâtre, le cinéma d'une autre façon, c'est une mutation qu'on peut dire tout à fait *[?]*. Il y a des mutations qui se passent à d'autres niveaux, c'est par exemple une mutation intéressante [en pédagogie]: ça a été par exemple la révolution introduite par Célestin Freinet dans le rapport pédagogique, qui s'est d'abord incarnée pas du tout dans une critique des savoirs pédagogiques, mais dans une incapacité pour lui, impossibilité d'assumer sa profession d'instituteur, ce qui fait qu'il a introduit des rapports... créé un autre espace pédagogique

---

l'estrema destra del FN all'11%), alle legislative del 16 marzo 1986 la destra gaullista guidata da Chirac aveva conquistato la maggioranza dei deputati (ciò segnerà l'inizio della cosiddetta "coabitazione" fra Chirac e Mitterand), e il Front National di Jean-Marie Le Pen, con 2.700.000 voti (9.65%), aveva conquistato 35 deputati. Si ricorderà che, a differenza di Foucault, Deleuze e Guattari avevano apertamente simpatizzato per il primo governo socialista dopo la vittoria alle presidenziali del 1980 di François Mitterand.

dans une classe à la campagne et à partir duquel se sont développées toutes sortes de choses, des théories, des pratiques, ou des mouvements pédagogiques qui *[?]*.
Un autre type de rupture qui est à la fois individuelle et de groupe ce sera celle de Fernand Deligny[933] qui introduit pas par idéologie, mais par sa sensibilité *[?]* considérer comme étant un écrivain ou un poète, qui ne peut pas supporter la profession qu'on lui donne, c'est-à-dire son rôle professionnel dans un hôpital psychiatrique et puis dans des rapports, ensuite, avec des enfants [à problèmes], des délinquants, des débiles etc.
A partir de là, se développe un autre type de vision, un autre mode de référence sur ces problèmes-là et puis une autre disposition des acteurs, avec toutes les répercussions dialectiques ultérieures; ce que je veux dire, ce qu'il est intéressant de voir c'est: quels sont ces opérateurs de pli, quels sont ces cristaux de pliages? Quels sont ces points de bifurcation, pour reprendre *[?]*? Qu'est-ce qui va faire qu'à un moment, eh bien, ça ne va plus se plier dans ce même sens? Ce sont ces opérateurs sur lesquels, je crois, il faut réfléchir: qu'est-ce qu'un opérateur de subjectivation? Parce que, sinon... Qu'est-ce qu'un opérateur... qu'est-ce qu'un pliage? Qu'est-ce qu'un pli...? Alors je vais prendre, si vous voulez, là, deux exemples pour essayer de rejoindre, toujours en arrière-fond, cette question de la remontée toujours possible des archaïsmes qui fait que, quand un pli, quand un opérateur comme celui-là est suffisamment puissant pour changer complètement les coordonnées de subjectivation d'un domaine, tant que ça marche, ça a toutes sortes de conséquences, toutes sortes d'effets, ça peut contaminer toute la planète, comme en '68, il y a un certain pli d'expression qui va gagner le Japon, les Etats-Unis..., partout, et puis ça craque, alors, au contraire, il y a une remontée d'anciens modes de subjectivation qui vont reprendre le pouvoir, se réinstaurer d'autant plus violemment qu'il y a eu une impossibilité pour ce nouveau processus de subjectivation de trouver sa propre durée, de trouver sa propre mémoire.

Je vais prendre deux exemples pour montrer les caractéristiques très particulières de ces opérateurs. Et je reviens, avant '68, dans les années '65, '66, '67. Dans le mouvement étudiant, il y a eu, comme vous le savez, tout un bouleversement qui était lié au contrecoup de la guerre d'Algérie, au fait que, alors que personne n'avait réagi de façon intelligente vis-à-vis de la guerre d'Algérie, c'est-à-dire que le Parti Communiste et les socialistes, finalement, s'étaient engagés dans cette guerre coloniale. Les premières réponses subjectives ont été tout à fait singulières, tout à fait non-discursives. Ça a été les révoltes des gens qui refusaient de partir, les révoltes dans les trains, dans les gares, ça a été des désertions, ça a été les gens qui se sont cachés ou qui ont travaillé avec le FLN etc. Cela a créé une sorte de noyau diffus qui a cristallisé sous différentes formes *[?]* dans le mouvement étudiant. Une première forme, un premier niveau de subjectivation qui était une rupture difficile à expliquer, parce que même quelqu'un comme *[?]* qui était très à gauche etc., dénonçaient ces révoltes. Et l'aide au FLN, à cette époque, a été mal vécu par l'ensemble des gens qui avaient une parole articulable là-dessus.
A peu près de la même façon que l'ensemble des gens qui étaient en position d'énoncer quelque chose au moment de la Commune de Paris, et bien on peut dire qu'il n'y a eu pratiquement aucun intellectuel à cette époque, aucun artiste, à part quelques exceptions qui ont pu prendre conscience de la mutation qui se passait dans la Commune de Paris. Il a fallu attendre des décennies pour qu'on se mette à repenser ce qui s'était passé lors de la Commune de Paris. Eh bien il en va de même avec la guerre d'Algérie et il en va de même avec '68. Alors, là, je *[?]* un tout petit opérateur, microscopique, méconnu d'ailleurs, je crois, par les historiens, était très important. Vous allez voir pourquoi je le choisis. Avant '68, dans le mouvement étudiant, il y avait l'Union des Étudiants Communistes[934] qui était dissidents, travaillés par les courants italiens, et puis il y avait aussi un

933Medico ed educatore, ha lavorato alla Clinique La Borde (dove era lo stesso Guattari), in particolare con adolescenti specializzati ed autistici. Di recente ha riacceso l'attenzione sulla sua importante produzione teorica (ora in parte raccolta nelle *Oeuvres*, éd. L'Arachnéen, Paris 2007) Pierre Macherey, "Sous le sujet de l'interpellation: l'humain de nature (Deligny)", in *Le sujet des normes*, cit., pp. 102-131.

934Il segretario dell'UEC, Serge Magnien, nel 1957 prese posizione contro la guerra d'Algeria e per l'obiezione di

certain nombre de courants d'origine chrétienne, de gauche etc. qui travaillaient ce mouvement. Mais, ce qui a été l'opérateur décisif, c'est ce qui s'est passé au sein de la Mutuelle Nationale des Étudiants de France, car, là, il ne s'agissait pas seulement de contester des attitudes, des idées, mais il s'agissait de gestion de petits territoires, d'une partie de l'appareil d'État, à savoir la Sécurité Sociale Étudiante. C'est dans ces secteurs-là que des étudiants ont été en position tout à fait différente de celle des autres étudiants, dépendants des professeurs, de l'université etc., des moyens de survivance, ils se trouvaient en position de gérer des fonds très importants. Mais ces étudiants se sont mis à essayer de transformer quelques petites choses, des choses microscopiques, genre: bureau d'aide psychologique universitaire où on produisait des *[?]* de psychothérapie, on se référait à la psychanalyse, où on posait les problèmes du savoir, de la transformation de la relation pédagogique, du problème de la sexualité dans le milieu étudiant etc. Et, à partir de là ont cristallisé ce que j'appelle des opérateurs de subjectivation tout à fait nouveaux qui ont contaminé et qui ont animé tout ce qui s'est passé ultérieurement dans l'UNEF[935] et dans l'ensemble du mouvement étudiant et l'on retrouvera en '68 ces opérateurs en plein effet, en particulier les gens du [secteur] de Strasbourg, puisque un des groupes de Strasbourg avait purement et simplement dissous son secteur de mutuelle étudiante et utilisait les fonds, faisait un détournement de fonds pour faire des tracts qui ont été, comme vous le savez, toute la littérature situationniste qui a eu, alors, un écho considérable. Il fallait qu'il y ait un opérateur minimum, un petit territoire disons de remaniement des relations habituelle, un territoire libéré, un petit territoire de réappropriation pour que, d'un seul coup, le pli prenne. C'est à cette époque-là d'ailleurs que, en effet, toute une série de gens sont entrés en contact avec les mouvements étudiants, donc des gens en dehors des étudiants, des psychiatres, des gens comme moi... et il y a eu toute une possibilité de prolifération qui est apparue. Ce qui est très intéressant à voir, c'est que c'était pas une *[?]* qui était développée dans cette mutuelle des étudiants, dans *[?]* c'était une série de possibilités qui était simplement une rupture, cette marge, cette prolifération pour que quelque chose... mais on ne savait pas encore qu'est-ce qui pouvait se dire.

Euh... Deuxième remarque, voilà, un opérateur à découvrir les *[?]*, les mutuelles etc. Ce qui s'est passé à Nanterre: le groupe qui devait ensuite s'appeler 22 Mars à Nanterre, n'était pas du tout un groupe de *[?]*, n'était pas du tout un groupe qui avait une position idéologique affirmée. Au contraire l'université de Nanterre était un lieu qui était plutôt marginal et pauvre, il ne s'y passait rien du tout, sinon que les gens s'y emmerdaient dans un nouveau type d'urbanisme, un nouveau type d'architecture euh... *[?]* lamentable. C'est dans ce contexte-là qu'un certain nombre de cristallisations de courants sont créées, on introduit des ruptures spectaculaires et ont créé cet effet de champ, cet effet de répercussion qui a été un des éléments catalytiques de mai '68. Ce que je veux dire, en soulignant ces deux exemples apparemment un peu incompréhensibles, c'est que c'est justement parce qu'ils étaient incompréhensibles, c'est justement parce qu'ils n'étaient pas directement interprétables dans les coordonnées politiques de l'époque, dans les coordonnées syndicales, dans les coordonnées qu'ils ont créé cet effet de rupture qui devait aboutir à ce que De Gaulle dise lui-même: mais enfin, après tout ce que j'ai fait... Au moment où le gaullisme avait triomphé dans tous les autres registres, qu'est-ce que c'est que cette chienlit[936], qu'est-ce que c'est que cette chose absolument inclassable, cette espèce de monstruosité qui vient se mettre en travers

coscienza con una petizione firmata da 177 soldati, e una successiva lettera al presidente della Repubblica, che gli costarono la carcerazione fino al 1960.

935Union Nationale des Étudiants de France, un sindacato studentesco tradizionalmente schierato a sinistra.

936Il termine "*Chienlit*" designa un personaggio del carnevale di Parigi; usato come appellativo, ha senso dispregiativo. Al femminile, è sinonimo di rivolta o disordine; si attribuisce a Rabelais, nel suo *Gargantua e Pantagruel*, la prima ricorrenza di quest'uso (come "*chienlictz*"). Il 19 maggio 1968, all'uscita da un consiglio dei ministri dedicato all'esame della situazione sociale nel paese, Georges Pompidou riassunse in modo lapidario la posizione del presidente De Gaulle con l'affermazione (attribuita a de Gaulle stesso) «La réforme, oui; la chienlit, non». Questa dichiarazione suscitò un'ironica risposta attraverso manifesti che raffiguravano la *silouette* di De Gaulle con il motto "La chienlit c'est lui".

de l'action et ternir ma représentation de la subjectivité française, ce pour quoi j'ai lutté depuis des décennies?
Ce sur quoi je veux attirer l'attention, c'est que cette pratique du pli implique non pas une rupture délirante vis-à-vis des énoncés discursifs ou vis-à-vis des références de luttes, mais implique encore suffisamment de consistance pour qu'une pratique de subjectivation s'affirme en tant que telle, soit auto-référente, se mette en rupture de telle sorte qu'elle va servir soit de point de mire vis-à-vis des forces adverses, de la répression etc., soit de point de catalyse pour dire: ben, il s'est passé quelque chose, ce type de rupture sera caractérisée non seulement parce qu'elle est rupture, mais parce qu'elle est rupture assumée, parce qu'elle est pli au énième degré, elle est pli de pli; c'est une affirmation de la rupture comme telle, ce n'est pas le simple constat d'une marginalité, d'une référence, donc, de gens qui cherchent leur identité collective plus ou moins en *[?]*, mais c'est qu'elle s'affirme comme quelque chose qui se met en dehors des jeux habituels de la fabrication du sens et de la fabrication des systèmes de référence et des rapports de forces. C'est là, peut-être qu'on pourra faire la jonction avec les autres types de pratiques qui ne sont plus des pratiques sociales, mais des pratiques poétiques, esthétiques comme les [sémiotique] qui introduit un certain type d'usage radicalement de la construction des phrases, de la construction des significations. Un certain type de rupture pourtant qui, pour autant qu'il s'affirme dans sa singularité, peut devenir processus de singularisation et c'est ce processus de singularisation, ce mode d'existentialisation, cette façon de construire de l'existence sur un autre mode qui, lui relève de *[?]*, qui, lui, peut se transmettre à la vitesse de la lumière, à la vitesse *[?]*, à la vitesse des affects, c'est-à-dire pas à la vitesse de la compréhension d'un problème ou à la vitesse de la transmission des rapports de forces. Donc voilà ce que je voulais dire, mais je pense que Gilles sera là...
Deleuze: Je...
Guattari: Je voudrais finir s'il vous plaît... Ce qui me semble donc là important vis-à-vis de Foucault, c'est que Foucault a laissé trop autonomes les sphères du savoir et du pouvoir par rapport à ces sphères de subjectivation. C'est-à-dire que ces problèmes de subjectivation sont encore trop liés à des problèmes de forces. On plie encore des forces, des rapports de forces, or, à ce niveau de subjectivation, il n'est plus question de forces, ni même de rapports de forces, on n'est plus dans la même logique des ensembles discursifs qui vont articuler des territoires distincts les uns des autres.
On rentre dans ce que Gilles, à une autre époque, a appelé une logique du sens, une logique de corps sans organes. On rentre dans une logique de l'affect qui ne connaît pas les distinctions entre les entités subjectives les unes par rapport aux autres. Un devenir-féminin comme celui des mouvements féministes ne s'oppose pas à un devenir-homosexuel ou à un devenir-masculin ou à un devenir-enfant ou à un devenir-invisible ou à un devenir-plante: c'est un trait d'intensité existentielle qui s'affirme dans des configurations subjectives tout à fait autres. On peut être pris dans un devenir-féminin tout en étant hétérosexuel, on peut s'engager dans un devenir-plante ou dans un devenir-schizo tout en étant par ailleurs un homme d'action lié à telle ou telle structure où existent des rapports de forces: c'est ce passage à cette autre logique qui compte. Je pense que le pli ne s'instaure pas entre des champs de forces, il s'introduit comme structure de pliage, comme structure processuelle qui va créer un autre type de *[?]* et c'est ça qui me paraît important et c'est à ce moment-là qu'on verra que, dans la mesure où ce type de renversement s'opère, quelque chose advient, un autre mode de subjectivation s'instaure. Et puis, sinon, il laisse la place à d'autres types de subjectivation qui se [lient] alors eux seulement [à la] logique du savoir et [à la] logique du rapport de forces.

Deleuze: Alors, moi je voudrais, si vous voulez bien, dans ce que vous avez dit, dégager tout de suite trois choses parce qu'elles conviennent assez bien... Les trois choses c'est concernant trois caractères qui n'épuisent pas cette production de subjectivité ou sur ce processus de subjectivation. C'est que, justement parce que... c'est parce qu'il ne dépend pas du pouvoir et du savoir, parce qu'il a cette autonomie, cette dérive, parce qu'il ne dépend pas du pouvoir et du savoir, il mobilise

nécessairement, il ne serait pas possible sans un nouveau champ de perception et un nouveau champ d'affection. Un nouveau champ de perception et d'affect. Et c'est ça par exemple... c'est un thème, alors là, qui est commun à beaucoup je crois... qui... vous le trouverez très bien exprimé... l'appel à une nouvelle perception, vous le trouverez exprimé chez Marcuse par exemple, mais vous le trouverez également euh... la drogue, les communautés de drogues se réclamaient essentiellement d'une nouvelle perception... Alors je dis pas du tout que c'était... Nous maintenons le principe que, dans ces opérations de subjectivation, il peut y avoir [des] faillites...[937]

Ce qui m'intéresse c'est donc, indépendamment des réussites ou des échecs, les thèmes, les espèces de grandes revendications. Or, là, comme l'a dit Félix, la revendication d'une nouvelle manière de percevoir, d'un nouveau champ de perception et d'un nouveau champ d'affect est fondamentale. Et il est d'autant plus fondamental, encore une fois, que la subjectivation ne découle pas d'une dialectique du savoir. Donc ne peut nourrir son autonomie que de nouvelles perceptions, de nouvelles affections. Par exemple le texte de Marcuse allant le plus dans ce sens..., mais il dit: allez-y! Il dit pas quelle est cette nouvelle perception, euh... C'est... c'est un petit volume qui s'appelle *Vers la libération*[938]. Mais je pense que, dans certains cas, on a été plus loin dans l'analyse de ces nouvelles manières de percevoir.

Le deuxième point qu'a dégagé Félix et qui me paraît essentiel, c'est que tout processus de subjectivation non seulement entraîne de nouveaux champs de perception et d'affection, mais constitue lui-même une ouverture de potentialité, c'est-à-dire répond au thème pas spécialement de la spontanéité, mais de la créativité. La détermination d'un quelque chose de nouveau..., et c'est presque un principe de toute créativité que quelque chose de nouveau soit posé avant qu'on sache ce que ça va être. Si bien que la subjectivation ne fait qu'un avec: comment arrive-t-on à ces constitutions de créativité possible, de créativité potentielle? J'appelle créativité potentielle cette position d'un nouveau avant qu'on sache ce que c'est. Ça ce serait le deuxième point.

Et le troisième point c'est que, dans un processus de subjectivation, une identité ne peut être assignée que si [est] déjà repris par les formes de pouvoir et de savoir. Là il y aurait à la lettre des textes d'Adorno qui iraient dans ce sens...

Ce qui correspond à un processus de subjectivation c'est la non-identité, c'est le non-identique et quand Félix cite euh... Et le non- identique, d'une certaine manière, c'est quoi? C'est très proche de ce qu'on disait au début et ça rejoint le problème de la perception... euh... faire de l'art aussi, je dis pas seulement, mais aussi en dehors de l'art. Alors faire de l'art en dehors de l'art, là aussi je

937Deleuze si riferisce a certi fraintendimenti suscitati (soprattutto, in chiave polemica, nell'ambiente lacaniano) dalla pubblicazione dell'*Anti-Oedipe*; in *Mille plateaux* Deleuze e Guattari chiarivano che «on ne peut jamais se donner un dualisme ou une dichotomie, même sous la forme rudimentaire du bon et du mau vais. On fait une rupture, on trace une ligne de fuite, mais on risque toujours de retrouver sur elle des organisations qui restratifient l'ensemble, des formations qui redonnent le pouvoir à un signifiant, des attributions qui reconstituent un sujet – tout ce qu'on veut, depuis les résurgences œdipiennes jusqu'aux concrétions fascistes. Les groupes et les individus contiennent des microfascismes qui ne demandent qu'à cristalliser» (p. 16). Ma già nei *Dialogues* con Claire Parnet, Deleuze è esplicito nel sottolineare i rischi esistenti nelle linee di fuga e nelle segmentarietà: «Il y a tant de dangers, chacune des trois lignes a ses dangers. Le danger de la segmentarité dure ou de la ligne de coupure apparaît partout. Car celle-ci ne concerne pas seulement nos rapports avec l'État, mais tous les dispositifs de pouvoir qui travaillent nos corps, toutes les machines binaires qui nous découpent, les machines abstraites qui nous surcodent; elle concerne notre manière de percevoir, d'agir, de sentir, nos régimes de signes. [...] La prudence avec laquelle nous devons manier cette ligne, les précautions à prendre pour l'assouplir, la suspendre, la détourner, la miner, témoignent d'un long travait qui ne se fait pas seulement contre l'État et les pouvoirs, mais directement sur soi. [...] Il y a pire encore: ce sont les lignes souples elles-mêmes qui produisent ou affrontent leurs propres dangers, un seuil franchi trop vite, une intensité devenue dangereuse parce qu'on ne pouvait pas la supporter. Vous n'avez pas pris assez de précautions. C'est le phénomène "trou noir": une ligne souple se précipite dans un trou noir dont elle ne pourra pas sortir. Guattari parle des micro-fascismes qui existent dans un champ social sans être nécessairement centralisés dans un appareil d'État particulier. On a quitté les rivages de la segmentarité dure, mais on est entré dans un régime non moins concerté, où chacun s'enfonce dans son trou noir et devient dangereux dans ce trou, disposant d'une assurance sur son cas, son rôle et sa mission, plus inquiétant eencore que les certitudes de la première ligne: les Staline de petits groupes, les justiciers de quartiers, les micro-fascismes de bandes...», pp. 166-167.

938Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, Beacon Press, 1969; tr. fr. *Vers la libération*, Minuit, Paris 1969.

maintiens que ça contient le plus médiocre, le plus nul ou le plus important, c'est pour ça qu'il n'y a jamais... on dit bien, vous savez, c'est pas la subjectivation qui vous sauvera du pouvoir, car il y a des subjectivations... qu'il vaudrait vraiment mieux se supprimer tout de suite que d'entrer dans ces subjectivations-là. Il n'y a pas de jugement de valeur dans ces axes, il y a des subjectivations qui sont ignominieuses, il y a des manières de faire de l'art hors de l'art qui sont ignominieuses...
Je prends des exemple très rapides: c'est pas de la même manière que les bandes – subjectivation de groupe – que les bandes américaines peinturluraient le métro et que, aujourd'hui, nous voyons des petits gars faire de la peinture au pochoir.
Aussi bien pour l'art que pour le hors de l'art. Euh... or l'exemple du dadaïsme est très important puisque ça a été, je crois, parmi les premières grandes tentatives modernes pour faire de l'art en dehors de l'art... euh... et alors, après, comme Félix le suggérait, on retrouverait exactement le même schéma... ensuite reprise du pouvoir de cette subjectivation par le surréalisme qui réinstaure le rapport de forces, qui se réclame à nouveau de formes de savoir, après l'espèce d'explosion, d'ouverture du Dadaïsme, qui avait été l'ouverture d'une potentialité, création de potentiel. Donc je crois vraiment, là, que les trois caractères au moins, ce qu'a dit Félix, les trois caractères qu'il dégageait, c'était l'investissement d'un nouveau champ de perception et d'un nouveau champ d'affection, l'ouverture de potentialités, ce qui a toujours été le but, il me semble, de la philosophie moderne, par opposition à la philosophie classique, euh... je veux dire, s'il y a une vraie... Pour moi la différence entre la philosophie moderne et la philosophie classique, c'est euh... au lieu d'une manière ou d'une autre de chercher et le plus souvent de trouver l'éternel, c'est [pour] la philosophie moderne, réfléchir sur: qu'est-ce qu'un quelque chose de nouveau? Qu'est-ce que la créativité? Ça c'est pas récent, c'est le problème de toute la fin du XIXème siècle, c'est le problème bergsonien, c'est le problème de la philosophie de l'art à cette époque, c'est le problème de Whitehead qui est un des plus grands philosophes de la fin du XIXème, un des plus grands philosophes anglo-américains de la fin du XIXème et du début du XXème. Qu'est-ce que quelque chose de nouveau?
Euh... et enfin, ce problème qu'on a repéré chez tous les philosophes, dans tous les courants de pensée, qui aboutissent à '68 et traversent et ensuite se prolongent après '68, à savoir ce problème d'un statut de l'art qui doit comporter y compris, si vous voulez, une espèce d'expropriation qui concerne l'existence même de telle manière que l'art ne soit pas réservé à l'œuvre d'art.
Et, là encore une fois, même au niveau de la perception, vous avez des champs de perception, vraiment, qu'il aurait mieux valu ne pas y mettre le nez, ou il aurait mieux valu ne pas y toucher, pas parce qu'elles sont seulement dangereuses, prenez les grands textes de Michaux qui pour moi sont des textes merveilleux à cet égard du problème de la subjectivation, ce sont les textes de Michaux [sur] le drogue, dans *Misérable miracle*: j'abandonne la règle *[inaudible]* c'est parce que c'est trop dangereux, mais, si c'était que ça, ce serait rien, parce que c'est trop médiocre. Mais comment retrouver le même problème qui ouvrira la perception, puisque, pour Michaux, la drogue c'est avant tout l'ouverture d'un nouveau champ perceptif, et on opposait, à ce moment-là, l'ouverture d'un nouveau champ perceptif par la drogue, au mouvement au contraire tendu vers la sexualité, c'est-à-dire l'affect. Il y avait des mouvements de libération de la perception par différence avec les mouvements de libération de l'affect. Mais c'était des procès de subjectivation qui pouvaient coexister.

Alors on passe au dernier point, si... si vous voulez bien, en effet, on pose comme principe, et je crois que Félix l'a souvent rappelé, toute mutation sociale implique ou attend... oui attend ou appelle, bien qu'elle puisse se faire ou ne pas se faire, une subjectivation, un mode de subjectivation ou des modes de subjectivation. Et les modes de subjectivation ne se fondent pas sur règlements administratifs, sur exigence de pouvoir, ni sur organisation de savoir. Elles se font d'une autre manière qui est, en fait, une espèce de créativité, un quelque chose de nouveau. Alors on peut prendre en effet *[inaudible]* dans son histoire depuis 50 ans. Encore une fois il y en a de mauvais aussi, il y en a de catastrophiques... on se dit: ouh la la, mon Dieu! Pourvu que ça se... que cette

subjectivation se fasse pas. C'est pas la question euh... Bon, il y en a qui paraissent merveilleux et puis à chacun de nous sa chance, hein... Euh... Bon qu'il y en ait un dans le monde arabe c'est sûr, mais en Amérique aussi euh... on sait tous que, par exemple, au moment du New Deal, il y a eu une vaste opération de subjectivation qui a très fort transformé la société américaine. Et euh... Félix faisait allusion, là, au Brésil, où un certain nombre d'entre vous savent aussi très bien ce qui se passe... comme faisant appel à des modes de subjectivation extrêmement curieux par rapport au pouvoir et par rapport au savoir qui... ouais?

Guattari: Alors... quelques remarques à l'emporte-pièce... Comment des subjectivités, des plis archaïques de subjectivité peuvent-ils prendre, reprendre, acquérir l'efficience même qu'ils n'avaient jamais eue auparavant. C'est une question qui s'est posée dès l'aube de [l'URSS] avec la fameuse "question nationale". Les questions nationales c'est quelque chose qui *[?]*, ce que sera la prise de pouvoir du stalinisme, *[?]* la subjectivité du mouvement ouvrier, mais on pourrait dire aussi bien la subjectivité capitalistique parce que, à ce niveau, ça fait partie du même ensemble. Ce qui a résisté aux différents modes de subjectivation impérialistes, de type impérialiste, il s'agit de l'impérialisme [des] pays de l'Est *[?]* mass-médiatique générale autour de la puissance occidentale, c'est la résurgence de questions que la rationalité progressiste tenait pour définitivement hors-champ, ce sont des questions nationales qui ont commencé à travailler non seulement une *[?]*, mais travailler les différents mouvements ouvriers partout au moment où une forme de lutte internationaliste pouvait s'instaurer, ressurgissaient des questions nationales ou des questions particularistes, voire des questions corporatistes qui, disons, marquaient une reterritorialisation brutale de la subjectivité qui interdisait la programmation, les programmations politiques, les perspectives etc. Je crois que c'est sur ce fond de ces questions que se pose le problème des identités subjectives, des identités nationales, des identités professionnelles, etc.
Ce qui me semble intéressant, c'est qu'on a deux grands cas de figure. Un cas de figure où, selon l'expression qu'employait Gilles, il y a compromis entre les formes de subjectivation et ce compromis est géré au mieux des intérêts de la modernisation d'un pays. Ce compromis, on pourrait le caractériser comme étant celui du Front Populaire[939]. Il y a, je pense, une sorte de complexe subjectif du Front Populaire qui consiste à non seulement de prendre acte des différences de polarité subjectives entre les classes, non seulement de prendre acte comme un fait cristallisant une forme de pouvoir, c'est-à-dire déterminant des stru... des pratiques euh... de pouvoirs à la fois syndicaux, représentatifs au niveau parlementaire et puis tout un système d'alternance de pouvoir entre la droite et puis la gauche etc.... non seulement en prenant acte, mais aussi en l'élisant, en le choisissant *[?]* que les subjectivités, parce qu'il y en a plusieurs du New Deal, sont proches de cette subjectivité de type Front Populaire: on favorise une expression très relativement autonome des classes ouvrières, des classes populaires à condition qu'il y ait des échanges, qu'il y ait toute une série de prestations subjectives par rapport au *[?]*, à l'aristocratie capitaliste.
Il y a donc une formule du *statu quo*. Cette formule du *statu quo*, quand elle ne fonctionne pas, il faut la faire fonctionner. C'est ainsi qu'on pourrait penser que les pays fascistes, pour avoir refusé ce type de statu quo ont créé un déséquilibre qui a entraîné cette grande guerre de subjectivation qu'a été la dernière guerre mondiale, qui a été une guerre de modèles subjectifs beaucoup plus qu'une guerre de modèles d'intérêt économique si on y regarde de près. Certains pays qui n'ont pas pris ce tournant front populiste, comme l'Espagne, ont eu un retard considérable dans la capacité d'intégrer les classes ouvrières dans le capitalisme espagnol. Si le capitalisme espagnol a eu ce retard considérable c'est que, justement, il n'y a pas eu cette gestion des rapports de subjectivation qui était celle du type Front Populaire en France ou *[?]*.

939La coalizione della gauche francese che, sotto la guida di Léon Blum, ha governato dal 1936 al 1938, grazie a un'alleanza fra la SFIO, il Parti Radical-Socialiste e il Parti Communiste, realizzando con gli Accordi di Matignon (1936) un'importante progresso sul lavoro nel campo dei diritti e del salario. Dopo le dimissioni di Blum, il nuovo governo guidato dal radicale Daladier sotto il motto "*remettre la France au travail*" cancellò buona parte delle riforme frontiste.

On voit qu'une nouvelle formule est apparue qui n'est plus la formule du compromis entre les modèles de subjectivation, [voire le] *New Deal*: renforcer la consommation, ça fera une relance générale des circuits économiques et surtout une capacité de consistance globale des ensembles sociaux qui leur permettra de fonctionner non pas pour surmonter les crises, mais à travers les crises, c'est la crise qui est motrice même de l'instauration d'un certain mode de subjectivation. Ce modèle, on le trouvera poussé à son extrême dans, justement, les formules de contestation italienne, c'est-à-dire le fait que les marginalités mêmes, le statut d'un certain nombre de couches sociales non garanties font partie du moteur même de la *[?]*.
Cette autre figure qui apparaît, à mon avis, avec le Japon, c'est qu'il ne s'agit plus de compromis, il s'agit d'intégration. Il s'agit pas de faire coexister une subjectivité autonome qui serait celle de couches ouvrières et puis de couche aristocratique, il s'agit de les intégrer complètement, de faire comme une fusion nucléaire. Ce qui, je crois, caractérise le mode de subjectivation du miracle japonais, c'est que tout à la fois l'ensemble des couches populaires et des couches capitalistes se trouvent d'une part dans le prolongement les unes des autres (il n'y a pas de rupture, de clivage de classes aussi visibles, pas d'espaces sociaux complètement distincts les uns par rapport aux autres, d'abord le territoire: il n'y a pas tellement de possibilités de créer des zones résidentielles complètement autonomes des zones populaires), mais en plus les modes de subjectivation, les modes de travail sont relativement homogènes les uns par rapport aux autres à quelque niveau qu'on se place dans les systèmes hiérarchique et les hiérarchies sont intériorisées aussi bien au niveau des couches les plus défavorisées qu'au niveau des couches les plus... les couches dirigeantes. Ça aboutit à cette chose paradoxale, c'est que, loin qu'on fabrique une subjectivité purement moderniste, qui existe (puisqu'il y a un vecteur subjectif d'intégration au sein de l'entreprise), des technologies les plus modernes au niveau technico-scientifique *[coupure]*.
On retrouve un certain type de fonctionnement de la subjectivité archaïque japonaise qui sont les mêmes instruments qui servent à fabriquer la subjectivité la plus, disons, moderniste ou post-moderniste, c'est pareil. C'est donc cette formule d'intégration qui est la plus efficace et, en un sens, la plus dangereuse parce qu'elle est aussi la plus désingularisatrice. Elle sert à singulariser des processus dans l'ordre économique, technologiques, mais elle sert aussi à faire une sérialité générale de la subjectivité japonaise. Je prends cet exemple-là comme un des pôles, aujourd'hui, des nouvelles formes de subjectivation.
Un autre pôle que je voudrais mettre en contrepartie, ce serait le Brésil, car, là, au contraire, il semble s'y développer, sous une forme qui n'est plus celle du Front Populaire, c'est-à-dire de prestations relativement complémentaires les unes par rapport aux autres entre des pôles de subjectivation, mais une forme de segmentarité qui m'apparaît très mystérieuse, à savoir que le Brésil est à la fois, je crois, la sixième ou septième puissance industrielle, aujourd'hui, et qui est une puissance montante qui va s'affirmer dans les années à venir, mais, en même temps, c'est un pays de 120 millions d'habitants au sein duquel, peut-être, entre 80 et 100 millions d'habitants ne participent pas à l'économie monétaire parce qu'ils sont dans un degré de pauvreté absolue. Alors là on voit qu'on n'est plus dans l'économie Front Populaire, une économie de prestations réciproques, c'est comme s'il y avait développement hétérogène, d'une subjectivité hyper-capitalistique qui coexiste avec une subjectivité de la misère qui est extrêmement forte. On trouve aussi un modèle un peu similaire aux Etats-Unis avec les ghettos etc. Mais là...
Deleuze: Mais qui sont eux-mêmes, comme vous dites, qui sont eux-mêmes des phénomènes d'une tout autre subjectivation où il y a une subjectivation de tout ce peuple hors-marché, qui ne participe pas au marché...
Guattari: Alors je voudrais juste faire deux remarques sur le Brésil qui me paraissent tout à fait mériter qu'on y réfléchisse. C'est que cette hétérogénéité des *[?]* subjectifs ne s'accompagne pas moins d'un autre type de prestation générale qui est celle des médias, car l'ensemble des acteurs, y compris les pauvres, ceux qui crèvent dans les favelas, ont la télévision. Les systèmes de subjectivation par la télévision gagnent l'ensemble des participants. C'est donc pas comme s'il y

avait une réserve d'aborigènes ou de gens complètement paumés dans un coin pendant qu'on crée un bastion industriel, non! Il y a prétention à créer un grand Brésil, un grand marché subjectif et, ça, c'est par l'intermédiaire de cet instrument qui n'est pas un instrument d'échange monétaire, qui ne passe pas par [l'économie] monétaire qui..., encore une fois plus de la moitié des brésiliens ne participent pas à l'économie monétaire, d'où des taux d'inflation *[?]*, mais ça passe par les sémiotiques mass-médiatiques[940].
Deuxième remarque: les archaïsmes, évidemment. [Un] processus de territorialisation subjective, évidemment existe parmi les noirs, existe dans le nord du Brésil, à Bahia etc., parmi les indiens, ce qui est tout naturel puisqu'on peut comprendre que ces groupes se raccrochent, se reconstituent une subjectivité avec les moyens du bord, avec ce qu'ils ont pu ramener des anciens cultes africains... Mais ce qui est beaucoup plus intéressant, c'est que ce sont ces mêmes archaïsmes qui travaillent l'ensemble de la subjectivité brésilienne. C'est-à-dire qu'on a un double mouvement de subjectivation, d'une part les médias capitalistiques gagnent l'ensemble des 120 millions de brésiliens, mais aussi, tendanciellement, les cultes comme les cultes du [Candomblé], afro-brésiliennes... [qui] gagnent aussi l'ensemble de la subjectivation dominante. Là il y a production de subjectivité qui me paraît de nature complètement différente à celle qui était le fait que la subjectivité, dans les autres cas de figure, qui se développait dans des entités qu'on pouvait à peu près circonscrire, une classe sociale ou un groupe ou, par exemple, la subjectivité des bretons etc. Là c'est quelque chose qui entretient des rapports transversaux, je ne porte pas de jugement de valeur, j'en porte un quand même sur le Japon, parce qu'on peut se demander quand même jusqu'à quel point tout de même ce processus d'intégration ne va pas finir avec une explosion nucléaire, on ne voit pas comment est-ce que ça va pouvoir se développer à l'infini...
Tandis qu'au Brésil il y a un autre mode de développement qui, à mon avis, à terme, va remettre en question aussi profondément les modes de subjectivation sur la planète aujourd'hui, va finir par les remettre en question de façon aussi intense que le modèle japonais. Je crois qu'il va falloir réfléchir sur ces deux types de production de subjectivité qui sont en train de se développer sous nos yeux.

Deleuze: Oui, ça, ça donnerait l'idée que, non seulement, en effet, il y a variation historique, il y a variation géographique des modes de subjectivation. C'est bien parce que vous en avez analysé rapidement plus de deux. Il y avait, en premier, je sais plus ce qu'il y avait...
Guattari: L'Italie.
Deleuze: L'Italie... vous avez parlé de l'Italie, oui... ah! l'Espagne oui. L'Espagne, le Japon, le Brésil, alors, ben, t'es d'accord, hein? T'es d'accord. Il dit que c'est même pour ça qu'il est parti *[rires]*. Bon. Et ben, c'est bien, moi ce que j'en retiens et, si vous le voulez bien, c'était le but de cette séance, c'était: prendre conscience de la manière dont se pose dans chaque cas... des manières... vraiment c'est des problèmes compliqués, le problème de le subjectivation, y compris et surtout collective dans la mesure où elle est, euh... où elle diffère en nature, où elle se distingue en nature et des rapports de pouvoir et des formes de savoir.
Et, second point: comment, évidemment, il y a réaction constante des modes de subjectivation avec les formes de savoir et les rapports de pouvoir. Or je crois, je crois réellement que, à l'issue des trois derniers livres, en comptant *Les aveux de la chair*, à l'issue de ses trois derniers livres, Foucault vivait et a vécu ce problème comme étant le problème qui lui devenait fondamental. Une fois dit que, en effet, conformément à ce qu'il souhaitait, il avait su franchir la ligne constituée par le pouvoir, il avait su comment mettre en question les rapports de pouvoir sans rester toujours du côté de ces rapports de pouvoir, comment donc il avait découvert ce troisième axe et son problème devenait évidemment: comment tout réorganiser des deux axes précédents, savoir et pouvoir, en fonction de l'axe de subjectivation et inversement? Et que, si l'on peut se permettre de... de préjuger

940Nei primi anni della ritornata democrazia brasiliana la rete televisiva Rede Globo ebbe un peso determinante nell'orientare in senso moderato l'opinione pubblica – in particolare nelle elezioni presidenziali del 1989, dove Rede Globo appoggiò apertamente il candidato conservatore Fernando Collor de Mello.

de ce qu'il aurait... de la manière dont il aurait poursuivi son œuvre, je pense que cet aspect aurait pris une importance de plus en plus grande chez lui, y compris, alors, toute sa réflexion sur l'art et sur la littérature reprenait à nouveau sens, acquerrait un nouveau sens à travers cela puisqu'on a constamment rencontré le problème des nouvelles affections, des nouvelles affectivités et le problème de l'art à cet égard ou de la création des potentialités.
Et, si vous voulez, ce qui vraiment avait fait l'impasse de *La volonté de savoir*, c'était comme si Foucault s'était dit: mais, dans mon système, là, dans ma pensée, il n'y a pas... il n'y a finalement aucune place pour la création de nouveau, sauf sous forme de mutations dont on ne sait pas d'où ça vient. Et c'est quand il se sent pris dans cette impasse qu'il fait craquer précisément *[inaudible]* en repartant à zéro avec sa série de trois livres, là, à commencer par *L'usage des plaisirs*. En découvrant la subjectivation, il va découvrir comme une source des points de résistance, comme une source pour une ouverture des potentialités dans un champ social, quitte à ce que, à ce moment-là, se déroule une bataille entre les trois axes. Donc la prochaine fois, si vous le voulez bien je demanderai à quelqu'un d'autre, je demanderai à Eric de parler un peu du *[inaudible]* auquel on a beaucoup fait référence et puis on avancera vers, alors, une considération plus générale et plus abstraite des trois axes, mais, aujourd'hui, je suis bien content qu'on l'ait vu de manière concrète. Voilà!

Capitolo 24. Cours du 20/05/1986[941]

Je voudrais aujourd'hui finir ou presque finir ce que j'avais à vous dire pour mon compte. Et l'on fera encore deux séances[942] auxquelles ne viendraient que ceux que ça intéresse. L'une des deux séances en grande partie consacrée aux questions ou aux problèmes que vous-mêmes vous avez à poser sur l'ensemble de cette année. Pour voir ce qui vous paraît... questions de toutes sortes qu'on verrait ensemble, mais il faut que vous ayez quelque chose à... il faut que vous ayez une réaction immédiate à tout ce que...
Et puis l'un d'entre vous nous ferait entendre une œuvre de Boulez, ou plutôt des passages d'une œuvre de Boulez, *Pli selon pli*, dont on chercherait à voir pourquoi ce titre en apparence étrange. Voilà, c'est pour dire que mon problème aujourd'hui c'est de tirer les conclusions.
Bien, la dernière fois, vous vous rappelez, nous avions vu un certain thème concernant les rapports entre les rapports de forces, c'est-à-dire les luttes, les luttes de pouvoir et les modes de subjectivation. Et dans beaucoup de directions, on tournait autour d'une chose que Foucault avait développée, de plus en plus développée à la fin de ses travaux, à savoir que les luttes sociales, et l'émergence de nouvelles luttes sociales impliquent, supposent, de nouveaux modes de subjectivation. Ce qui était une manière de confirmer les deux dimensions, la dimension du pouvoir et la dimension de la subjectivation telle qu'on la découvrait dans les derniers livres de Foucault. Alors j'ai demandé aussi à l'un d'entre vous s'il y avait des précisions à apporter, par exemple au niveau du mouvement italien. Euh... Et Eric a bien voulu, là, s'occuper un peu de ça. Oui, comment tu verrais, toi, le rapport...?
Eric[943]: *[inaudible]*

Deleuze: Là, Eric, je crois que tu as montré, vraiment, l'essentiel, c'est très riche tout ce que tu dis; C'est... Est-ce que tu peux ajouter quelque chose au niveau du cerveau collectif? Sur les modes de subjectivation ou l'équivalent des modes de subjectivation. Et puis on en resterait là, parce que c'est exactement ce que je souhaitais sur les luttes, les luttes et la production d'une nouvelle subjectivité.
Eric: *[inaudible]*
Deleuze: Oui, oui, oui, mais aujourd'hui, c'est un moment de calme, je veux dire: l'erreur est de croire que ce moment de calme durera. Eh bien écoute: merci beaucoup, parce que, en effet, c'était très riche, et c'est important que toute cette histoire du marxisme est déjà comme à côté de l'Ecole de Francfort... Est déjà comme préfiguré dans le cadre du marxisme..., dans les deux cas, est préfiguré ce lien entre nouvelles luttes – nouvelle subjectivité.

[coupure] ... Je pense qu'une telle remarque[944] est sans aucun intérêt. Euh... pourquoi? Parce qu'il [=Foucault] ne réintroduit pas le sujet, mais il nous propose une certaine conception de ce qu'il appelle un mode ou un processus de subjectivation. Constater que c'est une réintroduction du sujet, je dis, m'apparaît sans aucun intérêt, si on ne fait pas cette tâche minimum accompagner Foucault dans son parcours, c'est-à-dire: pourquoi? Quel besoin en a-t-il? Alors on peut, peut-être répondre

941 Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=503
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=504
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=505
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=506

942 Cfr. la nota 2 p. 567 della precedente lezione.

943 Si tratta di Eric Alliez, allievo di Deleuze. Nel 1998 dirigerà la pubblicazione degli atti dei *Rencontres Internationales Gilles Deleuze* (Rio de Janeito - São Paulo, 10-14 giugno 1996): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthelabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998. I due interventi di Alliez non sono registrati.

944 Deleuze risponde a una domanda che non è stata registrata. In ogni caso, l'obiezione era, nella prima metà degli anni Ottanta, abbastanza comune: con *La volonté de savoir*, Foucault avrebbe reintrodotto una qualche nozione di "soggetto".

que c'est parce qu'il avait posé le problème du pouvoir de telle façon qu'il se trouve devant cette nécessité. On peut regretter qu'il ait posé le problème du pouvoir de cette façon, je sais pas, tout est possible, mais, si on l'a suivi jusqu'au moment où il pose le problème du pouvoir de cette façon, je dis que l'on se heurte à la question très intense qu'il finit par se poser à lui-même: comment franchir la ligne? Vais-je rester du côté du pouvoir?
Et, si l'on participe à cette question, donc si on l'a accompagné assez longtemps, en pensée, on voit bien que la réponse en découle. S'il est possible de franchir la ligne, c'est-à-dire de passer de l'autre côté du pouvoir, ce sera sous forme et en suivant un nouvel axe ou en dégageant une nouvelle fonction. Ces fonctions, nous avons vu en quoi elles consistaient selon lui... plier le dehors, le pli du dehors ou, si vous préférez, plus concrètement, la manière dont la force – la force vient toujours du dehors – la manière dont la force se plie sur soi. C'est ça qu'il appelle l'intérieur de l'extérieur, vous vous rappelez, l'embarcation, la nef des fous qui est à l'intérieur de l'extérieur.
C'est une certaine manière de dire... c'est comme si on nous disait: ah, mais il restaure l'intériorité. C'est pas ça qui est intéressant. Quand le mot "intérieur" apparaît, il apparaît pas en doublet avec l'extérieur, il n'apparaît pas dans un rapport d'opposition avec l'extérieur. A l'opposition intérieur-extérieur se substitue l'idée qu'il y a un intérieur de l'extérieur et qu'il n'y a pas d'autre intérieur. Ça peut paraître encore obscur. Il n'y a pas du tout un intérieur en opposition avec l'extérieur. Il n'y a pas restauration d'une intériorité, il y a découverte d'un mouvement de l'extérieur, à savoir le mouvement par lequel l'extérieur constitue un intérieur qui est l'intérieur de l'extérieur. Et on a vu comment, en d'autres termes, on a vu en quoi consistait ce mouvement de la subjectivation, c'est une fonction dérivée, cela dérive du rapport de forces. Ce qui dérive du rapport de forces, c'est le ploiement de la force sur soi. Alors, cette dimension de la subjectivation, on l'a vu, elle va être reprise par le pouvoir, récupérée par le pouvoir, mais de nouveaux modes de subjectivation vont se creuser, se constituer. Si bien que nous nous trouvons bien devant les trois axes et c'est eux qu'aujourd'hui, dans cette séance, que je voudrais essayer de remettre en place.
C'est comme... à la fin, dans un de ses derniers entretiens, Foucault dit: «c'est comme trois ontologies: l'ontologie du savoir, l'ontologie du pouvoir et l'ontologie du soi[945]». Il n'emploiera pas le mot "sujet", hein. Le produit de la subjectivation c'est le soi. Il n'emploiera pas le mot "sujet" pour mieux indiquer que l'intérieur n'est jamais que l'intérieur de l'extérieur. Ontologie du savoir, ontologie du pouvoir, ontologie du soi. En d'autres termes, il y aurait un être-savoir, un être-pouvoir et un être-soi.

Je pense à du latin, à une expression que je vous avais déjà citée, qui me paraît très belle, elle appartient à Nicolas de Cues, auteur de la Renaissance. Nicolas de Cues avait inventé un mot, en latin: pouvoir se dit *posse*. Et le verbe être à la troisième personne, il est, se dit *est*. Et voilà que Nicolas de Cues inventait l'expression le *possest*: le *possest*, pour désigner l'être-puissance, l'être-pouvoir[946]. Alors ce qu'il entendait par puissance, par pouvoir, ça ne nous intéresse pas ici, parce que c'est très différent de Foucault, mais je retiens cette formule pare ce qu'elle va peut-être nous servir,

945In *À propos de la généalogie de l'éthique*, DEII n. 344, p. 1437. Rispondendo alla domanda: «Comment les deux autres livres, *L'Usage des plaisirs* et *Les Aveux de la chair*, prennent-ils place, après le premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, dans le plan de votre projet sur les généalogies?», Foucault afferma: «Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques. Donc trois axes sont possibles pour une généalogie. Tous les trois étaient présents, même d'une manière un peu confuse, dans l'*Histoire de la folie*. J'ai étudié l'axe de la vérité dans la *Naissance de la clinique* et dans *L'Archéologie du savoir*. J'ai développé l'axe du pouvoir dans *Surveiller et Punir*, et l'axe moral dans l'*Histoire de la sexualité*».

946Cfr. *Les plages d'immanence*, in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 244-246: «La notion de *Possest* [...] exprime l'identité immanente de l'acte et de la puissance. Et cette aventure de l'immanence, cette concurrence de l'immanence avec la transcendance, c'est déjà ce qui traverse l'œuvre d'Eckhart, celle des mystiques rhénans, ou d'une autre façon celle de Pétrarque» (p. 245).

le possest. Et on pourrait dire que, chez Foucault, il y a trois ontologies, trois êtres. Alors on ferait la même chose: l'être-savoir, en latin, ce serait quoi? Savoir ça se dit *scire*. On dirait: il y a un *sciest*, il y a un être-savoir, le *sciest*. Et puis il y a un être-pouvoir, le *possest*. Et puis il y a un être soi, le *se*, puisque soi se dit *se* en latin, le *se-est*. Ces formules barbares, est-ce qu'elles ajoutent quelque chose ou bien est-ce que c'est pour le plaisir? Pourquoi, en tout cas? Elle insiste sur le caractère ontologique des trois axes et, en même temps, ce sont des ontologies historiques.
Pourquoi? Parce que chez Foucault tout est toujours mis en variation. Tout est toujours mis en variation. En ce sens, tout est historique. Et pourtant il nous dit, de tout son travail, ce n'est pas du travail d'historien pourquoi? Ce n'est pas du travail d'historien parce que je crois que la seule chose qui intéresse Foucault – et que, par-là, il est d'une certaine tradition kantienne – c'est l'étude des conditions. Ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les comportements qui se manifestent, il ne fait pas une histoire des comportements. Il ne fait pas plus une histoire des idées, il l'a dit mille fois. Beaucoup de livres se réclamant un peu de lui font de l'histoire du comportement ou de l'histoire d'idées, lui n'a jamais voulu en faire: il prétend faire une histoire des conditions sous lesquelles des comportements apparaissent et des énoncés dans lesquels les idées sont prises, en d'autres termes, une histoire des conditions du savoir.

De même il ne fait pas une histoire des institutions, il découvre dans les rapports, dans ce qu'il appelle rapports de forces ou microphysique, les conditions de toute institution, puisque les institutions ne feront qu'actualiser de tels rapports de forces. Et de même il ne fait pas une histoire de la vie privée, ce qui est possible, ce qui est fait, continue à être fait. Il fait une histoire de la subjectivation comme condition de toute vie privée. Seulement voilà, chez lui, en quoi est-ce que c'est quand même de l'historique, bien que ce ne soit pas du travail d'historien? C'est que, chez Foucault, les conditions ne sont jamais les conditions de l'expérience possible, comme chez Kant, en d'autres termes elles ne sont pas plus générales que le conditionné. Elles ne sont pas plus générales que le conditionné. Le langage, par exemple, et la lumière comme conditions du savoir ont chaque fois une existence singulière et limitée. Les rapports de pouvoir sont chaque fois inséparables de tel diagramme et pas de tel autre. La subjectivation est inséparable de telle manière de plier, la détermination des points par lesquels les plis passent.
En d'autres termes les conditions sont singulières et non pas universelles à la manière kantienne. Donc c'est autre chose que de l'histoire, parce que c'est de l'étude des conditions, et pourtant c'est de l'ontologie historique parce que les conditions ne sont jamais générales ou universelles, ou, pour employer un mot philosophique, elles ne sont pas apodictiques, elles sont, il faudrait dire, problématiques: problématiques en ce sens qu'elles varient à chaque époque et dans chaque fraction sociale.
Et je vous disais: aux trois axes ontologiques, correspondent trois questions fondamentales: à l'axe du savoir correspond la question "que puis-je voir? Et que puis-je dire aujourd'hui?". C'est ça le problème, c'est ça ce qu'il appelle la problématisation: aujourd'hui ou à une autre époque. À l'époque où je suis, que puis-je dire? Que puis-je savoir? Quel est mon pouvoir et quelle est ma résistance au pouvoir? – second problème. Troisième problème: quel est le mode de ma subjectivation? De quels plis est-ce que je m'entoure? En d'autres termes les trois axes sont inséparables de ce que Foucault appelle une problématisation. Ce qui signifie quoi, finalement? C'est que, je crois bien que une seule chose a intéressé Foucault d'un bout à l'autre de son œuvre.

Qu'est-ce que ça veut dire "penser"? Qu'est-ce que ça veut dire penser? Et si l'on pose la question ainsi, je crois que, tout comme il y a trois axes, il y a dans l'ensemble de l'œuvre de Foucault trois déterminations de ce que signifie penser. Je dirais, en premier lieu, que penser c'est voir et c'est parler. Il faut maintenir "penser c'est voir et c'est parler" à condition d'ajouter: seulement, voilà, comme il y a une disjonction, comme parler ne s'enchaîne pas avec voir, comme il y a une disjonction du voir et du parler, il faut dire que penser se fait toujours entre les deux. Penser c'est

l'entre-deux du voir et du parler. Il y a une fissure entre voir et parler, donc penser c'est voir et c'est parler, en tant que penser s'effectue entre le voir et le parler, dans la fissure entre voir et parler, dans la disjonction voir-parler, dans la disjonction voir-parler. Et ça on l'a vu. J'essaie de redire, puisque, là, je regroupe au niveau de "que signifie penser?". On l'a vu, le voir n'atteint à la visibilité que comme à sa limite, comme à sa propre limite. Ce qui ne peut être que vu. Parler n'atteint à l'énonçabilité qu'en touchant à sa propre limite. Or il faut bien que la limite respective, que la limite propre à chacun des deux, le voir et le parler, soit comme en même temps la limite commune qui les sépare et qui les rapporte l'un à l'autre en les séparant. Ce qui signifie une chose très simple, là encore, c'est que, oui, c'est dans l'entre-voir-et-parler que la pensée voit et parle et que s'opère penser.
Et puis, au niveau de l'être-pouvoir, que signifie penser l'être-pouvoir? On a vu cette fois-ci qu'il ne s'agissait plus des deux grandes formes, le visible et l'énonçable. Il s'agit de rapports ponctuels, il s'agit de rapports de forces qui vont d'un point à un autre. Ces points sont de véritables singularités, ce sont des points singuliers. Que signifie penser? Je crois que, là, en son sens le plus général, penser émettre des singularités. C'est que, vous comprenez, rapports de forces... rapports de forces dans la mesure où les rapports de forces c'est bien des rapports entre points singuliers, c'est pas seulement entre les hommes et c'est pas seulement au niveau du pouvoir politique[947].
L'être-pouvoir, ou bien le *possest*, il concerne également la nature, il concerne également les choses. Il concerne aussi bien les choses naturelles que les choses artificielles. De quelle manière? Ben je dirais: du hasard, déjà, mais le hasard c'est un rapport de forces. En quel sens le hasard est-il un rapport de forces? Vous jetez les dés au hasard. Vous jetez les dés au hasard. Et vous jetez trois dés: en sortent quatre, deux, un. Bon, c'est ça un rapport de forces. Peut-être même que le hasard est le soubassement de tout rapport de forces. Entre éléments jetés au hasard, il y a des rapports de forces: emettre des singularités.

Et une longue tradition qui va jusqu'à Nietzsche, jusqu'à Mallarmé, a comparé la pensée ou a confronté la pensée avec un jeu. Ce qui compte, c'est la nature du jeu considéré. Il est évident que le jeu d'Héraclite, c'est pas le même que le jeu de Leibniz, tous seraient d'accord pour dire: oui, penser, c'est jouer, d'une certaine façon. Les différences, elles commenceraient à partir du moment on demande: oui, mais à quel jeu... quel jeu... à quoi tu joues? Le jeu d'Héraclite, c'est peut-être pas facile de dire en quoi il consistait, mais il est certain que si j'arrive bien à dire en quoi consiste le jeu d'Héraclite, j'ai compris ce qu'il veut dire – ce que ses fragments veulent dire.
Et puis, lorsque Leibniz, bien des siècles après, reprendra l'idée que la pensée divine joue et calcule en jouant, il donne des indications très précises sur le type de jeu qui est beaucoup plus proche par exemple des échecs. A savoir: occuper un maximum d'espace avec un minimum de moyens. Il prend lui-même l'exemple de paver une surface. Le pavage. Mais, un coup aux échecs, tout le monde sait, même s'il est très mauvais joueur, tout le monde sait que c'est singulièrement un rapport de forces... pas entre les deux joueurs, ça n'aurait aucun intérêt, ça c'est la psychologie du jeu, mais l'ontologie du jeu c'est que chaque pièce est une ligne de forces. Chaque pièce est une ligne de forces et il y a une grande variété de lignes de forces, mais, pour les amateurs, je rappellerai par exemple que un autre jeu comme le Go est d'une nature tout à fait différente, si bien qu'il ne suffira jamais de nous dire: penser c'est jouer, il faudra toujours nous dire à quel jeu on pense, de quel jeu il s'agit. Est-ce que c'est jouer aux échecs ou est-ce que c'est jouer au Go? Est-ce que c'est jeter les dés au hasard? Est-ce que... c'est quoi?
Mais, si j'en reste à la généralité sur laquelle pouvait se faire l'accord... oui, penser c'est jouer, c'est-à-dire, si l'on prend cela comme signe fondamental du jeu: penser c'est émettre un coup de dés. Et

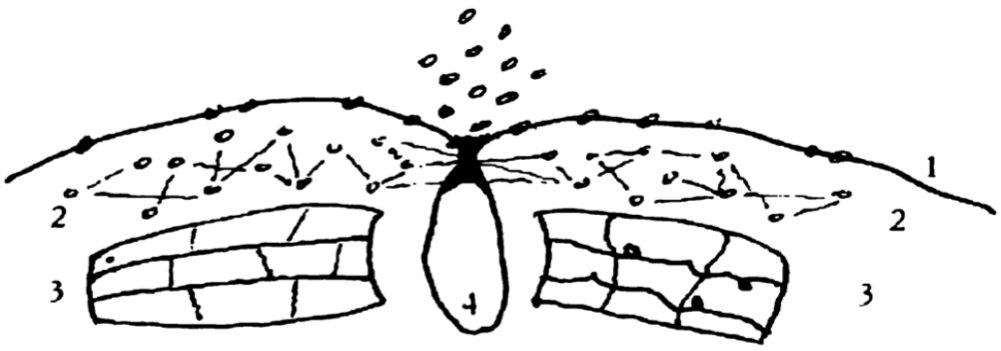
947Cfr. la conferenza *Qu'est-ce que la critique?*: «S'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisoire de n'être pas gouverné, cette volonté décisoire, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. Question d'attitude» (p. 53).

voyez ce que veut dire... c'est pas une métaphore, c'est pas un truc poétique, ça veut dire émettre des singularités et, de cette émission de singularités, découlent des rapports entre les points singuliers, entre mes trois faces, l'une qui montre quatre, l'autre qui montre deux, l'autre qui montre un, il y a un certain rapport de forces. Et, là, prend tout son sens, vous vous le rappelez, ce qu'on a vu à propos de Foucault, lorsque Foucault nous disait: une série de lettres, je prends une poignée de lettres et, premier cas, je les lance au hasard. Je dirais ça dans ce texte de *L'archéologie du savoir*, il y avait déjà le *possest*, l'être-pouvoir, le rapport de forces, c'est le rapport qui s'établit entre les singularités émises. On pourrait faire l'expérience, on lance une poignée de lettres au hasard.
Mais, à un autre niveau, c'est pas tout à fait au hasard. C'est suivant des probabilités, probabilité de fréquence, par exemple fréquence des lettres dans une langue, vous observez des ordres de fréquence; ou bien des rapports encore plus complexes qui ne sont plus des rapports de hasard, des rapports de fréquence, et puis on avait vu des rapports, peut-être, entre des lettres et les doigts sur un clavier. Et on obtient la série A, Z, E, R, T. Là aussi, c'est des singularités entre lesquelles il y a des rapports de forces. Ces rapports de forces, ce sera, cette fois-ci, le rapport des fréquences dans la langue française, les rapports de fréquence entre lettres dans la langue française combiné avec le rapport des doigts de telle manière que vous ayez pas des lettres dont l'association a un haut degré de fréquence et qui ne pourraient être tapées que avec un chevauchement de doigts qui vous ferait perdre du temps. En tous ces sens je peux dire: penser, penser en effet, c'est mallarméen par excellence, ou c'est nietzschéen par excellence, quand la terre a tremblé sous la... quand la terre a tremblé... je sais plus tiens.... euh... enfin bref... *Zarathoustra*. De *Zarathoustra* à Mallarmé, vous retrouvez, cette fois-ci, au niveau "lancer du coup de dés" ce qui peut-être pointe déjà, d'une certaine manière, chez Héraclite, ce qui sera rationalisé dans le jeu d'échec leibnizien... il y aurait toute une histoire, là, à faire du jeu philosophique et de ses modèles jusqu'à même, même en tenant compte, pour tenir compte vraiment de tout, de tout le monde, de l'idée de Wittgenstein sur les jeux de langage[948].
Qu'est-ce qu'un jeu? Je peux juste dire: jouer c'est penser. En quel sens? Au sens précis: émettre des singularités. C'est ça le domaine de l'être-pouvoir. Quel est mon pouvoir? Finalement, mon pouvoir c'est: émettre des singularités. Et on a vu qu'entre le hasard et la nécessité il y avait tant et tant de transitions, à savoir il y avait ces enchaînements semi-dépendants, qui représentent uniquement des retirages en tant que ces retirages tiennent compte des résultats du tirage précédent. Or je crois bien que, penser, ça n'est jamais simplement émettre au hasard ou tirer au hasard: mais que penser c'est constituer ces séries de tirages où le tirage suivant dépend des résultats du tirage précédent, dépend partiellement... et c'est l'ensemble de ces tirages successifs qu'on appelle une pensée. Et s'il y avait un inconscient de la pensée, c'est parce que, dans une pensée qui paraît simple, peut-être y a-t-il mille retirages. Ce serait ça la seconde définition de: "qu'est-ce que ça veut dire penser?".
Et puis il y aurait une troisième définition encore. Encore une. Cette fois-ci on dirait quelque chose comme ceci... Je ne voudrais pas du tout vous convaincre, la question... c'est pour ça que je souhaite les laisser *[inaudible]*, ensuite ce serait à vous de parler, de réagir, je voudrais que ça vous dise quelque chose, si c'est possible. Cette fois-ci on dirait: penser c'est plier, penser c'est courber. Et ce serait cette fois-ci la pensée de l'être-soi. Non plus la pensée de l'être-savoir, non plus la pensée de l'être-pouvoir, mais la pensée de l'être- soi. Et qu'est-ce que c'est courber? C'est constituer le dedans du dehors. C'est pas opposer un dedans au dehors. C'est pas se recueillir en soi-même, c'est plier le dehors: constituer le dedans du dehors. Doubler le dehors d'un dedans qui lui est co-présent, coextensif; on dira: qui avec le dehors constitue un dedans qui est, avec le dehors, dans une relation topologique. Ce serait cette fois la topologie de la pensée. Constituer un dedans qui serait coextensif

948Per comprendere questa battuta – «pour tenir compte vraiment de tout, de tout le monde» – si tenga presente che Deleuze considera Wittgenstein «une catastrophe philosophique» (Gilles Deleuze, *Abécédaire*, "W - Wittgenstein"). Nella lezione del 10 marzo 1987 Deleuze afferma: «J'accuse la philosophie analytique anglaise d'avoir tout détruit dans ce qui était riche dans la pensée, et j'accuse Wittgenstein d'avoir assassiner Whitehead, d'avoir réduit Russel, son maître, à une sorte d'essayiste n'osant plus parler de logique. Tout ça fut terrible et dure encore» [http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=140&groupe=Leibniz&langue=1].

au dehors... sous la condition du pli. Constituer un espace du dedans – expression de Michaux, *L'espace du dedans*[949] – constituer un espace du dedans qui serait coextensif au présent à l'espace du dehors sur la ligne du pli. On dirait que tout l'espace du dedans est topologiquement en contact avec l'espace du dehors. Et le dedans, sans doute, condenserait le passé, tout comme le dehors ferait advenir le futur, si bien que le pli ne serait rien d'autre que la ligne du temps. Le pli sur lequel se confondent comme coextensifs le dehors et le dedans.

Vous me direz: je sais pas, tout cela est confus... Après tout c'est pas facile de dire ce que signifie penser. En tout cas nous aurions les trois réponses de Foucault. Penser conformément à l'être-savoir, oui c'est voir et parler, mais dans l'entre-deux de voir et de parler... ou plutôt, pour faire plus joli, oui c'est voir et c'est parler mais dans l'entre-deux de parler et de voir.
Et puis il y aurait la réponse de l'être-pouvoir: c'est émettre des singularités, c'est émettre un coup de dés.
Et puis il y aurait la réponse de l'être-soi, penser c'est ployer le dehors, c'est ployer la force de manière à constituer un dedans, topologiquement au contact avec le dehors, coextensif et coprésent au dehors. Peut-être est-ce qu'on est en mesure..., je sais pas, là, il faudrait être en mesure de construire une espèce de... et de le commenter sans... une espèce de diagramme de Foucault. Essayons de faire un diagramme ou une espèce de euh... on peut se lancer dans cet exercice, euh... oui, une espèce de portrait philosophique, quoi. Qu'est-ce que je dirais, si j'essaie de regrouper vraiment tout notre travail de cette année? Je vais vous dire, nous partons, nous partons des strates, c'est-à-dire des formations dont on a parlé depuis le début[950].



1. Ligne du dehors 2. Zone stratégique 3. Strates 4. Pli (zone de subjectivation)

DIAGRAMME DE FOUCAULT

Et si j'essaie de faire le portrait des strates, vous me direz... *[il dessine au tableau]* et j'appelle ça 1, ou l'être-savoir. Alors, indépendamment de ces *[inaudible]*, pourquoi? On va le faire voir, on va stratifier. Je dis ça... *[il continue à dessiner au tableau]* je dis: oui, ce sont des formations stratifiées et, là, vous avez le visible et ses tableaux. A chaque épaisseur il y aura une formation sociale, formation sociale 1, formation sociale 2, formation sociale 3 et les tableaux ou visibilités, les conditions de ce qu'on peut voir sur cette strate. Et puis, là, vous avez non pas les visibilités, mais les énoncés, ce pourquoi j'ai fait ces petites choses puisque vous vous rappelez l'assimilation des énoncés avec des courbes. Tandis que les visibilités procèdent par tableau, les énoncés sont

949Henri Michaux, *L'espace du dedans*, Gallimard, Paris 1944, éd. revue et augmentée 1966.
950Da qui in poi, Deleuze procede a disegnare quello che nel libro *Foucault*, p. 128 è denominato "*Diagramme de Foucault*". Questa parte della lezione corrisponde alle pp. 128-130 del libro.

l'équivalent de courbes.
Bon, mais ça c'est un détail, c'était pour faire plus joli. Et chaque formation sociale, il y a aussi ce qu'on peut dire, ce qu'on peut dire sur telle formation, ce qu'on peut dire sur telle autre formation, ce qu'on peut dire sur... *[inaudible]*. Donc les strates qui consistent en visibilités d'une part, énoncés d'autre part. Ça va jusque-là? Formation stratifiée, c'est donc l'être-savoir. Je veux dire: il ne cesse pas de nous parler de ça jusqu'à *L'archéologie du savoir*: c'est ça l'archive. Je disais: l'archive, chez Foucault, elle est audiovisuelle: les énoncés, les visibilités. Pourquoi cette béance? Cette béance... heureusement, heureusement que j'y ai pensé! Vous vous rappelez: parler ne s'enchaîne pas avec voir, il y a disjonction du voir et du parler. Parler ce n'est pas voir et voir ce n'est pas parler. Il y a béance entre les deux. C'est cette béance ou cette disjonction que j'ai marquée ici. Nous sommes, là, déjà, comme lecteurs de Foucault pris dans une espèce de labyrinthe et, dès le début de l'année, je vous avais lu un texte admirable, mais, là, cette fois-ci, on va ajouter... je voudrais faire comme une espèce de commentaire littéraire pour nous aider tous dans une compréhension, pas un commentaire philosophique, enfin pas encore.
Vous vous rappelez peut-être le texte de Melville emprunté à un des plus beaux romans de Melville, *Pierre ou les ambiguïtés*, et où Melville nous dit que la pensée, elle a affaire avec les strates, mais qu'elle n'a pas seulement affaire avec les strates. Je résume, je dis: au point où j'en suis, là, de ce dessin, nous allons de strate en strate, nous allons de formation en formation. Et sur chaque formation il y a du voir et il y a du parler. Il y a les visibilités que l'on peut saisir, les énoncés que l'on peut formuler. Et vous vous imaginez... imaginez... imaginez-vous comme hors du temps, passant d'une strate à une autre, du XVIIème au XIXème siècle etc. Chaque fois vous cognant contre des visibilités d'un nouveau type: ah! Quelque chose qu'on n'aurait pas pu voir à tel niveau et qu'on peut voir maintenant, mais avec, seulement, des secrets perdus, quelque chose qu'on voyait et qu'on ne sait plus voir... tout ça.
Mais alors, nous sommes un peu affolés: nous allons de strate en strate, mais nous cherchons quoi? Qu'est-ce que nous pourrions chercher, sinon la substance non-stratifiée? Si vous me dites: mais pourquoi chercher une substance non-stratifiée? Eh! C'est pas ma faute, on voit bien que ça peut pas suffire, ou alors nous sommes condamnés, nous sommes prisonniers de notre formation et puis voilà! Nous verrons ce que nous sommes appelés à voir sur cette formation, nous dirons ce que nous sommes appelés à dire, si c'est ça notre condition. C'est pas qu'il faille de l'espoir à tout prix, mais je suppose... là c'est pas de l'ordre des raisonnements abstraits... Le fait est que nous cherchons autre chose à travers cela. A à travers les visibilités et à travers les énoncés, à travers nos énoncés et à travers nos visibilités, nous cherchons autre chose. La plus simple réponse, puisqu'elle n'engage à rien, c'est: nous cherchons le non-stratifié, enfin quelque chose qui ne soit pas stratifié. Qui aurait l'idée d'aller chercher la vie dans l'archive? Si nous cherchons un peu de vie, peut-être qu'il faut le faire à travers l'archive, mais il ne faut pas rester dans l'archive. Ces strates, qu'est-ce que c'est, là?
Comme dit Melville, je relis le texte qui est si beau, puisque maintenant nous sommes en mesure de lui donner son plein sens et son prolongement: «la vieille momie est enfouie sous de multiples bandelettes. Il faut du temps pour démailloter ce roi égyptien». C'est la besogne de l'archiviste: «démailloter la vieille momie». La vieille momie, ça veut pas dire les formations passées, encore une fois, l'archive, elle est aussi bien du présent que du passé, la vieille momie, c'est déjà nous. Nous sommes tous le pharaon, quoi. Nous sommes tous déjà des vieilles momies. Ça, qu'est-ce que c'est, ça? Ce que je viens de dessiner, vous ne le saviez pas encore, mais, ça, c'est la momie, c'est la momie de l'archéologie et les formations, les strates, les strates superposées, ce sont les bandelettes. Ce sont les bandelettes. Nous allons de strate en strate. Nous allons de bandelette en bandelette. Pourquoi?
Ben parce qu'il faut du temps pour démailloter la vieille momie. Et le jeune archiviste, comprenez, le disciple de Foucault, le jeune disciple de Foucault, supposons qu'il s'appelle Pierre: «parce que Pierre commençait à percer du regard la première couche superficielle du monde» – c'est-à-dire la strate la plus proche, «il s'imaginait dans sa folie qu'il avait déjà atteint à la substance non-

stratifiée». Non, sans doute il faudra rester longtemps dans l'archive avant d'avoir la moindre idée. «Si loin que les géologues» – et les géologues, c'est les archéologues aussi, «Si loin que les géologues soient descendus dans les profondeurs de la terre ils n'ont trouvé que strate sur strate car, jusqu'à son axe» – l'axe du savoir, «car, jusqu'à son axe, le monde n'est que surfaces superposées». C'est le monde des strates, fait de bandelettes... Alors, là, nous sommes en train de nous égarer dans les strates comme dans un labyrinthe. Et pourtant nous sommes à la recherche de la substance non-stratifiée. Que faire?

Je vois que deux mouvements possibles pour que l'archéologue cesse d'être archéologue et devienne autre chose qu'archéologue, c'est-à-dire homme du savoir et de l'être-savoir... Essayer de monter au-dessus des strates *[il dessine au tableau]* ou bien s'enfouir de plus en plus dans l'idée que, tout au fond, l'élément non-stratifié *[inaudible]* souterrain substratique... ou est-il aérien? Là, le pauvre archéologue, il va aller là? Est-ce qu'il va aller là *[il dessine]*... Bon. Bien. Melville nous dit déjà: faites attention quand vous vous enfoncez. «Au prix d'immenses efforts, nous nous frayons une voie souterraine dans la pyramide» – la pyramide c'est les strates, c'est l'élément stratifié, «au prix d'immenses efforts, nous nous frayons une voie souterraine dans la pyramide, au prix d'horribles tâtonnements nous parvenons à la chambre centrale»[951] – la chambre centrale, c'est la chambre funéraire, «à notre grande joie, nous découvrons le sarcophage; nous levons le couvercle» – et nous espérons, là, atteindre le non-stratifié. Peut-être que... peut-être que on a raison. Melville nous dit: non! «Nous levons le couvercle et il n'y a personne. L'âme de l'homme est un vide immense et terrifiant». «L'âme de l'homme est un vide immense et terrifiant»: je cherchais l'intérieur, je n'ai trouvé que le vide. C'est ce qu'on appellera la zone stratique ou l'être-savoir.

Au-dessus des strates, qu'est-ce qu'il y a? Au-dessus des strates. Si les strates sont à terre, il y a l'aérien ou l'océanique. Et c'est peut-être là l'élément non-stratifié. Qu'est-ce qui me dit qu'il y a quelque chose au-dessus des strates? C'est presque la nécessité d'une raison, raison à quoi? Entre les deux morceaux de strates, les visibilités et les énoncés, il y a disjonction. Et pourtant il y a entrecroisement. Il n'y a pas conformité et pourtant l'un répond à l'autre. Il y a une correspondance sans conformité, c'est-à-dire que des visibilités répondent à l'appel des mots bien que je ne voie jamais ce dont je parle. Et des mots répondent à la suggestion des visibilités bien que je ne parle jamais ce que je vois. Vous vous rappelez, ça a fait l'objet de notre étude tout un trimestre: comment est-ce qu'il se fait qu'il y ait une correspondance sans conformité puisque ce sont deux formes disjonctives? Et pourtant il y a correspondance.

Et la réponse de Foucault c'était: il faut trouver la raison de la correspondance dans une autre dimension. Cette autre dimension, je l'appellerai cette fois-ci zone d'ombre, par commodité, comme ça, par goût de faire littérature, zone océanique ou zone atmosphérique ou zone de Bichat. Je ne précise même plus pourquoi je l'appelle zone de Bichat, c'est la zone des *[inaudible]* partiel[le]s, enfin je le précise, ça va être quoi? C'est, on le sait, c'est le domaine de l'être-pouvoir, c'est-à-dire des rapports de forces comme rapports entre singularités. Rapports de forces comme rapports entre singularités. Alors, faisons-le *[il écrit au tableau]*. Il faut imaginer ça très agité, ça très lourd... *[il dessine au tableau]*. La terre des énoncés et puis là, ces petits machins, c'est de la terre dont se dégagent des formes, formes du visible, forme de l'énonçable. Là il n'y a plus de forme. Qu'est-ce que c'est ces petits machins? Ben, ça, c'est des points. il n'y a plus de forme, mais, là, dans ma zone océanique, c'est l'être-pouvoir, c'est le déploiement de la puissance. La puissance se déploie sous

951 Secondo Raymond Bellour, «empruntée d'abord à Melville, l'image de la chambre centrale appartien aussi à Michaux»; Bellour cita questo passo di *La vie dans les plis*, cit., p. 151-152: «Des coulées d'affection, d'infection, des coulées de l'arrière-ban des souffrances, caramel amer d'autrefois, stalagmites lentement formées, c'est avec ces coulées-là qu'il marche, avec elles qu'il appréhende, membres spongieux venus de la tête, percés de mille petites coulées transversales, allant jusqu'à terre, extravasées, comme d'un sang crevant les artérioles, mais ce n'est pas du sang, c'est le sang des souvenirs, du percement de 1'âme, de la fragile chambre centrale, luttant dans l'étoupe, est l'eau rougie de la vaine mémoire, coulant sang sans dessein, mais non sans raison en ses boyaux petits qui partout fuient; infime et multiple crevaison», R. Bellour, "Michaux, Deleuze", in Eric Alliez (sous la direction de), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 537-543, p. 538 nota 2; cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 124.

quelle forme? Non... c'est... elle se déploie comme rapports de forces entre points singuliers. Si bien que si les petites boules, là, représentent des points singuliers, des points singuliers en mouvement perpétuel, eux ils n'arrêtent pas, ils bougent, hein, ils bougent tout le temps.
Vous voyez: je situe des rapports de forces. Les rapports de forces c'est ce que je peux définir entre deux points en rapport à tel moment par rapport à un champ social, c'est-à-dire par rapport à un état de strate... par rapport à un état de strate. Mais c'est déjà le dehors des strates. Il n'y a rien en dehors des strates, mais il y a un dehors des strates et, le dehors des strates, c'est les forces et leurs rapports. *[il dessine au tableau]* ... ça se totalise pas, il n'y a pas de raison que ça se totalise. Je dirai, donc, ça, c'est le domaine des rapports de forces ou de pouvoir. Il n'y a plus ni forme ni personne, nous nous tenions – je cite, hélas, par cœur, hein, c'est à peu près ça, mais lisez en même temps sur le schéma, sur le dessin qui est très explicatif – nous nous tenions non plus comme des personnes... Nous nous tenions au-dessus... Nous tenions au-dessus, non plus comme des personnes, deux phalènes ou deux plumes... Les petites boules, c'est des plumes, hein... Comme deux phalènes ou deux plumes, aveugles et sourds l'un à l'autre... aveugles et sourds l'un à l'autre, c'est-à-dire invisibles et muets, au-delà des visibilités comme des énoncés... Cachés par la poussière que nous nous jetions l'un à l'autre en hurlant «Salaud! Tue, tue!».
Ce texte très beau, encore plus beau que j'enchaîne comme ça, après Melville, c'est une très belle page de Faulkner dans un roman intitulé *L'invaincu*[952] et qui raconte la manière dont, en jouant, il s'agit d'un jeu entre un petit blanc et un petit noir qui se battent. «Nous nous tenions au-dessus non plus comme des personnes, mais comme deux phalènes ou deux plumes [...] aveugles et sourds l'un à l'autre... cachés par la poussière que nous nous lancions l'un à l'autre en hurlant "Salaud! Tue! Tue!"»[953]. C'est la description des rapports de forces. C'est là qu'à chaque fois on émet un coup de dés. C'est la belle zone, oui, c'est la zone de l'ouragan. Pourquoi? Mais... plusieurs questions... Pour que mon dessin soit exact: pourquoi j'ai laissé des points hors des rapports de forces? C'est que, vous vous rappelez, un rapport de forces définit un point affecté et un point affectant. Une singularité affectée, définie par l'affect qu'elle subit, une singularité définie par l'affect qu'elle exerce.
Mais on a vu qu'il y a des singularités d'un autre type, des singularités qui ne sont pas prises dans les rapports de forces et qui seront les singularités de résistance. Laisser la place de singularités libres dans les rapports de forces, encore, et qui entreront dans les rapports de forces pour être non plus des singularités d'être affecté, ou des singularités d'affecter, mais des singularités de résister. Non plus des points d'être affecté, ou des points d'affecter, mais des points de résister. C'est la première remarque à faire sur cette zone qui est perpétuellement... Pourquoi est-ce qu'elle est océanique, perpétuellement brassée? C'est que, à chaque état atmosphérique correspond un ensemble de rapports de forces c'est-à-dire un diagramme. Et les diagrammes subissent des mutations, et je dirais que chaque diagramme est le rapport de forces qui correspond à une strate, celle-ci, celle-là...
Et pourquoi? Eh bien parce que les dessins, c'est toujours comme ça, dans la tête de celui qui les fait ça illumine tout, dans la tête de celui qui regarde, qui pensait avoir compris abstraitement... *[inaudible]* ... remarquer une chose, c'est qu'il n'y a pas de fissure et, ça, on s'y attend, si vous avez compris depuis le début, il n'y a pas de fissure au niveau de l'être-pouvoir. Les points informels, c'est la zone informelle, il n'y a pas de forme. La fissure est entre les deux formes du savoir, el voir et le parler. Mais dans les rapports de forces qui n'unissent que des points, points qui ne sont pas encore déterminés comme visibilités ou énoncés, il n'y a aucune béance, aucune fissure. D'où, j'ai

952William Faulkner, *The Unvanquished*, Random House, New York 1938; tr. fr. *L'Invaincu*, traduit de l'anglais par René-Noël Raimbault et Ch.-P. Vorce, Gallimard, Paris 1949. È in secondo romanzo della famiglia Sartoris, di fatto un *prequel* che raccoglie in forma unitaria sette racconti sulla giovinezza di Bayard Sartoris durante la Guerra di Secessione.

953«The two supreme undefeated like two moths, two feathers riding above a hurricane. So we were both at it [...]. We were facing one another at scarcely arms' length, to the other each invisible in the furious slow jerking of the flung dust, yelling "Kill the bastuds! Kill them! Kill them!"».

prolongé et pourtant, on l'a vu, c'est un ensemble de rapports de forces, c'est-à-dire un état atmosphérique, un état océanique, un état d'être-pouvoir ou, si vous préférez, un diagramme, qui s'actualise, qui s'incarne *[il dessine au tableau]* dans une formation stratifiée, dans une strate.
C'est bien les rapports de pouvoir qui s'actualisent et s'incarnent dans les formations stratifiées, pourquoi y a-t-il disjonction entre les formations stratifiées? C'est-à-dire pourquoi n'y a-t-il pas conformité? Il n'y a pas conformité parce que, on l'a vu, les rapports de forces ne peuvent s'incarner, s'actualiser qu'en se différenciant, qu'en se différenciant dans deux directions, non pas pour leur compte, mais une direction qui donnera le visible sur *[inaudible]* strate et une autre direction qui donnera l'énonçable. C'est parce que s'actualiser, c'est différencier, c'est se différencier, que il y aura..., que la strate qui ne pourra actualiser les rapports de pouvoir qu'un prix d'une béance, d'une fissure *[inaudible] [il dessine au tableau]* les deux lignes de différenciation.

Dès lors tout s'explique! Enfin tout s'explique... Je peux même dire, alors: ce serait encore plus joli *[il dessine au tableau]* que la béance, la fissure, interstrate, entre les deux aspects, les deux moitiés de strate, la fissure fait comme un appel d'air sur la zone océanographique. Mais, là, j'aurai comme un bouillonnement de singularités et de singularités libres. Ce serait bien: voilà! Ça, c'est le domaine de l'être-pouvoir.
Et puis il y a autre chose encore. Puis il y a autre chose encore. Les forces, les singularités d'où viennent-elles? On nous dit: voilà, elles viennent du dehors, elles viennent du lointain, bon. Plus profond que tout monde extérieur. Pourquoi? Parce que des mondes relativement extérieurs et des mondes relativement intérieurs, c'est les mondes stratifiés. Mais, bien au-delà des mondes intérieurs ou extérieurs, il y a le Dehors, il y a la ligne du dehors. Et, sans doute, c'est la ligne du dehors qui émet les singularités qui entrent en rapport, qui entrent dans des rapports variables suivant telle ou telle zone, mais, la ligne du dehors, elle est elle-même, à son tour, au-delà de la zone océanographique. Pour le moment, je vais la représenter comme ça... *[il dessine au tableau]*. Pourquoi est-ce que...
Voilà, la ligne du dehors: la voilà! Pourquoi je l'appelle la ligne du dehors? Parce qu'elle marque la limite avec la mort. C'est comme si les singularités... Elle est tortueuse... elle est tortueuse. C'est comme si les singularités tombaient de cette ligne du dehors. Quand elles tombent de la ligne du dehors, alors, oui, elles entrent en rapport et ces rapport constituent des rapports de forces c'est-à-dire des états de pouvoir. Et la ligne du dehors, elle, elle est uniquement porteuse de singularités. Et sans doute chaque singularité est définie par une courbure, quelque chose de cette ligne du dehors... Bon, et il faut la concevoir à la fois... sentez: elle est terrible puisqu'elle est la limite avec la mort. Et, en même temps, elle ne se confond pas avec les rapports de forces...
Question: *[inaudible]*
Deleuze: Ecoute, tout ce que tu veux, hein. Pour le moment, moi je suis dans une telle difficulté que, si tu veux bien, hein, tu me laisses... euh... essayer de m'en tirer et toutes les remarques que tu veux, c'est... après. En principe t'as raison, mais je peux pas m'arrêter à ce que tu dis... c'est déjà bien assez difficile...
Je dis: elle est terrible et pourtant! Et pourtant elle fait pas partie de l'être-pouvoir. Et qu'est-ce que c'est son caractère terrible? C'est sans doute sa... je dirais: sa vitesse! C'est sa vitesse: tellement rapide! Tellement rapide qu'elle peut nous emporter! Le pouvoir, lui, nous investit, mais la ligne du dehors, elle risque de nous emporter et de nous emporter à des vitesses non-contrôlables. Et pour poursuivre cette espèce d'appel, tellement ça me paraît vital tout ça, cet appel aux grands auteurs de littérature pour relayer tout ça, pour le rendre plus respirable, je dirais qu'à ma connaissance, il y a deux grands auteurs qui ont su parler de cette ligne du dehors et nous en donner une idée. Et c'est encore une fois Melville et c'est Henri Michaux.
Et Melville, pour nous faire comprendre la ligne du dehors – mais c'est pas une abstraction simplement, chacun de nous a sa ligne du dehors –, Melville dit quelle est la sienne ou quelle est celle de ceux qui suivent sur le bateau le capitaine Achab dans *Moby Dick*, cette fois. Et tout un

chapitre, le chapitre 60 s'intitule "La ligne ou la ligne à baleine"[954] et, la ligne à baleine, elle est terrible, pourquoi? «La vitesse de son déroulement qui peut emporter un bras, une jambe, un marin tout entier. Comme le moindre nœud ou le moindre entortillement dans le rouleau lorsque la ligne file pourrait infailliblement enlever le bras, la jambe ou le corps entier de quelqu'un, elle est disposée dans la paille avec le plus grand soin. Certains harponneurs passent presque une matinée entière à cette besogne»[955].
Vous voyez: les harponneurs, ils sont là *[il dessine au tableau]*. Quelles précautions... quelle besogne ils ont à faire pour pas être emportés par la ligne du dehors! Ils passent presque une matinée entière à cette besogne de façon à éviter *[inaudible]* se développe... Euh...
Deuxièmement – tout le chapitre est prodigieux – il donne toutes sortes de raisons, il décrit, il dit: «cet arrangement est indispensable pour la sureté commune car si le bout de la ligne» – il faut que le bout de ligne soit libre, ce que montre bien mon dessin, c'est libre là... vous pouvez le prolonger en effet, on peut le prolonger d'un canot à un autre canot, «cet arrangement est indispensable pour la sureté commune car si le bout de la ligne était de quelque façon fixé au canot, la baleine tirerait la ligne jusqu'au bout en une seule fulgurante minute»[956].
La vitesse... La vitesse qui est encore pire que le pouvoir. Pire que le pouvoir. Il n'y a qu'une chose pire que le pouvoir et plus atroce: c'est la vitesse. Qu'est-ce que ça veut dire? Pourquoi? «En une seule fulgurante minute comme elle le fait parfois et ne s'en tenant pas là entraînerait infailliblement le canot condamné à sa suite dans les profondeurs de la mer; en ce cas, nul appariteur public ne servirait de rien pour le retrouver». «Ainsi la ligne à baleine enveloppe» – je vous demande de retenir ça, puisque ça devance ce qu'on a à faire, «la ligne à baleine enveloppe l'embarcation toute entière dans ses méandres compliqués tournant et serpentant autour, dans presque toutes les directions. Tous les rameurs sont prisonniers de ces contorsions périlleuses de sorte qu'ils apparaissent à l'œil craintif du terrien comme des jongleurs indiens qui s'amusent à faire des festons autour de leurs membres avec les plus dangereux reptiles»[957] – "plus dangereux reptiles" c'est les segments de la ligne du dehors. Bon, c'est un chapitre sublime. Mais à quoi bon en dire... Et ça se termine par: «Mais à quoi bon en dire davantage? Tous les hommes vivent entourés de lignes à baleine. Tous naissent avec des cordes autour du cou. Ce n'est que lorsqu'ils sont devant une mort subite et rapide que les mortels aperçoivent les périls silencieux subtils et toujours présents de la vie»[958]. Voilà.

Foucault demandait comment franchir la ligne c'est-à-dire comment ne pas rester du côté du pouvoir? Bon. Admettons c'est ça, mais sous quelle forme? Chacun a sa ligne à baleine. Alors on ajoute: c'est bon, chacun trouve la sienne ou les siennes. En tout cas, *[inaudible]* et nous la reconnaitront à quoi? Nous la reconnaitront à la vitesse infinie de ses sinuosités changeantes. C'est à ça que nous la reconnaissons, à sa vitesse. Alors, Melville, d'accord, c'était la corde à baleine, c'était

954Hermann Melville, *Moby Dick, or, The White Whale*, cap. 60: "The Line".

955«As the least tangle or kink in the coiling would, in running out, infallibly take somebody's arm, leg, or entire body off, the utmost precaution is used in stowing the line in its tub. Some harpooneers will consume almost an entire morning in this business, carrying the line high aloft and then reeving it downwards through a block towards the tub, so as in the act of coiling to free it from all possible wrinkles and twists».

956«This arrangement is indispensable for common safety's sake; for were the lower end of the line in any way attached to the boat, and were the whale then to run the line out to the end almost in a single, smoking minute as he sometimes does, he would not stop there, for the doomed boat would infallibly be dragged down after him into the profundity of the sea; and in that case no town-crier would ever find her again».

957«Thus the whale-line folds the whole boat in its complicated coils, twisting and writhing around it in almost every direction. All the oarsmen are involved in its perilous contortions; so that to the timid eye of the landsman, they seem as Indian jugglers, with the deadliest snakes sportively festooning their limbs».

958«But why say more? All men live enveloped in whale-lines. All are born with halters round their necks; but it is only when caught in the swift, sudden turn of death, that mortals realize the silent, subtle, ever-present perils of life». Merita di essere riportato anche l'ultimo passo, dal gusto decisamente stoico: «And if you be a philosopher, though seated in the whale-boat, you would not at heart feel one whit more of terror, than though seated before your evening fire with a poker, and not a harpoon, by your side».

la ligne à baleine. Enfin il savait bien que la ligne à baleine c'était aussi *[inaudible]*. Inutile de vous dire que Moby Dick, la baleine blanche, elle se confond strictement avec la ligne à baleine, puisque le mouvement de Moby Dick c'est la vitesse infinie de la ligne à baleine. C'est la vitesse infinie qu'elle communique.
Et le capitaine Achab c'est l'homme des rapports de forces, mais qui profite de son rapport de forces avec son équipage pour entraîner tout jusqu'à la confrontation de la ligne du dehors, c'est-à-dire de la ligne à baleine. Le second d'Achab dit: Achab tu n'avais pas le droit de choisir la baleine blanche, il fallait en rester au rapport de fréquence, toute baleine est bonne à prendre! Il fallait en rester aux rapports de pouvoir, aux rapports de forces, d'après leur fréquence. Pas le droit de choisir celle-là! Pas le droit de faire un choix! La loi... la loi au sens politique, la loi du pêcheur de baleines, c'est: tu ne choisiras pas ta baleine. Achab a déjà un étrange et monstrueux rapport privé avec Moby Dick, l'abominable baleine: et c'est en fonction de cela qu'il se sert de ces rapports de pouvoirs pour dépasser les rapports de pouvoir et entraîner ses hommes sur la ligne du dehors où ils vont être tous, sauf un, emportés à une allure folle. Bien.

Michaux.[959] Quand il parle de ses expériences de mescaline dans deux livres, deux livres très beaux: *Misérable miracle* et *Les grandes épreuves de l'esprit*. Misérable miracle, pages 127 et suivantes: il dit, voilà, le problème de la drogue... vous voyez, ce serait la ligne à baleine, bon... lui c'est la ligne à drogue. Bien: la mescaline. La mescaline, Moby Dick... il y a tant de figures au monde... Ici seulement une ligne... Il explique: il n'y a plus de formes... Destituer toute forme, c'est le pouvoir de la drogue. Qu'est-ce qui se passe? «Ici seulement une ligne, une ligne qui se brise en mille aberrations» – c'est ce que j'ai essayé de représenter, vous voyez, ce sont les aberrations de la ligne du dehors, «une ligne qui se brise en mille aberrations»... et vient la formule splendide signée Michaux: «la lanière du fouet d'un charretier en fureur». Ça répond terme à terme au texte de Melville, on croirait que les marins, là, ont les bras entourés de serpents qui se convulsent. La lanière du fouet du charretier en fureur eut été pour moi du repos à côté de cette ligne. Pas d'apitoiement non plus. «L'accéléré linéaire, que j'étais devenu» – j'étais devenu un accéléré linéaire, c'est la ligne du dehors: la ligne du dehors c'est un accéléré linéaire. L'accéléré linéaire c'est en effet la vitesse... Pardon de rire bêtement, c'est une merveille, vous êtes en avance sur mon dessin! *[rires]*... devenir un accéléré linéaire: «L'accéléré linéaire, que j'étais devenu, ne reculait pas, faisait front à chaque déchiquetage, était presque se reformer, quand la force sur lui plus rapide qu'un bolide.... C'était atroce parce que je résistais»[960]. Toutes les pages suivantes m'amènent à nous dire quoi? Que le problème de cette ligne, alors, là, vraiment, peu m'importe que ce soit une ligne de drogue... Il faudrait faire une étude comparée peut-être des lignes. Ce qu'il y a de commun, c'est que nous sommes au-delà de toute forme, nous sommes dans l'élément de l'informel. Quel que soit le caractère de cette ligne, elle est définie par sa vitesse.
Vitesse et quoi? Pas seulement, mais vitesse pas uniforme, c'est-à-dire vitesse et sinuosité. La lanière du fouet du charretier en fureur, ou bien le serpent de Melville. Les serpents de Melville...[961] vitesse moléculaire, dit Michaux. Et, à ce moment-là, éclate que ce qui intéresse Michaux, tout comme ce qui intéresse Melville, c'est pas tellement les baleines, c'est pas tellement les drogues. La mescaline... Comme il dit la mescaline n'a jamais rien inventé, elle révèle. Euh... C'est comme la

959 Henri Michaux, *Misérable miracle*, cit., pp. 126-127. Il passo letto da Deleuze è preceduto da queste parole: «L'horreur était surtout en ce que je n'étais qu'une ligne. Dans la vie normale, on est une sphère, une sphère qui découvre des panoramas. On passe en château d'une minute à l'autre, on passe sans cesse d'un château à un nouveau château, telle est la vie de l'homme, même le plus pauvre, la vie de l'homme au mental sain. Ici, seulement une ligne. Une ligne qui se brise en mille aberrations...».

960 Michaux conclude: «La foudre et moi, nous devions passer ensemble» (*ivi*).

961 Probabile riferimento al cap. XXXVI di The *Confidence-Man: his Masquerade*: «Yes, with you and Schiller, I am pleased to believe that beauty is at bottom incompatible with ill, and therefore am so eccentric as to have confidence in the latent benignity of that beautiful creature, the rattle-snake, whose lithe neck and burnished maze of tawny gold, as he sleekly curls aloft in the sun, who on the prairie can behold without wonder?».

baleine... la baleine aussi. Ça veut dire quoi, ça? Ça veut dire que, ce dont il s'agit, c'est de la pensée.
Vous me direz: c'est facile... Ben non, c'est pas facile. Que Moby Dick soit l'impensable, c'est-à-dire euh... que Moby Dick soit dans un rapport fondamental avec la pensée, que la mescaline de Michaux soit dans un rapport fondamental avec la pensée... en fait euh... baleine ou mescaline il ne s'agissait que de la pensée. Si bien qu'il valait mieux vous passer de baleine – de toute façon il y en a plus beaucoup – il vaut mieux vous passer de mescaline, à savoir: qu'est-ce que c'est la ligne, la ligne de haute vitesse. La ligne de haute vitesse qui agit en vous comme le fouet d'un charretier en fureur, c'est la ligne de pensée, c'est la ligne de pensée. Ce qui opère à des vitesses vertigineuses auxquelles vous ne pouvez pas tenir.
Pensez à l'état d'un cerveau. Les vitesses c'est quoi? Les vitesses moléculaires, les vitesses intra-moléculaires... Encore une fois on finit... maintenant on tient quelque chose, c'est bien... Vous me direz: c'est bizarre, ça, cette histoire: "que signifie penser?" qui vient remplacer "qu'est-ce que *Moby Dick ou la baleine*?", ou bien "à quoi sert la drogue". Ça va de soi au point où on en est. Si Moby Dick ne vaut que comme la vitesse moléculaire par excellence, si la mescaline ne vaut que par les vitesses moléculaires qu'elle nous communique, c'est évident que la question qui n'a pas cessé, c'est: qu'est-ce que la vitesse de la pensée? Par quelles vitesses moléculaires sommes-nous traversés chaque fois que nous pensons? Car, ce qui constitue la pensée, c'est pas ce que nous pensons. Je regarde quelqu'un et je pense tout d'un coup à autre chose; ce sont pas ces maigres et pauvres pensées qui comptent beaucoup. C'est la vitesse à laquelle une association s'est faite. Et la pensée c'est la vitesse à laquelle une association s'est faite. Qu'est-ce que c'est que ça? Qu'est-ce que c'est que cette vitesse qui m'a traversé tout d'un coup?
La pensée c'est pas quelque chose me rappelle autre chose... Dieu que c'est misérable que quelque chose me rappelle toujours autre chose! La pensée c'est que... et c'est strictement la toute vitesse à laquelle quelque chose me rappelle autre chose. Comment puis-je vivre à de telles vitesses, c'est-à-dire en étant traversé par des vitesses moléculaires? Comment puis-je vivre au rythme de mon cerveau? C'est ça que signifie penser... Vous fermez la porte, bientôt on va se reposer, hein, pour toujours... C'est ça... C'est ça... Qu'est-ce que... Que signifie penser, ça veut pas dire: il faut penser ceci ou cela, qu'est-ce que c'est la philosophie? Bon, c'est affronter la vitesse de la pensée. C'est rien d'autre. C'est affronter la vitesse de la pensée et, à la lettre, s'en tirer comme on peut. Euh... Alors vous me direz: il y a d'autres vitesses qu'on peut affronter... Oui on peut affronter la vitesse de la baleine etc. Mais je crois que, chaque fois qu'on affronte la vitesse, ce qu'on affronte est quelque chose qui vaut comme la pensée, même si c'est une voiture à la con ou si c'est... Il y a quelque chose. Qu'est-ce c'est que cette vitesse moléculaire? C'est la question de Michaux. Et comment y survivre? Bon.

Et là, moi je pense à quelque chose qui me frappe énormément. C'est un des plus grands philosophes parmi les plus grands philosophes, c'est Spinoza. La chose qui me frappe dans l'*Ethique*, je dis ça pour ceux qui ont lu l'*Ethique*, c'est que l'*Ethique* comporte cinq livres. Et 4 se font suivant un cours assez... serein et majestueux... absolument! C'est de la géographie: la géographie de l'E*thique* elle est très curieuse... une espèce de... *[inaudible]*. Et je dirais: bien sûr c'est déjà de la pensée! Et puis le livre V change de ton. Et, alors que, avant, il ne laissait rien dans l'ombre, il démontrait tout suivant une méthode géométrique, le livre V va être quelque chose d'extraordinaire parce que, à la lettre, jamais on n'a pensé à une telle vitesse. Et c'est des raccourcis fulgurants. C'est des ellipses. Un mathématicien m'avait expliqué une fois ce que c'était – et c'était passionnant ce qu'il disait, ça m'avait beaucoup frappé – ce que c'était que une démonstration euh... vraiment créatrice faite par un mathématicien. Evidemment c'est pas comme dans un livre de mathématique. C'est une série de fulgurations avec des blancs, des écarts etc. au besoin des écarts qu'on retrouvera pas. Un jeune mathématicien génie qui s'appelait Galois avait, comme ça, des espèces de démonstrations avec des ellipses, des écarts, des précipitations, des fulgurations comme

s'il trouvait pas la peine de s'expliquer là-dessus pourtant. Pan! Pan! Une vitesse moléculaire. Bien. Si c'est ça la ligne du dehors, si c'est la vitesse moléculaire qui, par là, d'une certaine manière, se présente comme la ligne de pensée, quel est le problème? Michaux nous le dit. Melville nous le disait. Qu'est-ce qu'ils nous disaient, Melville et Michaux? Michaux nous dit: comment faire par rapport à cette vitesse excessive qui me traverse? Comment constituer, dit-il dans une formule à nouveau admirable... Comment constituer un être lent? Comment constituer l'être lent que je dois être? A partir... il s'agit pas de les éviter, ces vitesses, mais: Comment constituer l'être lent que je dois être à partir de ces vitesses moléculaires? Je dois être un être lent. Mais je dois être un être lent en tant que constitué par des lignes à vitesse moléculaire, à grande vitesse moléculaire. Comment constituer cet être lent? Et Melville nous disait, à la fin du chapitre sur la corde, là, sur la ligne: comment le harponneur doit-il organiser la ligne qui entoure le bateau et qui passe par tous les points du bateau, de telle manière qu'elle ne risque pas d'emporter ou qu'elle risque au minimum d'emporter un marin. Il faut dire que c'est le même problème. Bien.

Alors peut-être vous comprenez que mon dessin *[inaudible]*. Ou du moins qu'il était imparfait. La ligne du dehors, c'est quoi? Constituer... C'est la ligne à vitesse moléculaire. Constituer l'être lent aujourd'hui. Constituer l'être lent que je dois être en fonction de la ligne à vitesse moléculaire, de la ligne à grande vitesse... c'est... *[il dessine au tableau]*. La ligne du dehors: elle doit constituer, la ligne du dehors, un dedans du dehors:
1. les strates
2. la zone océanique des rapports de pouvoir
3. la ligne du dehors
4. le pli de la ligne du dehors.

Le pli de la ligne du dehors, c'est ce qu'on appellera "zone de subjectivation" *[il continue à écrire au tableau]*, constitution de l'être-de lent ou la ligne à grande vitesse, zone de subjectivation où le soi: le pli du dehors. Le pli de la ligne du dehors, c'est ça qui va définir la subjectivation, c'est-à-dire l'intérieur de l'extérieur. Le soi n'a jamais été le soi d'un moi. Il est l'intérieur de l'extérieur, c'est-à-dire l'embarcation elle-même. La nef des fous, disait Foucault, à l'intérieur de l'extérieur, le passager par excellence. Le passager par excellence, c'est celui qui est sur la ligne du dehors, mais qui se constitue comme l'être-lent traversé par les vitesses moléculaires.... se constitue comme l'être-lent en fonction de cette zone de subjectivation, de pli *[il dessine au tableau]*.

Il nous en reste des choses – mais vous voyez: je dirais, alors... l'élément non-stratifié, on avait commencé à le trouver au niveau de la zone océanographique, mais on le trouve également, si je reprends le texte de Melville sur la chambre centrale... La chambre centrale c'est le pli, la ligne du dehors c'est l'intérieur de l'extérieur, c'est le dedans du dehors: l'habitation de l'être-lent. Et, là, il y a plus à craindre que la chambre soit vide, que le pharaon y soit pas, puisque dans le pli, ce que nous mettons, il n'y a jamais de sujet à découvrir, il y a une subjectivation à opérer et la subjectivation c'est la subjectivation de la ligne elle-même. C'est exactement ce que je vous disais: le soi c'est pas le soi d'un moi, c'est pas le vôtre. Et, à cet égard, s'il fallait faire une comparaison, mais ça nous entraînera... peut-être la prochaine fois, s'il fallait faire une comparaison, un étrange texte de Merleau-Ponty dit bien cela... Deux textes de Merleau-Ponty qui semblent dire cela et qui fait le rapport avec... entre Foucault, Merleau-Ponty et Heidegger. Car si j'en reste à ces textes, c'est... là il y a une ressemblance évidente: «On sent peut-être mieux maintenant tout ce que porte ce petit mot: voir. La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi»[962].

962Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964, p. 81: «On sent peut-être mieux maintenant tout ce que porte ce petit mot: voir. La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi – c'est le moyen qui m'est donne d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi». Alcune pagine prima, Merleau-Ponty afferma, citando fra gli altri Paul Klee: «La vision du peintre n'est plus regard sur un *dehors,* relation "physique-optique" seulement avec le monde. Le monde n'est plus devant lui par représentation: c'est plutôt le peintre qui naît dans les choses comme par concentration et venue à soi du visible, et le tableau finalement ne se rapporte à quoi que ce soit parmi les choses empiriques qu'à condition d'être

Distinguer ces quatre..., ces quatre zones. Et ce qui est essentiel c'est de voir qu'il n'y a pas retour à une forme quelconque de dualisme. Je veux dire: il ne s'agit pas de retrouver un dedans qui s'opposerait au dehors. Il ne s'agit pas de reconstruire une lenteur qui s'opposerait à la vitesse. Il s'agit pas de définir un moi qui s'opposerait au non-moi. Mais il s'agit de constituer, je reprends les formules, l'intérieur de l'extérieur. C'est ça le soi. Il s'agit de constituer la lenteur des vitesses. L'intérieur de l'extérieur, le dedans du dehors. C'est cela, n'est-ce pas que je figure sous la forme 4, là, cette espèce de pliure de la ligne du dehors.

Alors, si vous m'accordez, j'aimerais qu'on finisse la séance déjà avec vos réactions, il me reste bien des choses, des... mais peut-être qu'on le fera, alors, la prochaine fois, j'ai notamment... si j'ai le temps, si vous avez pas de questions à poser, je dirai très vite les rapports et les oppositions entre Foucault et Heidegger et Merleau-Ponty, là, parce qu'il y a un problème sur certains points de convergence et de [différence] sur d'autres points. Mais qu'est-ce que... Vous vous trouvez devant... Vous avez bien voulu toute cette année, là, me suivre dans cet essai d'exposition de la pensée de Foucault... Je veux dire: quelles réactions? Certains d'entre vous, dans le courant de l'année, m'ont donné des questions. Parfois j'y ai répondu au fur et à mesure. Euh, je dis que, à ce niveau, si vous comprenez la pensée de quelqu'un et *[inaudible]* fondamentales les réactions affectives que vous avez. Parce que ça se confond pas avec de la discussion. Ce que j'appelle "réaction affective" à une pensée, ça fait pleinement partie de la pensée, c'est, encore une fois, qu'est-ce qui vous convient là-dedans, qu'est-ce qui vous convient pas? Il s'agit pas de discuter, il s'agit pas de faire des objections à Foucault, il faut que chacun de vous arrive à en tirer ce qui lui convient et à énoncer avec autant de modestie que celle qu'avait Foucault que... arriver à énoncer ce qui lui convient pas pour son compte. Parce que ce vous convient pas dans une pensée trace comme en pointillés les directions où vous devez aller vous-mêmes pour trouver ce qui vous convient.
Alors je lis, là, une remarque parce qu'elle m'apparaît extrêmement intéressante et vraiment dans le genre des réactions de ce qu'on peut appeler des réactions... je sais pas... noétiques-affectives, des réactions affectives de la pensée comme telle. Il s'agit pas de dire: j'aime ou j'aime pas. Il s'agit plus d'avoir une... je sais pas quoi... une disposition affective à l'égard de la pensée. Or l'un d'entre vous, je lis... parce que ça me paraît très... et, en même temps, pour vous expliquer, je voudrais que vous compreniez que, moi, en tant que moi, j'ai rien à répondre à une pareille page.
Donc l'un d'entre vous me dit: «D'après ce que tu as dit, il semble que la seule façon de ne pas se laisser méduser en quelque sorte par le dehors, c'est de le ployer pour loger dans son dedans» – je peux déjà dire: au moins il a compris parfaitement ce que je voulais dire, il s'agit pas d'un dedans qui serait le mien, il s'agit de se loger, habiter le dedans du dehors, être le passager par excellence... être là, dans la zone de subjectivation. «Mais cet effort» – est-il dit: mais cet effort, car il s'agit bien d'un effort, complètement d'accord, «pour arc-bouter la ligne, pour plier la ligne, ne conduit-il pas trop souvent à des œuvres de toutes natures plutôt tristes?» – vous voyez la tonalité affective, «plutôt tristes, tournées vers l'angoisse, la solitude, le désespoir?» – ça m'intéresse beaucoup.
C'est quelqu'un qui dit: cette ligne du dehors qui se plie et qui constitue une zone de subjectivation qui est finalement la seule manière de survivre en se protégeant des vitesses excessives de la ligne de bord – puisque la ligne du dehors, c'est aussi bien la ligne de bord – est-ce qu'il n'y a pas quelque chose d'un peu triste là-dedans? Culture de l'angoisse? Blanchot, Mallarmé, Rilke, Van Gogh, dont les affrontements sous un rapport uniquement frontal – c'est-à-dire ils affrontent la ligne du dehors suivant l'auteur de cette page – conduisent à des prises stratégiques du type "exprimer l'inexprimable", dont le meilleur exemple serait Blanchot. C'est un face-à-face dans la mesure où il s'agit toujours de l'exprimer contre l'inexprimable – exemple: l'effort d'Artaud.
«Ils m'apparaissent stupéfiants, ces auteurs» – dit l'auteur de la page, «ils m'apparaissent stupéfiants,

---

d'abord "autofiguratif"; il n'est spectacle de quelque chose qu'en étant "spectacle de rien" [Paul Klee, *Journal*, tr. P. Klossowsky, Paris 1959], en crevant la "peau des choses" pour montrer comment les choses se font choses et le monde monde» (p. 69).

ces auteurs, non pas de réussite par rapport à moi, mais par rapport à l'inexprimable lui-même, un inexprimable exprimé par des œuvres qui ne sont que débâcles présentes (au sens de *L'écriture du désastre* de Blanchot) qui ne sont que débâcles présentes, la grande famille des martyrs étouffée, étouffante». Alors je me pose beaucoup de questions. Est-ce qu'on peut dire ça pour Foucault, je suis assez sensible... euh, je le dirais, ça, je le dirais assez pour Blanchot. Blanchot nous dit: cette ligne du dehors est une ligne de mort et, finalement, on plie la ligne du dehors pour constituer une intériorité d'attente. En effet, c'est pas la joie, hein, chez Blanchot. Si on me dit: affectivement c'est pas la joie, on peut pas dire que ce soit la joie. Le texte continue: «Or n'est-il pas possible de s'y prendre autrement? Plutôt que d'essayer de tordre ce dehors, ne crois-tu pas possible de longer la ligne, de la chevaucher en quelque sorte pour trouver un souffle qui ne soit pas seulement de l'ordre de la survie ou l'aménagement d'un territoire distinct?». Bon, ça veut dire exactement *[inaudible]* très intéressant, il me semble, à supposer même qu'on aille jusqu'à la ligne du dehors, est-ce que plier la ligne pour constituer une intériorité, pour constituer un processus de subjectivation, une intériorité d'attente, est-ce que c'est la seule solution? Est-ce qu'il y a pas un autre traitement de la ligne? Je reprends: «Est-ce qu'il n'est pas possible de longer la ligne, de la chevaucher en quelque sorte pour trouver un souffle qui ne soit pas seulement de l'ordre de la survie ou de l'aménagement d'un territoire distinct? Un repli ou un pli n'est-il pas seulement stratégique? Est-ce qu'on peut pas tenter quelque chose d'autre qu'une simple *[inaudible]* stratégique? Longer, suivre, laisser filer, dériver ne seraient-ils pas à la fois plus reposants et, de fait, moins tragiques?». Et là, bizarrement, il cite Lautréamont et Beckett come auteur allant dans ce sens par opposition à ceux qui ont été cités.

Bon. Alors je me dis: un tel texte ça m'intéresse beaucoup comme réaction. Voilà ce que je... ma réaction à un tel problème, ce serait non pas, vous comprenez... encore une fois on n'en est pas à... Ce qui est en jeu, en fait, c'est tout le système linéaire. Ce que je veux dire, là, c'est tout ou rien. Vous pouvez pas dire à Foucault: oui pour les strates, oui pour les rapports de pouvoir, ah, mais attention! Avec le reste... euh... ça, je peux plus te suivre. Encore une fois, moi je crois que ce qui est beau dans la vie: si on suit quelqu'un, il faut le suivre jusqu'au bout. Si bien que ce qui est dit dans cette phrase implique en fait un système linéaire qui serait d'un bout à l'autre aménagé d'une autre façon et qui pourrait avoir des croisements...
Car comprenez: ce qui fait que Foucault n'a finalement pas le choix, je ne cesse pas de le redire, parce que c'est ça la clef de tout et notamment ce qui fait l'unité de son œuvre et ce qui fait euh... et ce qui fait l'espèce de crise avant les derniers livres... C'est parce que Foucault a découvert et a déterminé l'élément informel, l'élément linéaire, il l'a déterminé comme rapport de pouvoir et parce que, pour lui, c'était très concret, il a été frappé, il a été très vite frappé de ceci, c'est que, bien loin d'être indépendant du pouvoir, le savoir renvoyait à des rapports de pouvoir, c'est-à-dire ce qu'on voyait et ce qu'on disait renvoyaient à des foyers de pouvoir, à des points de pouvoir. A partir de là, tout s'enchaîne. Comment franchir cette ligne du pouvoir? Réponse: c'est vraiment et ça ne peut être qu'en affrontant la mort. C'est-à-dire: la ligne du dehors ne peut être identifiée qu'à la mort. Et la question devient en effet: "comment co-vivre avec la mort?", plutôt que: "comment survivre à la mort?". Rappelez-vous le thème de Bichat, la mort coextensive à la vie: comment co-vivre avec la mort?
Eh ben, l'opération du ploiement, du plissement... plier la force constitue une zone de subjectivation. Or ce pourquoi, à mon avis, c'est pas tellement étouffant, je dirais... Ma réaction, c'est pas, en tout cas, dans le cas... je ne trouve pas que ce soit une pensée étouffante. C'est la manière dont il faut bien que ce dedans constitué par le pli soit réellement – j'ai essayé d'insister, mais trop vite, là-dessus – soit réellement en contact avec le dehors. C'est pas un dedans refermé. Il faut qu'il soit co-présent au dehors sur la limite du pli. C'est ce rapport topologique que j'ai beaucoup trop vite analysé. C'est cette espèce de co-présence, d'application du dedans sur le dehors qui fait que, la subjectivation n'est pas du tout une fermeture, mais une ouverture. Comme dit

Merleau-Ponty, c'est seulement à la fin que ça risque de se refermer sur moi[963]. Mais, si vous maintenez l'impression que cette zone de subjectivation, par rapport à la ligne vous paraît... ben... vous convient pas, je redis bien: vous pouvez à ce moment-là être très proche de Foucault, mais vous serez amenés à faire un système de lignes, un système linéaire car finalement, tout ça, ça revient à dire: penser c'est tracer des lignes, tout comme c'est émettre des singularités, ben penser c'est tracer des lignes. Vous ferez un système linéaire différent. Notamment qui impliquera une évaluation du pouvoir tout à fait différente et qui impliquera déjà une évaluation du savoir différente ou bien même d'autres catégories que celles de savoir et de pouvoir.
Est-ce que c'est possible? C'est évidemment possible. Ouais: je vois pas d'autre chose à répondre. C'est-à-dire: oui, d'accord, d'accord, c'est... euh... Mais j'insiste, oui, la seule chose que je répondrais, c'est: ne prenez pas la zone de subjectivation comme quelque chose qui vous enferme en vous-mêmes. Corrigez toujours en vous disant: oui, c'est le dedans, mais c'est dedans du dehors. C'est l'intérieur oui, mais pas mon intérieur, c'est l'intérieur de l'extérieur. Si bien que cet intérieur est topologiquement en contact avec... cet intérieur qu'est formé par le pli de l'extérieur est topologiquement en contact avec tout l'extérieur.
Je reprends, je reviens, je fais mon retour au cerveau: c'est ce qu'on nous dit du cerveau. Très difficile d'interpréter le cerveau, de comprendre le cerveau dans un espace euclidien. C'est un espace topologique, c'est-à-dire tout l'intérieur est en co-présence avec tout l'extérieur. Le pli, c'est simplement la formation dans laquelle il *[inaudible]*, mais qui, en tant que l'intérieur de l'extérieur, s'applique sur tout l'extérieur dont il *[inaudible]*. En ce sens, je dirais: ce qui est réclamé là comme longer la ligne, chevaucher la ligne etc. ça s'oppose pas... ça s'oppose pas. Bon, est-ce qu'il y a des remarques à faire sur... sur ce schéma? Moi j'avais qu'un but... je n'avais qu'un but cette année, c'était vous donner le sentiment, il me semble, d'une grande philosophie. Je pense réellement que c'est une des philosophies les plus importantes du XXème siècle. Alors ceci, c'est infiniment plus important que la question: jusqu'où on se sent d'accord, convaincu ou pas convaincu... Voilà. Est-ce qu'il y a des remarques à faire sur le schéma même? Oui?

Dans l'assistance: *[inaudible]*
Deleuze: Vous[964] me dites très gentiment, si je comprends bien, et vous me dites ça sans aucun reproche: ce que vous nous avez offert c'est votre interprétation de Foucault. Euh... C'est sûr, c'est sûr. Si vous ajoutez: est-ce qu'une autre compréhension est possible?, j'ai presque honte que vous me le demandiez, c'est certain. C'est certain. Tout ce que je peux vous dire c'est que – et ça se comprend tout seul – c'est que je ne la vois pas *[rire]* ... forcément. Je veux dire: non... il y a des cas où on se dit... où moi-même j'aurais commenté des textes en disant: eh ben, vous vous trouvez devant plusieurs possibilités... Moi je ne vois pas d'autres, euh... Si, je veux dire, il s'agit de... de fixer d'abord les exigences qu'on se donne. Moi, mon exigence c'était: comprendre l'ensemble de l'œuvre et les moments de crise qui ont traversé. Euh... C'est pour ça que j'ai attaché tellement d'importance à ce qui, pour d'autres, pourrait n'être qu'un détail. L'histoire de après *La Volonté de savoir*, lorsque Foucault, dans ce texte que j'ai pris dans un article, ça va de soi que, par exemple, j'ai donné une valeur énorme...
Si je dois me faire une critique qui va dans votre sens, je dirais... ce qui vous donnerait raison, j'ai donné une valeur intense même à des mots qui apparaissent chez Foucault très rarement. Par exemple le mot "diagramme" qui apparaît une fois, je lui ai donné une valeur énorme parce qu'il [est] lumineux pour exposer la pensée de Foucault. Mais on peut toujours me dire: quand même... justement c'est très difficile de donner à un mot unique une telle extension. Euh... Si vous dites: est-ce que... Alors votre question devient: est-ce que l'archéologie ne garde-t-elle pas... n'a-t-elle pas ces rapports... des rapports qui ne sont pas médiatisés par les rapports de pouvoir? Ça se peut, ça se

963«Au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi»: cfr. la citazione alla nota precedente.
964Il fatto che Deleuze si rivolga all'interlocutore dandogli del "vous" fa pensare che l'interlocutore, col quale Deleuze avvia un dialogo, sia di nuovo Félix Guattari. L'ascolto del sonoro non permette di sciogliere il dubbio.

peut. Je vous dirais à ce moment-là, moi ça m'intéresserait beaucou – je crois pas, je crois pas chez Foucault. Je crois pas, mais vous, vous semblez croire. Tout ce que je remarque c'est que, quand il découvre les rapports de pouvoir, il ne fait plus d'archéologie. Il est comme emporté dans de tout autres problèmes. Evidemment si... Il faudra, à ce moment-là, compliquer le schéma... est-ce que... Mais je sais pas bien ce que vous voulez dire. Est-ce que les archives, est-ce que les strates ont-elles-mêmes un rapport direct avec le dehors?
Même intervenante: *[inaudible]*
Deleuze: C'est ça. C'est ça. Ouais, ouais, ouais... Ah ben c'est l'histoire..., là vous reprenez, là je... Moi je m'avoue, là, ça devient beaucoup plus clair. Est-ce que, en effet si vous donnez à l'énoncé et au langage – pas aux énoncés, vous me l'accorderiez tout ce que j'ai dit sur les énoncés... Mais si vous donnez au langage une fonction beaucoup plus importante encore que celle que je lui ai donné, c'est évident que tout change. C'est-à-dire l'intervention qu'a faite Comtesse pour dire: il y a un privilège du langage en un sens très particulier, alors que, moi, je réclamais le même statut pour le langage, vie et travail... euh... si vous maintenez un privilège du langage que Foucault n'aurait pas eu le temps d'analyser, car, là, donnez-moi raison, au moins sur le point suivant, il me semble qu'il n'a pas eu le temps d'analyser ou qu'il ne l'a pas fait... Si vous me dites: il faut partir de là, c'est évident que, dans le rapport énoncé-langage, il y a ici dans mon schéma quelque chose qui est *[inaudible]* – oui, ça c'est sûr. Je dirais juste: moi, je pense pas. Je pense pas, c'est-à-dire j'ai trouvé extrêmement intéressant et j'ai compris ce qu'a dit Comtesse sur... et... j'ai... je suis resté avec...
Alors ça rejoindrait peut-être la question de tout à l'heure. S'il y a privilège du langage, je dirais presque... Vous allez vous trouver devant d'autres difficultés, parce que c'est un privilège du langage absolument non-linguistique. Euh, c'est un privilège du langage littéraire. Foucault, là, ne perdra jamais son anti-linguistique, et la manière très très ironique dont il dit... la preuve que ça allait mal en littérature, c'est que les linguistes s'en mêlaient; et la manière dont il dit, très fortement, la littérature moderne est un contrecoup, est une compensation à la linguistique et non pas..., et non pas du tout un allié de la linguistique. Ce sera dans un être du langage, un être-langage littéraire.
Même intervenante: *[inaudible]*
Deleuze: Là je vous dirai: il faudrait vraiment que vous donniez à "interprétatif" un sens très particulier, puisque Foucault n'a jamais caché sa haine de l'interprétation[965]. C'est pas du côté... en tout cas c'est pas du côté d'une herméneutique[966]... Puisqu'il exècre l'herméneutique, c'est pas de ce côté-là que vous trouvez une direction. Je crois que c'est plutôt, en effet, la littérature, sa conception de la littérature, sur laquelle il n'a donné que très peu d'indications sinon qu'elle rompait avec la linguistique. Mais sa conception de la littérature, moi je n'arrive pas à comprendre comment il peut, encore une fois, donner un moindre statut de privilège à un langage-littérature par rapport à la vie ou par rapport à l'informe. Je reprends la trinité de Rimbaud... bon... que je vous avais citée dans la fameuse lettre, dans la *Lettre du voyant*, le nouvel homme, chargé du nouveau langage, de la

965Foucault lo affermava già nella *Réponse à une question*, DEI n. 58, pp. 710-711: «Je n'écris pas une histoire de l'esprit, selon la succession de ses formes ou selon l'épaisseur de ses significations sédimentées. Je n'interroge pas les discours sur ce que, silencieusement, ils veulent dire, mais sur le fait et les conditions de leur apparition manifeste; non sur les contenus qu'ils peuvent recéler, mais sur les transformations qu'ils ont effectuées; non sur le sens qui se maintient en eux comme une origine perpétuelle, mais sur le champ où ils coexistent, demeurent et s'effacent. Il s'agit d'une analyse des discours dans la dimension de leur extériorité». Da cui, una serie di operazioni critiche intraprese, fra le quali, contro il grande postulato interpretativo che vuole il regno del discorso privo di frontiere assegnabili: «À ce thème, je voudrais opposer que les discours sont des domaines pratiques limités qui ont leurs frontières, leurs règles de formation, leurs conditions d'existence». Questa *Réponse*, redatta nel 1967 assieme alla *Réponse au Cercle d'épistémologie*, DEI n. 59, avvia il passaggio da *Les mots et les choses* a *L'archéologie du savoir*.

966Cfr. AS, p. 122: «Devant un ensemble de faits énonciatifs, l'archéologie ne se demande pas ce qui a pu le motiver (c'est là la recherche des contextes de formulation); elle ne cherche pas non plus à retrouver ce qui s'exprime en eux (tâche d'une herméneutique); elle essaie de déterminer comment les règles de formation dont il relève – et qui caractérisent la positivité à laquelle il appartient – peuvent être liées à des systèmes non discursifs: elle cherche à définir des formes spécifiques d'articulation». Si noti che è l'unica ricorrenza del lemma *herméneutique* all'interno del testo.

nouvelle langue universelle, mais chargé des animaux même et chargé de l'informe. Je vois pas comment... Je vois pas comment... aucune raison surtout en tout cas de même, dans mes réactions affectives, tout me fait horreur dans cette idée que l'on puisse faire la littérature sans que ça engage quelque chose de la vie même, sans que ça engage quelque chose de non-littéraire. Je veux dire: comment éviter, à ce moment-là de reconstituer une intériorité littéraire? Or, si... si la littérature est un soi, ou une intériorité, elle est l'intérieur d'un extérieur qui, lui-même, n'est pas littéraire. Donc, dès lors, je peux pas comprendre ce que veut dire un privilège de la littérature. On peut le dire que la littérature est un mode de subjectivation particulièrement important. C'est ce qu'il dira, par exemple, à la fin quand il parlera des écrits sur le soi. Vous vous rappelez... euh...
Dans l'auditoire: *[inaudible]*
Deleuze: C'est ça, c'est ça. Mais si vous vous voulez aller dans ce sens ou si Comtesse, pour son compte, va dans ce sens, ce sera évidemment une tout autre interprétation de Foucault. Si vous me dites: une telle interprétation est-elle possible?, je réponds: assurément je la crois possible, mais je ne la conçois pas. Mais raison de plus... C'est une manière de vous dire encore plus: faites-la.
Est-ce qu'il y a d'autres remarques? Alors est-ce que vous êtes trop fatigués pour que je vous raconte les différences avez la terminologie... on peut garder ça pour la prochaine fois...
Une étudiante: *[inaudible]*
Deleuze: Quoi? Quelle heure est-il? Ah... oui..., non, on m'a posé une question sur le temps. Où il est le temps, là-dedans? Je dirais très rapidement: pendant très longtemps, Foucault a... n'a pas bien aimé le problème du temps. Et, là aussi, à la suite de Blanchot, il disait: le vrai problème, les vrais problèmes, c'est les problèmes de l'espace. Les vrais problèmes de la pensée moderne, c'est le problème de l'espace. Et bien plus, dans un texte de *Les mots et les choses*, il fait le renversement. Il dit explicitement: on nous dit que la pensée moderne a découvert le temps alors que la pensée classique privilégiait l'espace. Et il dit: il faudrait dire l'inverse[967]. C'est dire qu'il y a une espèce de répulsion de Foucault quant au problème du temps. Et il me semble que ça vaut jusqu'à *La volonté de savoir*. C'est ça qui apparaît... ça vaut jusqu'à *La volonté de savoir*. J'ai le sentiment que, ensuite, avec l'idée de la ligne du dehors qui se ploie, il y a une... il y a vraiment une redécouverte du temps. Car c'est ça le temps.
Pourquoi est-ce que c'est ça le temps? Il y avait une définition très *[inaudible]* euh... non pas tout à fait du temps, mais de quelque chose de voisin du temps, chez Kant. Et cette définition avait beaucoup frappé Heidegger. Heidegger disait: le temps c'est, selon la formule de Kant, l'affect de soi par soi. Or, dans Foucault, *Les mots et les choses*, page 338, vous avez un texte qui me paraît tout à fait intéressant parce qu'il dirait presque..., il est à deux doigts on dirait de retomber sur le temps. Aïe aïe aïe... c'est pas 338... je vais pas le retrouver... Ooooh. Où ça peut être? Il me le faut parce que si... Eh hé! Ce serait trop beau. Quand on se trompe, on se trompe jamais d'une seule page... Euh... 338 tiens... pourquoi ça y est pas? Non, non, c'est 338, je citais bien, mais ça y est pas. Aaah! Voilà:[968] la pensée «ne peut découvrir l'impensé, ou du moins, aller dans sa direction, sans

967Il testo che Deleuze ha in mente, più che in MC, sembra essere il primo capoverso di *Des espaces autres*, DEII n. 360, p. 1571:«La grande hantise qui a obsédé le XIXe siècle a été, on le sait, l'histoire thèmes du développement et de l'arrêt, thèmes de la crise et du cycle, thèmes de l'accumulation du passé, grande surcharge des morts, refroidissement menaçant du monde. C'est dans le second principe de thermodynamique que le XIXe siècle a trouvé l'essentiel de ses ressources mythologiques. L'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau. Peut-être pourrait-on dire que certains des conflits idéologiques qui animent les polémiques d'aujourd'hui se déroulent entre les pieux descendants du temps et les habitants acharnés de l'espace».

968MC, p. 338: «Dans l'expérience moderne, la possibilité d'instaurer l'homme dans un savoir, la simple apparition de cette figure nouvelle dans le champ de l'épistémè, impliquent un impératif qui hante la pensée de l'intérieur; peu importe qu'il soit monnayé sous les formes d'une morale, d'une politique, d'un humanisme, d'un devoir de prise en charge du destin occidental, ou de la pure et simple conscience d'accomplir dans l'histoire une tâche de fonctionnaire; l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et

l'approcher aussitôt de soi». Vous voyez: ça, ça nous confirme, hein. Vous vous rappelez: la pensée vient du dehors, ce dehors est plus loin que tout monde extérieur, mais, du fait qu'elle est plus loin que tout monde extérieur, cette pensée qui vient du dehors va se découvrir en elle-même comme l'impensé, c'est-à-dire le plus proche. Plus proche que tout monde intérieur. C'était déjà l'idée...
C'est comme la première formulation du pli, de la subjectivation, ça, avant qu'il ait trouvé le vrai problème de la subjectivation. C'est un pressentiment, il me semble, de ce qui va venir après, là, ce texte page 338. Donc; la pensée «ne peut découvrir l'impensé, ou du moins aller dans sa direction sans l'approcher aussitôt de soi, – ou peut-être encore sans l'éloigner» – c'est plus loin que tout monde extérieur donc plus proche que tout monde intérieur, «ou peut-être encore sans l'éloigner, sans que l'être de l'homme, en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré». "Altéré" c'est vraiment affecté: evidemment, j'aurais préféré infiniment qu'il mette "affecté". Bon, on n'a pas ce qu'on veut, hein... "se trouve affecté". La pensée comme affect de soi par soi... Vous voyez: en ce sens que ce qui est plus loin que tout monde extérieur devient plus proche que tout monde intérieur et que se produit donc par là une altération, c'est-à-dire une affection de la pensée par soi en tant qu'elle vient du dehors. Cette affection de la pensée par soi, il me semble, c'est précisément ce qu'il faut appeler le temps. D'où, dans la page, vous verrez, alors 339, comme par hasard il est question du temps, l'affect de soi par soi, alors que l'espace est toujours l'affect de soi par autre chose. Et si je reviens à mon schéma, la ligne du dehors, qui se définissait par des vitesses moléculaires et qui, en plus, se ploie pour constituer des êtres lents, zone de subjectivation, c'est exactement cet ensemble. La force se ploie sur soi. C'est-à-dire s'affecte elle-même. C'est tout le mouvement de la ligne du dehors en tant qu'elle se plie et constitue un dedans coextensif au dehors qu'il faudra appeler le temps[969].
C'est pour ça que je disais tout à l'heure: dans la co-activité du dedans avec le dehors, le dedans condense tout le passé – et on a vu que la subjectivation c'était l'absolue mémoir –, le dedans condense tout le passé et le dehors, la ligne de mort, la ligne de toute vitesse, fait advenir tout futur. En ce sens, je dirais: c'est là qu'il y a remise en situation d'une temporalité propre à Foucault.
C'est au terme de l'opération de subjectivation que je peux me fermer sur moi, et encore: c'est pas conseillé. Et Merleau-Ponty ajoute: les peintres l'ont toujours vu. Les peintres l'ont toujours vu... Ouais. Oui, il y a une histoire de vitesse aussi là-dedans. Et, dans un autre texte de Merleau-Ponty, et que je vais pas retrouver... il y a quelque chose qui est très frappant. Un texte qui correspond tout à fait à celui-là: «Il faut un rapport à l'Être qui se fasse *de l'intérieur de l'Être*». Ça, ça répond tout à fait à: l'intérieur, c'est pas le mien, c'est pas moi. Il faut un rapport... page 268 de *Le visible et l'invisible*:[970] «Il faut un rapport à l'Être qui se fasse *de l'intérieur de l'Être* – C'est au fond ce que

modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit. Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche: elle ne peut découvrir l'impensé, ou du moins aller dans sa direction, sans l'approcher aussitôt de soi, – ou peut-être encore sans l'éloigner, sans que l'être de l'homme, en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré».

969Cfr. MC, p. 339: «À la superficie, on peut dire que la connaissance de l'homme, à la différence des sciences de la nature, est toujours liée même sous sa forme la plus indécise, à des éthiques ou à des politiques; plus fondamentalement, la pensée moderne s'avance dans cette direction où l'Autre de l'homme doit devenir le Même que lui». Questo passo, nel quale Deleuze riconosce il movimento della *ligne du dehors* che, ripiegandosi, costituisce *un dedans coextensif au dehors*, conclude una straordinaria pagina polemica nella quale si intravedono con chiarezza i temi del ritorno della morale e della costituzione di uno stile di esistenza: «Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible; car depuis le XIXe siècle la pensée est déjà "sortie" d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie; dès qu'elle pense, elle blesse ou réconcilie, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue; elle ne peut s'empêcher de libérer et d'asservir. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, – un acte périlleux. Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille l'ont su pour tous ceux qui voulaient l'ignorer; mais il est certain aussi que Hegel, Marx et Freud le savaient. Peut-on dire que l'ignorent, en leur profonde niaiserie, ceux qui affirment qu'il n'y a point de philosophie sans choix politique, que toute pensée est "progressiste" ou "réactionnaire"? Leur sottise est de croire que toute pensée "exprime" l'idéologie d'une classe; leur involontaire profondeur, c'est qu'ils montrent du doigt le mode d'être moderne de la pensée».

970Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 268 (éd. 1979, p. 265): «Il faut un rapport

Sartre cherchait. Mais comme, pour lui, il n'y a d'*intérieur* que moi...» – il ne l'a pas trouvé.

à l'Être qui se fasse *de l'intérieur de l'Être* – C'est au fond ce que Sartre cherchait. Mais comme, pour lui, il n'y a d'*intérieur* que moi, et tout *autre* est extériorité, l'Être reste chez lui inentamé par cette décompression qui se fait en lui, il reste positivité pure, objet, et le Pour Soi n'y participe que par une sorte de folie» (1 novembre 1959 – *Le chiasme*).

Capitolo 25. Cours du 27/05/1986[971]

[coupure] ... Et je reprends juste la réponse... la réponse que j'ai faite à quelqu'un: évidemment oui, c'est une interprétation de la pensée de Foucault que je vous ai proposée. Mais qu'est-ce que j'entends par interprétation? Pour moi interpréter... euh... Je trouve beau le texte de Heidegger où il dit toute interprétation fait usage de violence[972].
Pour moi interpréter, ça veut dire, très strictement, deux choses; ça veut dire, dégager les concepts originaux d'un auteur, car j'ai eu l'occasion souvent de vous le dire: pour moi les concepts, en philosophie sont aussi singuliers que les couleurs en peinture ou les lignes. Vous ne confondez pas une ligne de Mondrian avec une ligne de... de Kandinsky. De même vous confondez pas les concepts qui renvoient à tel philosophe avec des concepts qui renvoient à tel autre, bien qu'entre les concepts de l'un et de l'autre il peut y avoir des rapports tout comme entre les lignes de tel peintre et les lignes de tel autre peintre, mais, je veux dire, les grands concepts sont signés et je vis la philosophie comme une besogne de création. Il s'agit de créer de nouveaux concepts suivant des nécessités. Nécessités qui ne sont pas des nécessités sociales, qui sont sans doute de plus profondes nécessités. Donc je dis: parler d'un philosophe c'est forcément l'interpréter dans la mesure où c'est dégager les concepts nouveaux qu'il a su inventer. Ces concepts, parfois, sont désignés par des noms communs bien connus, et pourtant leur contenu est complètement renouvelé. Parfois par des noms communs moins connus. Je veux dire: par des noms communs mais qui prennent une nouvelle acception. Parfois il y a nécessité, mais pourquoi une nouvelle nécessité? Il faut voir dans chaque cas, parfois il y a nécessité de créer un mot, un nom nouveau. Donc j'estime cette année avoir proposé, suivant ma lecture à moi, un certain nombre de concepts que je désignais comme les concepts originaux apportés par Foucault.
Le deuxième sens de "interpréter" pour moi, c'est: tracer les lignes, suivant un certain ordre – cet ordre peut être très complexe, mais il y a de toute manière un ordre qu'il faut bien choisir –, tracer les lignes qui unissent ces concepts entre eux et avec d'autres concepts d'autres philosophes avec lesquels le philosophe considéré a des rapports privilégiés. Vous voyez que, pour moi... je ne dis pas ce "pour moi" avec le sentiment d'avoir raison, je le dis pour que ce soit plus clair, je ne dis pas que tout le monde comprend interpréter comme cela. Pour moi interpréter ne signifie absolument pas chercher ce que ça veut dire. Pour moi interpréter signifie dégager les nœuds conceptuels, c'est-à-dire les créations conceptuelles et tracer les lignes qui vont d'un concept à un autre.

Alors quand je dis, aujourd'hui peut-être et l'autre séance pour ceux qui voudront bien y venir... – je crois que vous n'avez de raison d'y venir que si vous avez quelque chose à me dire à votre tour sur un travail *[inaudible]*. Vous pouvez avoir à me dire deux sortes de choses, plus celles que vous inventerez. La première sorte de choses que vous pouvez me dire c'est: moi, je vois les choses autrement. C'est-à-dire, vous me diriez: il y a des concepts très originaux de Foucault et t'es passé à côté, ou: il y a des liens entre concepts que tu n'as pas vu. Ça peut porter ou sur des points de détail ou sur l'ensemble. A ce moment-là je dirais: vous offririez une autre interprétation. Et je crois que toutes les interprétations se valent pas, le critère d'une interprétation et ce qui fait qu'elle est meilleure qu'une autre, c'est sa richesse, c'est pas sa vérité par nature, c'est sa richesse, c'est son poids, c'est son poids tout comme on parle du poids d'une couleur il y a un poids du concept. Il

971 Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University)
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=507
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=508
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=509

972 È il par. 63 di *Sein und Zeit*: «Il modo di essere dell'Esserci esige quindi un'interpretazione ontologica che si proponga come fine l'accesso all'originarietà della sua manifestazione fenomenica, sì da cogliere *l'essere di quest'ente contro la tendenza al coprimento che gli è propria*. Rispetto alle pretese, ai facili accontentamenti e alle rassicuranti ovvietà dell'interpretazione quotidiana, l'analisi esistenziale assume sempre un carattere di *violenza*», Martin Heidegger, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969, p. 457.

faudrait définir les coordonnées d'un concept... je veux dire: si vous pensez à la couleur on parle de... de la lumière, de la saturation et du poids. En musique c'est d'autres critères. En philosophie, il faudrait définir des coordonnées d'un concept. Est-ce qu'on parle du poids du concept comme on parle du poids d'une couleur? Est-ce qu'on peut dire qu'un concept est saturé? Euh... tout ça, quoi... Mais enfin ce serait une autre recherche, ça.
Donc ce que j'attendrai de vous, c'est évidemment que ou bien sur le détail ou bien sur l'ensemble vous disiez: non pas "il y a quelque chose qui ne va pas", ça me ferait de la peine, mais que vous me disiez: il y a encore quelque chose de mieux et tu ne l'as pas vu. Voilà. Ou alors... mais je recule encore plus, là, que je me trouve devant certains d'entre vous – et ce serait légitime – qui comprennent interpréter d'une tout autre manière et qui me disent que la conception que je me fais d'interpréter, telle que je viens d'essayer de la résumer, est une conception insuffisante qui ne doit pas laisser de côté la tâche de "qu'est-ce que ça veut dire?". Pour moi, vous comprenez, si je laisse de côté la tâche "qu'est-ce que ça veut dire?", c'est parce que "ce que ça veut dire" dépend étroitement de la nouveauté des concepts et des enchaînements de concepts inventés: et ça voudra toujours dire d'après les concepts inventés.
C'est pour ça que je vous disais: le vrai renversement pour moi... ce que je dis vaut vraiment à mon avis pour toute la philosophie, encore une fois les concepts ils sont signés. Vous ne pouvez pas dire «je pense» sans vous référer à Descartes et sans le faire sortir du monde de Descartes. Et si vous le transformez autant que Kant le fait, à ce moment-là vous créez un nouveau concept, mais ce nouveau concept a une ligne dont il faudra que vous rendiez compte: en quel sens ça dérive de Descartes et de quelle manière Kant le transforme. Ce qui veut dire une chose très simple à laquelle je crois: les noms propres n'ont jamais désigné des personnes, les noms propres désignent des opérations soit de la nature, soit de l'esprit. Il y a là toutes sortes de consolations pour nous car nous sommes *[inaudible]* des noms propres, mais nous ne sommes pas des personnes.
A quoi vous le reconnaissez? Vous le reconnaissez au besoin... Alors, comment on reconnaît que c'est un nouveau concept? Ça... A quoi on reconnaît les concepts... ça renverrait au travail des coordonnées. Donc j'attends de vous cela, peut-être un peu aujourd'hui et puis la prochaine fois. Si vous avez rien à dire, moi j'aurai rien à dire non plus, hein. Donc, nous méditerons en silence.

Et puis aujourd'hui... c'est juste... oui parce que j'ai des petites choses que j'ai dû laisser tomber, parce que la dernière fois mon schéma m'intéressait trop... euh... j'ai des choses en effet...
Alors une ligne, la ligne que j'avais annoncée de Foucault entre Foucault et Heidegger, Merleau-Ponty, autour de cette histoire du pli et du dépli. Je voudrais à cette occasion, peut-être, dire très rapidement et même très confusément parce que mon sujet... vous sentez que j'ai déjà... j'ai plus rien à dire, alors euh... c'est en me forçant un peu que je vais essayer de parler des rapports de cette histoire du pli et du dépli... bon, ça me paraît pas très *[inaudible]*. Et puis, dans le même ensemble j'ai demandé à l'un d'entre vous, qui voulait bien, d'ailleurs, me le proposer en partie, que l'on se penche... C'est quand même quelqu'un qui est un contemporain de Foucault, Pierre Boulez, euh... et que Foucault connaissait très bien et Boulez connaissait très bien Foucault euh... Il y a une pièce ou plutôt un ensemble de pièces de Boulez qui s'appellent *Pli selon pli*[973]. Et moi je me disais: tiens! S'il y avait quelqu'un de compétent parmi nous et je dois dire que, cette année, il y a eu énormément de compétents... J'ai toujours été très content du public de Paris VIII, mais rarement est arrivé... je peux le dire maintenant, c'est la fin de l'année que je fasse un cours devant des gens dont j'avais le sentiment qu'une grande partie connaissait les textes de Foucault aussi bien que moi. Alors pour moi ça a été très très important et ça a été une espèce de force... Mais je dis: voilà cette œuvre, *Pli selon pli* et Boulez lui emprunte la formule "Pli selon pli" à un poème de Mallarmé; et il l'appelle *Pli selon pli* et les pièces, cette pièce complexe de Boulez est faite autour de trois grands poèmes de Mallarmé, plus accessoirement deux, c'est ça...hein?

973Si tenga presente che nel 1986 *Pli selon pli* non era ancora allo stadio definitivo: nel 1990 Boulez riscriverà il *Don*, dando all'opera la struttura attuale.

Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: C'est ça, oui, pour le titre...
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: D'accord, oui...
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Les trois improvisations...
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Ah, j'oubliais le tombeau![974] Euh... donc, c'est non pas de la musique sur un certain nombre de poèmes de Mallarmé, c'est... Peu de musiciens, je crois, ont autant réfléchi que Boulez sur le rapport texte musical-texte poétique. Alors, quand il emprunte – on verra dans quelles conditions – quand il emprunte à Mallarmé pour en faire le titre général de cette œuvre, *Pli selon pli*, il faut voir qu'il l'arrache à son contexte – le contexte mallarméen étant très intéressant, on le verra, mais très précis aussi –, il l'arrache à son contexte sans doute... peut-être, peut-être est-ce qu'il veut marquer le pli du poétique et du musical, peut-être qu'il veut marquer quelque chose dans les rapports poèmes-musique, il s'agit pas en effet d'ajouter quelque chose aux poèmes de Mallarmé qui n'ont jamais manqué de rien, Boulez est le premier à le savoir et à le dire... Ah oui! Il s'agit peut-être d'une opération, alors, qui serait un peu faire pli, pourquoi? Dans quel but? Peut-être que si on a une idée là-dessus, on pourra sauter, là, sans souci, on pourra sauter et se rappeler certaines choses que Heidegger nous disait sur la nature du pli, puisque c'est lui qui fait du pli un concept philosophique, Heidegger. Ce qui nous permettrait de revenir à Foucault qui, lui, quand il s'empare de la notion de pli, s'en empare peut-être encore en un autre sens qui n'ignore, d'ailleurs, ni Boulez, ni Heidegger. Si bien qu'alors je sais pas du tout comment ça va se passer, si ça va marcher, si on va écouter euh...

Deleuze: Tu as choisi certains moments... Comment tu conçois? On écoute un bout? Et puis tu essaies de dire pourquoi t'as choisi ça?
Intervenant: *[inaudible]* présentation rapide...
Deleuze: D'accord, oui, oui.
Intervenant: *Pli selon pli* c'est le titre...
Deleuze: Tu parles fort... J'ai l'impression, alors il faut que tu acceptes de venir à ma place et moi à la tienne... ça t'ennuie?
Intervenant: *[inaudible]* me mettre là-bas comme ça je pourrais...
Deleuze: D'accord, oui. Mais si on te voit pas, on peut pas entendre, derrière, on entend très mal quelqu'un de dos. Tu peux faire l'inverse: faire écouter d'abord et puis parler après. Peut-être que le choc de l'audition est bien aussi...
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Voilà, c'est bien là *[bruits de chaises]* ... On a le droit... C'est privé hein, c'est pas public. D'ailleurs, sûrement *[inaudible]* partout *[rires]* ... *[bruits de chaises]* Et vous aurez tout droit, si vous trouvez la musique trop belle, on s'arrête, là, et on ne parle plus...
Intervenant: On va commencer par la première pièce de *Pli selon pli*.
Deleuze: C'est-à-dire, c'est le *Don*.
Intervenant: La première pièce *[inaudible]* poème de Mallarmé...
Deleuze: C'est ça. Pour ceux qui connaissent Mallarmé, je le rappelle, c'est le première pièce: *Don*.

Intervenant: *[?]* C'est le seul moment où Boulez a décidé que l'on entendrait parfaitement le texte... La chanteuse a le choix entre parler à mi-voix *[?]* Première partie qui présente l'intérêt de laisser une certaine place au hasard, à l'aléatoire. *[?]* Et le groupe supérieur beaucoup plus événementiel avec des interventions plus agitées. *[?]* Boulez ne voulait pas d'une organisation fixe... *[?]* Et cette partie se termine sur un point d'orgue *[?]* Retour de la soprane dans la pièce. Là on a une part assez

974Deleuze discute con l'interlocutore sulla struttura di *Pli selon pli*, divisa in cinque parti, l'ultima delle quali s'intitola per l'appunto *Tombeau*, dall'omonimo sonetto di Mallarmé.

importante du libre-arbitre de la soliste, et dans les *[?]* obligatoires elle a quelquefois le choix entre plusieurs solutions et c'est normalement à l'instrumentiste de décider, au libre-arbitre de *[?]*.
Les emprunts sont successivement faits en premier au sonnet qui va donner l'improvisation 3, en second au sonnet qui va donner l'improvisation 2 et en troisième au sonnet qui va donner l'improvisation 1. Et le *Don* se termine par une troisième et dernière partie qui, là encore, fait appel aux choix *[?]*. L'orchestre est divisé en deux niveaux: le niveau supérieur et le niveau inférieur. *[?]* en 5 parties: A B C D E. Alors ça nous donne: à la partie supérieure A B C D E, et à l'intérieur de *[?]* le chef choisit le trajet qu'il décide d'effectuer.
Alors, simplement, il y a quelques règles qui interviennent, c'est-à-dire que l'ensemble des *[?]* et la succession des lettres dans une même ligne doit être respectée, c'est-à-dire que, bon, vous pouvez jouer A B ici, vous êtes obligés, ensuite, si vous voulez quitter cette ligne de passer à A ici, vous pouvez éventuellement remonter à C, mais vous ne pouvez pas remonter à D ni à E. Donc on est obligé de redescendre à B, on peut jouer éventuellement B C et remonter à D et les deux parties E se jouent obligatoirement ensemble: alors Boulez a déterminé six trajets possibles en laissant au chef le choix du trajet à effectuer.
Deleuze: Je voudrais juste... une parenthèse... tu permets? Vous le trouvez... et ça vous le trouvez constamment dans la musique contemporaine: le mélange entre deux sortes de règles. J'essaye de raccrocher à notre travail. Vous trouvez constamment dans la musique contemporaine le mélange entre des règles vraiment contraignantes et des règles facultatives. À plusieurs reprises il a déjà fait appel à certaines règles facultatives de la cantatrice, elle peut prononcer le mot, elle peut le chanter... Là vous avez un exemple très bon où vous avez un mélange de règles dont les unes sont contraignantes les autres sont facultatives. Et, ça, dans les œuvres de musique actuelle, je pense par exemple à Bériot aussi, vous trouvez des... euh... Je vous rappelle comment, dans un tout autre contexte bien sûr, chez Foucault, il y a ce jeu de règles contraignantes et de règles facultatives au niveau même des énoncés. Or *[inaudible]* énoncés musicaux qui présentent ce complexe de règles très différentes les unes des autres. Et c'est tout ce que je voulais ajouter...
Intervenant: *[?]* Il emploie *[?]* le hasard pur *[?]*
Deleuze: Oui, jamais! Jamais!
Intervenant: *[?]* de toute façon garder pour le chef ou pour le soliste la possibilité de choisir. Mais le choix doit être déterminé par une personne, ce n'est pas l'intervention du hasard pur.
Deleuze: Et c'est forcé, hein. La différence, tu as complètement raison, la différence *[inaudible]* Boulez à cet égard, c'est forcé, il ne peut y avoir de hasard pur... Ce qui est marrant d'ailleurs, c'est que, en même temps il s'est rapproché à nouveau de Cage, ça représente un pas de Boulez vers... des retrouvailles avec Cage.
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Oui, oui, oui, oui!
Intervenant: *[inaudible]*
Question d'un étudiant: *[inaudible]*
Intervenant: *[?]* La soprano rentre à nouveau ici, et la page précédente, Boulez a marqué *[?]*, c'est-à-dire que tout l'orchestre est dirigé par le chef à ce moment-là. Donc l'organisation verticale peut être respectée à ce moment-là. Et alors, en ce qui concerne l'intervention de la soprano, elle prend des syllabes de vers *[?]*. Et, là, elle a un choix à faire entre trois colonnes A, B, C euh... Alors, elle a deux *[?]* obligés, elle doit prendre 3 syllabes dans la même colonne, soit AAA, soit BBB, soit CCC. Mais elle doit les répartir euh... dans le temps en deux *[?]*. Elle a un insert facultatif *[?]*.
Question: *[inaudible]*
Intervenant: Alors, au moment où elle chante, elle a évidemment une ligne propre avec des notes *[?]*
Question: Sa ligne est indépendante?
Intervenant: Sa ligne est indépendante. Alors, là, l'orchestre n'est plus divisé en blocs, il est réuni *[?]* une résonance qui soutient la voix de la soprano, permet d'ailleurs une certaine intelligibilité du

texte, pas énorme, mais elle est plus grande que s'il y avait tout l'orchestre jouant un son dispersé *[?]* masquerait la voix de la soprano.
Question: *[inaudible]*
Intervenant: Dans une certaine mesure oui, enfin moi je dirais oui, enfin il faudrait demander à Boulez *[?]*
Question: *[inaudible]*
Intervenant: Je ne sais pas, c'est peut-être moins évident de dire ça, puisque que les structures ne sont pas les mêmes, là il y a le texte qui intervient et... *[?]* de la soprane, alors que, auparavant, la musique est complètement écrite, il n'y a pas *[?]* mouvance entre les trois blocs... *[?]*
Deleuze: Moi je voudrais... on n'a pas un temps illimité, je veux dire, hélas, je voudrais presque que tu choisisses un autre morceau, si c'était possible, un autre passage... Moi je suis frappé sur les questions de *[inaudible]* sur le rôle de la cantatrice, où je crois que tu n'as répondu que partiellement, parce que, en fait, il y a plusieurs cas dans ce que tu nous as fait écouter... où les mots... ce qui compte c'est qu'elle lance des mots et il y a des lancer de mots qui ont des fonctions très différentes euh... déjà il me semble, dans ce que tu as dit et dans ce que tu nous as fait écouter, il y a beaucoup... il y a à réfléchir beaucoup. Alors je voudrais presque, si ça t'ennuie pas, que tu fasses la même chose pour une autre pièce seulement. Que tu laisses tomber: ceux que ça intéresse ou bien connaissent déjà, ou bien se renseigneront en lisant les poèmes de Mallarmé, tout ça. On dira tout ce qu'il faut pour les livres, le livre qui vous aidera, tout ça... pas difficile. Alors on fait un peu comme si ça disait quelque chose, inégalement, à tout le monde. Alors tu prends ou bien le *Tombeau*, comme tu veux, ou bien quelque chose de... une improvisation...
Intervenant: Je crois qu'il faudrait quand même écouter une improvisation, parce que c'est délicat... on peut *[?]*.
Deleuze: D'accord, quelle improvisation tu prends?
Intervenant: [La première].
Deleuze: D'accord, c'est *Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui*? C'est ça, oui.
Intervenant: Bon, je pense que le mieux est peut-être de l'écouter.
[...]
Deleuze [interrompant la diffusion]: Euh, tu peux... tu peux arrêter et revenir... c'est possible?
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Non, non, non non! Le temps que je lise le poème parce que ça change tellement si vous avez... Je le lis platement, hein, pour que vous saisissiez les sonorités, sinon c'est...

> Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui
> Va-t-il nous déchirer avec un coup d'aile ivre
> Ce lac dur oublié que hante sous le givre
> Le transparent glacier des vols qui n'ont pas fui!
>
> Un cygne d'autrefois se souvient que c'est lui
> Magnifique mais qui sans espoir se délivre
> Pour n'avoir pas chanté la région où vivre
> Quand du stérile hiver a resplendi l'ennui.
>
> Tout son col secouera cette blanche agonie
> Par l'espace infligée à l'oiseau qui le nie,
> Mais non l'horreur du sol où le plumage est pris.
>
> Fantôme qu'à ce lieu son pur éclat assigne,
> Il s'immobilise au songe froid du mépris
> Que vêt parmi l'exil inutile le Cygne.

Voilà... Vous allez peut-être mieux saisir... Vas-y...
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Saisissez déjà – parce que c'est extraordinaire comme travail de la voix, *Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui* au début.
[...]
Intervenant: Alors, dans cette première improvisation *[?]* voir dans quelle mesure la forme du sonnet de Mallarmé a influencé la forme musicale de l'improvisation. Le découpage n'est pas de moi, il est indiqué sur la partition, il est de Boulez. En zéro, donc, il met le premier quatrain. En A un interlude instrumental. En B le second quatrain. En C *[?]*. En D le tercet. En E l'interlude 3. *[?]* En F le second tercet. Et en G ce qu'on appellera plus un interlude, mais une coda, coda instrumentale. Alors les séparations sont très nettes puisque, dans les interludes, la voix n'intervient pas du tout, à aucun moment. Ce sont des passages purement instrumentaux.
Alors, si on respecte l'alternance, on peut éventuellement diviser la pièce en deux blocs, un qui irait de A à C, l'autre qui irait de D à G qui respecteraient l'un et l'autre l'alternance instrument et voix/instrument seul/instrument et voix/instrument seul. Ça c'est une forme d'organisation de la pièce, c'est une lecture possible, mais il y en a d'autres. On peut prendre les temps des différentes parties comme mode d'organisation: en B très modéré, en C très lent, en D pas trop lent à nouveau. *[?]*, en F pas trop lent et en G très lent.
Alors, à une exception près, on pourrait avoir un autre mode d'organisation, ce serait le suivant: *[?]*. Si on fait un travail sur l'instrumentation des différentes parties *[?]* dans son ouvrage sur Boulez *[?]* quatre modes d'instrumentation possibles: le premier, qu'il a appelé *alpha*, *[?]* instrumental composé de *[?]*. L'instrumentation *béta* qui est vibraphone et harpe en A, vibraphone, harpe et gong en E. Et l'instrumentation *gamma*, c'est le *[?]*.
Alors si on refait un troisième schéma... Est-ce que je peux en effacer un? *[?]* Permettrait de voir la forme en arche, assez traditionnelle en *[?]*. En prenant la partie C, médiane, comme sommet de l'arche, comme point culminant de la forme. *[?]* Considérons toujours à ce moment-là la partie C comme une coda. *[?]* Alors ces différentes formes ne sont pas euh... cohabitent. Toutes les lectures sont possibles. *[?]* La pluralité du discours qui apparaît.
Question dans l'auditoire: *[inaudible]* Ça, ça s'appelle improvisation?
Intervenant: Ça s'appelle improvisation
Question: *[?]*
Intervenant: Non, non, non, pas de place à l'aléatoire. Bon, ce qu'il y a, c'est qu'il en existe, effectivement, deux versions. Une première version *[?]*. La grande version *[?]* par Boulez de façon à faire pendant à l'improvisation 3 lorsque l'œuvre est jouée dans son *[?]*. À ce moment-là on a une correspondance. *[?]* L'improvisation 1 fait pendant à l'improvisation 3 et l'improvisation 2 serait le centre de la forme. Mais il n'y a pas de place pour l'aléatoire...

Deleuze: Moi ça me paraît suffisant, hein: tu as donné une très riche matière.
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Ben, heureusement, écoute, parce que, si tu l'avais faite, c'est pas, en tout cas, ce que je souhaitais, c'est ce que... personne ne souhaitais cela.
Intervenant: *[inaudible]* Des éléments de réflexion...
Deleuze: Ben, c'est exactement ça, moi, que je souhaitais et je crois que tu l'as très très bien fait, c'est-à-dire on est tous..., grâce à toi on est devant une matière où on peut... j'oserais pas dire «analyser d'une autre manière», il s'agit pas non plus d'analyser philosophiquement, mais il s'agit de rêver à cette histoire dont je partais: *Pli selon pli*. Je dirais presque: là on a un bon cas, grâce à toi. Mais où est-ce qu'ils sont les plis? Et qu'est-ce que ça veut dire "plier"? Et qu'est-ce que ça veut dire "déplier"? Qu'est-ce que ça veut dire "pli selon pli"? Qu'est-ce que veulent dire "plier et déplier" comme gestes artistiques ou philosophiques? Car, moi, ce qui me frappait, tu sais, en t'écoutant, il y

a un truc qu'on pourrait faire, c'est pas mon affaire, je veux dire, mais je me disais: un heideggérien pourrait commenter, vraiment, sur ce mode les grands thèmes de Heidegger sur le pli et le dépli, c'est-à-dire il pourrait en faire une présentation musicale. Après tout, ça doit exister parce que des musiciens heideggériens euh... Il est très proche... Je veux dire, une confrontation d'un grand musicien, parce exemple de *[inaudible]* avec Heidegger, vaudrait bien une confrontation de Boulez avec Mallarmé. Or, à mon avis, on s'apercevrait avec étonnement, que là encore, il s'agit du pli et du dépli comme acte créateur... ou bien d'autre chose, d'autres opérations, hein, d'autres opérations... c'est ça que... Alors, à moins que tu aies quelque chose à ajouter... grâce à toi on peut rêver un petit peu sur ce point.
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Oui, là, il faut plus l'écouter, lui... Je dis: quant au texte que tu lis, il faut plus l'écouter, lui. Je veux dire c'est le texte de *Point de repère*[975]: c'est ça, oui, c'est le même texte. Oui. Oui, oui, oui parce qu'il l'a fait exprès. Le texte est tellement en retrait sur l'œuvre que...
Intervenant: *[inaudible]*
Deleuze: Ah... Raconte! Tu l'as là? Raconte les points. Il est long cet article?[976]
Intervenant: Une colonne.
Deleuze: Tu as marqué les passages importants? C'est ça? Oh, c'est long. *[rires]* Je veux dire: c'est long, c'est pas... euh... Toi qui l'as lu... tu l'as... tu as un autre numéro ou c'est ton numéro, ça? Est-ce qu'il dit quelque chose d'essentiel?
Intervenant: Dans ce paragraphe-là, là...
Deleuze: Tu as trouvé?
Intervenant: Il y a quelque chose...
Deleuze: Ça? Celui-là?
Intervenant: Oui, celui-là.
Deleuze: «A l'époque où on nous apprenait les privilèges du sens, du vécu, du charnel, de l'expérience originelle, des contenus subjectifs ou des significations sociales» – vous voyez: il y en a pour tout le monde, mais avant tout pour la phénoménologie, «rencontrer Boulez et la musique, c'était voir le XXème siècle sous un angle qui n'était pas familier: celui d'une longue bataille» – tiens!, un thème qui lui est si cher, à Foucault... «celui d'une longue bataille autour du "formel"; c'était reconnaître comment en Russie, en Allemagne, en Autriche, en Europe centrale, à travers la musique, la peinture, l'architecture, ou la philosophie, la linguistique et la mythologie, le travail du formel avait défié les vieux problèmes et bouleversé les manières de penser. Il y aurait à faire toute une histoire du formel au XXème siècle: essayer d'en prendre la mesure comme puissance de transformation, le dégager comme force d'innovation et lieu de pensée, au-delà des images du "formalisme" derrière lesquelles on a voulu le dérober». Il nous dit que ce formel est pas tellement formel que ça. «Et raconter aussi ses difficiles rapports avec la politique» – bon, «iI faut pas oublier qu'il avait été désigné, en pays stalinien ou fasciste, comme l'idéologie ennemie et l'art haïssable» – c'est marrant! «Pour aller à Mallarmé, à Klee, à Char, à Michaux, comme plus tard pour aller à Cummings, Boulez n'avait besoin que d'une ligne droite, sans détour ni médiation. Souvent un musicien va à la peinture, un peintre à la poésie, un dramaturge à la musique par le relais d'une figure englobante et au travers d'une esthétique dont la fonction est d'universaliser. [...] Boulez allait directement d'un point à un autre, d'une expérience à une autre, en fonction de ce qui semblait être non pas une parenté idéale mais la nécessité d'une conjoncture».
C'est curieux, hein: j'ai le sentiment que c'est un texte de... de transition de Foucault, ça, c'est quelle année?
Intervenant: '82

975*Points de repère* è la raccolta di testi in tre volumi [*I - Imaginer*, *II - Regards sur autrui*, *III - Leçons de musique*] pubblicata da Boulez presso l'editore Christian Bourgois.

976L'interlocutore ha con sé il testo di Foucault *Pierre Boulez, l'écran traversé*, DEII n. 305, dal quale Deleuze leggerà un estratto da p. 1039.

Deleuze: '82? Alors ça va plus vite! *[rires]* vérifions... ça m'aurait mieux été que ça soit '72 *[rires]*[977].
Intervenant: '82.
Deleuze: D'accord, d'accord... On n'a pas toujours ce qu'on veut... Alors voilà.
Moi je voudrais que vous acceptiez, dans ces rêveries finales, qu'on mélange un peu tout. Cette histoire de musique avec Boulez, cette histoire du pli avec l'ontologie heideggérienne, cette histoire... le mouvement du pli et du dépli chez Foucault. avec tous les problèmes que ça traîne... Cet article nous le rappelle: problème des rapports de la pensée avec l'art, avec des échappées aussi possibles sur la peinture... Comment se débrouiller? On cherche même pas la cohérence. Première chose... euh, je fais une première remarque, que je prends comme ça. Le pli, je dirais pas que c'est une métaphore, mais je dirais que c'est un terme fort. Je ne sais pas s'il est de nature métaphorique ou pas. C'est un terme fort chez.... Et comment est-ce qu'il nous apparaît? Le pli concerne quoi? Ce qui me frappe, c'est que le pli concerne quelque chose qu'il cache à première vue. Qu'est-ce qui fait des plis? Ce qui fait des plis, c'est quelque chose qui cache et, cela fait des plis pour cacher. En ce sens c'est pas seulement le rideau qui fera des plis, c'est pas seulement la dentelle qui fera des plis comme un rideau dit plissé. Mais la poussière, le brouillard feront des plis. Et chez Mallarmé, après tout, dans un certain problème de Mallarmé qui est celui de la présence et de l'absence, l'invocation au pli, vous la trouvez constamment. Tout comme vous trouvez constamment la dentelle, le brouillard, l'éventail qui se plie et se déplie. Le mouvement de se plier ou mouvement de plier et de déplier est fondamental. Et, si la pièce de Boulez s'appelle *Pli selon Pli*, c'est en vertu d'un poème de Mallarmé[978] dont je lis la première strophe: «À des heures» – c'est-à-dire à certaines heures,

> À des heures et sans que tel souffle l'émeuve
> Toute la vétusté presque couleur encens
> Comme furtive d'elle et visible je sens
> Que se dévêt pli selon pli la pierre veuve
> Flotte ou semble par soi n'apporter une preuve
> Sinon d'épandre pour baume antique le temps antique le temps.[979]

Voilà: "pli selon pli", tous les commentaires vous l'apprennent, mais on peut pas dire, à ce moment-là, qu'on est encore entré dans le poème... ça veut dire quoi? Il s'agit de Bruges, ville célèbre de Belgique, euh... et c'est à des heures... à des heures et sans que tel souffle l'émeuve... C'est-à-dire qu'il n'y a pas encore de vent, pour parler très platement, c'est le tout petit matin, quand le vent n'est pas encore là. Au petit matin, il n'y a pas le vent. Eh bien il y a le brouillard qui se dissipe: le brouillard se dissipe et «toute la vétusté presque couleur encens», c'est-à-dire la pierre veuve, c'est-à-dire Bruges, Bruges la morte, Bruges la veuve, se met à apparaître à mesure que les plis du brouillard se défont. Je dis... et en même temps je dis aussi bien «se fond» ce qui se fond, hein, le brouillard, vous voyez, dans certains creux ou à certains moments, on a l'impression que ses plis descendent, comme on dira les plis d'un rideau. Et ça nous met déjà dans quelque chose qu'on peut pas éviter... sont fondamentalement liés le pli et quelque chose que l'on voit... quoi, que l'on voit à travers le pli, à mesure que le pli se défait... Je sais pas ce qu'il faudrait... Il faudrait trouver la formule absolument juste.
Bon, en rapport avec le pli ou dans le pli quelque chose se déplie. Si nous disons ça, nous avons déjà cessé de considérer le pli et le dépli comme deux opposés: dans le pli quelque chose se déplie,

977 In realtà questo testo è tipico del periodo: negli anni Ottanta Foucault indulge volentieri all'autobiografismo, come avesse trovato il modo di *débrouiller* il filo della propria esistenza.

978 Si tratta di *Remémoration d'amis belges*.

979 Il sonetto prosegue: «Nous immémoriaux quelques-uns si contents / Sur la soudaineté de notre amitié neuve / Ô très chers rencontrés en le jamais banal / Bruges multipliant l'aube au défunt canal / Avec la promenade éparse de maint cygne / Quand solennellement cette cité m'apprit / Lesquels entre ses fils un autre vol désigne / À prompte irradier ainsi qu'aile l'esprit».

Bruges apparaît. Dans le pli du brouillard, Bruges apparaît.

Récemment a été traduit un petit livre de Thomas de Quincey[980], célèbre auteur anglais du XIXème, où il y a pour moi... – chacun a ses phrases préférées – je lisais ça, c'est l'histoire d'un peuple asiatique compris à ce moment-là dans l'empire russe et qui déserte, qui émigre, qui s'en va tout entier, une grande tribu... quitte tout entier l'empire russe et tend à rejoindre l'orient. Et le texte est sublime. Ça s'appelle *La révolte des tartares*, de Thomas de Quincey, éditeur Acte Sud. Et, à la fin, on nous présente l'endroit où ils vont arriver, à travers les catastrophes, ils ont surmonté toutes les catastrophes, et ils arrivent et on les voit arriver. On les voit arriver près de la terre d'accueil. Ecoutez bien ce qu'il dit: «On commence à voir un nuage de poussière»[981]...
«On commence à voir un nuage de poussière. Pendant l'heure suivante, quand la douce brise du matin eut quelque peu fraîchi, le nuage de poussière s'amplifia et prit l'apparence d'immenses draperies aériennes, dont les lourds pans retombaient du ciel sur la terre: et en certains endroits, là où les tourbillons de la brise agitaient les plis de ces rideaux aériens, apparaissai des déchirures...».

980Thomas de Quincey, *Revolt of the Tartars, or, Flight of the Kalmuck Khan and his People from the Russian Territories to the Frontiers of China,*, 1837. Deleuze ha più volte dichiarato la sua passione per de Quincey, in particolare per la novella *The Last Days of Immanuel Kant*.

981«Suddenly to the westward there arose a vast, cloudy vapor, which by degrees expanded, mounted, and seemed to be slowly diffusing itself over the whole face of the heavens. [...] Through the next hour, during which the gentle morning breeze had a little freshened, the dusty vapor had developed itself far and wide into the appearance of huge aërial draperies, hanging in mighty volumes from the sky to the earth; and at particular points, where the eddies of the breeze acted upon the pendulous skirts of these aërial curtains, rents were perceived, sometimes taking the form of regular arches, portals, and windows...».

La piccola officina di concetti all'opera. Un commento al corso su Foucault

San Quentin, may you rot and burn in hell
May your walls fall down and may I live to tell
Johnny Cash, *San Quentin*

1. Interpretazione produttiva

Quando si prova ammirazione per qualcuno, dice Deleuze in un'intervista su Foucault, non si può essere selettivi, dare preferenza a questo o quel libro:[982]

> On prend quand même le tout, car on s'aperçoit que ce qui vous paraît un temps moins fort est un moment absolument nécessaire à l'autre qui poursuit son expérimentation, son alchimie, et qui n'arriverait pas à la nouvelle révélation qui vous éblouit s'il n'était passé par ce chemin dont vous n'avez pas compris tout de suite la nécessité de faire tel ou tel détour. [...] Il faut prendre l'oeuvre tout entière, la suivre et non la juger, en saisir les bifurcations, les piétinements, les avancements, les trouées, l'accepter, la recevoir tout entière. Sinon, on ne comprend rien.

È un metodo che Deleuze eredita da Martial Gueroult, e che mette all'opera in tutti i suoi libri "monografici", così spesso accusati di lettura parziale o distorta. Eppure Deleuze è un lettore scrupoloso, e quando interviene su un autore per studiarlo e chiedersi se e come ci sono dei concetti da prolungare *au dehors* dell'opera studiata, lo fa solo a partire da un *corpus* pressoché integrale.[983] È questo il metodo che Deleuze applica al *corpus* di scritti di Foucault:[984]

> Suivre Foucault dans les problèmes qu'il affronte, dans les ruptures ou les détours qui lui sont nécessaires, avant de prétendre juger de ses solutions, est-ce le traiter de «maître-penseur»? Vous faites comme si cette notion allait de soi, était avérée. Pour moi, c'est une notion douteuse et puérile. Quand les gens suivent Foucault, quand ils sont passionnés par lui, c'est parce qu'ils ont quelque chose à faire avec lui, dans leur propre travail, dans leur existence autonome. Ce n'est pas seulement une question de compréhension ou d'accord intellectuels, mais d'intensité, de résonance, d'accord musical. Après tout, les beaux cors ressemblent plus à un concert qu'à un prêche, c'est un solo que les autres «accompagnent». Et Foucault faisait des cours admirables.

Questo metodo si concatena con una seconda linea di ricerca, l'uso dei corsi come laboratorio di ricerca:[985]

> Les cours ont été toute une partie de ma vie, je les ai faits avec passion. Ce n'est pas du tout comme des conférences, parce qu'ils impliquent une longue durée, et un public relativement

982Gilles Deleuze, *Fendre les choses, fendre les mots*, entretien avec Robert Maggiori, "Libération" 2-3 sept. 1986, poi in *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, pp. 115-128, p. 118.

983Un esempio di questa accuratezza di lettura preliminare è l'esempio del concetto di leone, dal quale non si può trarre il modo in cui il leone abita lo spazio-tempo senza schematizzarlo – da cui la necessità di uno schematismo. L'esempio non è presente nella *Critica della ragion pura*: Deleuze lo rinviene nel *Nachlass* di Kant, e in realtà neanche negli appunti di logica di Kant, ma in una nota del curatore Erich Adikes: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XVI – *Logik*, W. de Gruyter, Berlin und Leipzig 1924, p. 656. Cfr. la lezione 13 del 25 febbraio 1986, pp. 327-328.

984Gilles Deleuze, *Fendre les choses, fendre les mots*, cit., p. 118.

985Gilles Deleuze, *Signes et événements*, propos recuillis par Raymond Bellour et François Ewald, "Magazine littéraire", sept. 1988, pp. 16-25, poi, col titolo *Sur la philosophie*, in *Pourparlers*, cit., pp. 185-212, p. 190. Mi permetto di citare la mia traduzione italiana, *Segni ed eventi. Sulla filosofia*, "Discipline filosofiche" n. 1, 1998: "Gilles Deleuze: una piccola officina di concetti", a cura di Girolamo De Michele, pp.27-46

> constant, quelquefois sur plusieurs années. C'est comme un laboratoire de recherches: on fait cours sur ce qu'on cherche et pas sur ce qu'on sait. Il faut longtemps pour avoir quelques minutes d'inspiration.

Nel caso in cui – come accade col corso su Foucault – si disponga dei testi delle lezioni che precedono, o forse accompagnano, la scrittura, il *work in progress* dei corsi consente di entrare nell'officina dei concetti deleuziana e vedere all'opera le macchine del suo pensiero. In questo modo è possibile seguire la costruzione di un disegno unitario, e vedere come da questo sistema di pensiero costruito con l'intreccio di numerose linee di riflessione pendano capi delle corde o nuovi filacci, sui quali vengono annodati nuovi concetti. Lo ribadisce lo stesso Deleuze in apertura dell'ultima lezione, esplicitando il proprio metodo agli studenti che l'hanno seguito:[986]

> Pour moi interpréter, ça veut dire, très strictement, deux choses; ça veut dire, dégager les concepts originaux d'un auteur, car j'ai eu l'occasion souvent de vous le dire: pour moi les concepts, en philosophie sont aussi singuliers que les couleurs en peinture ou les lignes. Vous ne confondez pas une ligne de Mondrian avec une ligne de... de Kandinsky. De même vous confondez pas les concepts qui renvoient à tel philosophe avec des concepts qui renvoient à tel autre, bien qu'entre les concepts de l'un et de l'autre il peut y avoir des rapports tout comme entre les lignes de tel peintre et les lignes de tel autre peintre, mais, je veux dire, les grands concepts sont signés et je vis la philosophie comme une besogne de création. Il s'agit de créer de nouveaux concepts suivant des nécessités. Nécessités qui ne sont pas des nécessités sociales, qui sont sans doute de plus profondes nécessités. Donc je dis: parler d'un philosophe c'est forcément l'interpréter dans la mesure où c'est dégager les concepts nouveaux qu'il a su inventer. Ces concepts, parfois, sont désignés par des noms communs bien connus, et pourtant leur contenu est complètement renouvelé. Parfois par des noms communs moins connus. Je veux dire: par des noms communs mais qui prennent une nouvelle acception. Parfois il y a nécessité, mais pourquoi une nouvelle nécessité? Il faut voir dans chaque cas, parfois il y a nécessité de créer un mot, un nom nouveau. Donc j'estime cette année avoir proposé, suivant ma lecture à moi, un certain nombre de concepts que je désignais comme les concepts originaux apportés par Foucault.
> Le deuxième sens de "interpréter" pour moi, c'est: tracer les lignes, suivant un certain ordre – cet ordre peut être très complexe, mais il y a de toute manière un ordre qu'il faut bien choisir –, tracer les lignes qui unissent ces concepts entre eux et avec d'autres concepts d'autres philosophes avec lesquels le philosophe considéré a des rapports privilégiés. Vous voyez que, pour moi... je ne dis pas ce "pour moi" avec le sentiment d'avoir raison, je le dis pour que ce soit plus clair, je ne dis pas que tout le monde comprend interpréter comme cela. Pour moi interpréter ne signifie absolument pas chercher ce que ça veut dire. Pour moi interpréter signifie dégager les nœuds conceptuels, c'est-à-dire les créations conceptuelles et tracer les lignes qui vont d'un concept à un autre.

A sua volta, questa ermeneutica produttiva di Deleuze, nel caso di Foucault, muove da precedenti interpretazioni, che costituiscono una vera e propria preliminare *situation du cours*. E, per entrare subito *in medias res*, proprio dai testi precedenti il corso troviamo un concetto problematico: quello di *désir*. «La dernière fois que nous nous sommes vu, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et affection, à peu près: je ne peux pas supporter le mot désir; même si vous l'employez autrement, je ne peux pas m'empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou que désir se dit réprimé», aveva riportato Deleuze in *Désir et plaisir*.[987] Nondimeno, nel primo tentativo di sistematizzare il

986Cfr. la lezione del 27 maggio 1986, p. 618.

987Gilles Deleuze, *Désir et* plaisir (1977), in "Magazine littéraire" n. 325, ottobre 1994, pp. 59-65, ora in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris 2003, cit., pp. 112-122,

pensiero di Foucault, Deleuze riconduceva il terzo asse interpretativo, dopo quelli del sapere e del potere, al desiderio. Nel libro *Foucault*, per contro, il terzo asse non è correlato al desiderio:[988]

> [Foucault] a découvert l'impasse où nous met le pouvoit lui-même, dans notre vie comme dans notre pensée, nous qui nous heurtons à lui dans nos plus infimes vérités. Il n'y aurait d'issue que si le dehors était pris dans un mouvement qui l'arrache au vide, lieu d'un mouvement qui le détourne de la mort. Ce serait comme un nouvel axe, distinct à la fois de celui du savoir et de celui du pouvoir.

Questo terzo asse è ricondotto al rapporto del sé con sé come pivot del rapporto con gli altri, cioè al processo di soggettivazione: «récupéré par les rapports de pouvoir, par les relations de savoir, le rapport à soi ne cesse de renaître, ailleurs et autrement».[989] Il concetto-chiave non è quello di "desiderio", ma quello di "resistenza":[990]

> La lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.

Se però apriamo il corso alla terza lezione, troviamo ancora il concetto di desiderio come espressione del terzo asse:[991]

> Vous avez, mettons: un premier axe "savoir"; un deuxième axe "pouvoir"; un troisième axe, mettons, "désir". Ce que je veux dire, c'est que, pourtant les deux sont vrais. Il est vrai que Foucault commence par l'axe du savoir. Puis atteint à l'axe du pouvoir. Puis explore l'axe du désir. On dira, d'un axe à l'autre, il y a évolution ou, il y a, en tout cas déplacement. Mais ce qui m'intéresse moi, pour mon compte, dans ce que je veux faire cette année, ce n'est pas qu'il passe d'un axe à l'autre successivement, ce qui m'intéresse, c'est l'ensemble des trois axes et comment les nouveaux concepts se ventilent en fonction de ces trois axes constituant un espace.

Quando però, nella ventiduesima lezione, comincia l'analisi del terzo asse, i termini sono del tutto analoghi a quelli che Deleuze userà nel *Foucault*:[992]

> Quelles sont les deux nouveautés fondamentales apparentes de *L'usage 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.

E infatti nel riepilogo conclusivo dei tre assi, i termini che li designano sono *savoir*, *pouvoir* e

pp. 118-119.
988Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986, p. 103.
989Ibidem, p. 111.
990Ibidem, p. 113.
991Lezione del 5 novembre 1985, p. 39.
992Lezione del 6 maggio 1986, p. 561.

subjectivation:[993]

> Le rapport à soi tel que l'entend Foucault doit être indépendant et des formes de savoir y compris de conscience et des rapports de pouvoir... ils en dérivent. Ils en dérivent, mais ils en deviennent indépendants. Alors, c'est par là que j'ai pas cessé de dire: oui, la subjectivation, quels que soient ses rapports avec les deux autres axes, la subjectivation saisie comme pli du dehors ou pli sur soi de la force, et bien, la subjectivation, elle est bien un troisième axe indépendant.

Non che il concetto di *désir* sia assente dalla ricerca foucaultiana: ma attribuirgli un ruolo decisivo nella determinazione del terzo asse della ricerca avrebbe significato la messa in secondo piano della questione del soggetto – o meglio, della costituzione del soggetto. Nell'introduzione a *L'usage des plaisirs*, infatti, Foucault spiega come la questione fondamentale affrontata nell'*Histoire de la sexualité* sia la modalità attraverso cui l'uomo si viene a costituire come "*sujets de désir*", e come questa linea di ricerca ha comportato una deviazione dal percorso intrapreso all'inizio della ricerca, un «déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le "sujet"; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet».[994] Un *déplacement* che fu frainteso come ritorno al soggetto, e che invece comportava non un "*retour*", ma un vero e proprio scarto verso la *subjectivation*, definita da Foucault (in un'intervista che Deleuze ha letto e riletto più volte) «le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi»:[995]

> Mon problème n'était pas de définir le moment à partir duquel quelque chose comme le sujet apparaîtrait, mais bien l'ensemble des processus par lesquels le sujet existe avec ses différents problèmes et obstacles et à travers des formes qui sont loin d'être terminées. Il s'agissait donc de réintroduire le problème du sujet que j'avais plus ou moins laissé de côté dans mes premières études et d'essayer d'en suivre les cheminements ou les difficultés à travers toute son histoire. Il y a peut-être un peu de ruse dans la manière de dire les choses, mais en fait, ce que j'ai voulu faire réellement, c'est montrer comme le problème du sujet n'a pas cessé d'exister tout au long de cette question de la sexualité qui, dans sa diversité, ne cesse de le rencontrer et de le multiplier.

Storicizzando se stesso, Foucault sintetizzava così il complesso di problemi che si aprono attorno al nodo della subjectivité:[996]

> La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance; bref, il s'agit de déterminer son mode de "subjectivation"; car celui-ci n'est évidemment pas le même selon que la connaissance dont il s'agit a la forme de l'exégèse d'un texte sacré, d'une observation d'histoire naturelle ou de l'analyse du comportement d'un malade mental.

Da qui conseguiva la comprensione dell'*histoire critique de la pensée* come *histoire des véridictions*:

> L'histoire critique de la pensée n'est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des

993Lezione del 13 maggio 1986, p. 572.
994*Usage des plaisirs et techniques de soi*, DEII n. 338, pp. 1360.
995*Le retour de la morale*, DEII n. 354, p. 1525.
996*Foucault*, DEII n. 345, p. 1451.

> occultations de la vérité; c'est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité: c'est l'histoire des "véridictions" entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux: quelles ont été les conditions de cette émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont, liant un certain type d'objet à certaines modalités du sujet, elle a constitué, pour un temps, une aire et des individus donnés, l'*a priori* historique d'une expérience possible.

La definizione del terzo asse del sistema di pensiero di Foucault come asse della soggettivazione è quindi stata, per Deleuze, il frutto di una continua approssimazione alla ricerca di Foucault, resa possibile dalla lettura dei testi che all'epoca si sarebbero detti "secondari" rispetto ai libri pubblicati, e che la loro raccolta nei volumi dei *Dits et écrits* ha rivelato essere di primaria importanza: «Si les interviews de Foucault font pleinement partie de son œuvre, c'est parce que, chaque fois, elles font l'opération topologique qui nous rapporte à nos problèmes actuels».[997]

2. Sapere

L'interpretazione di Deleuze può essere rappresentata con uno schema topografico ortogonale: al decumano principale corrisponde la suddivisione del sistema-Foucault in tre assi[998]; questa suddivisione si interseca con un cardo, che è il movimento di *pliage* lungo un asse *dedans-dehors*. Al forum di questa intersezione corrisponde il diagramma-Foucault. Ciascuna di questi tre concetti – i tre assi, la piegatura, il diagramma – sono il prodotto tanto di una lettura attenta e accurata, quanto di un'elaborazione concettuale originale: in tal senso, possiamo assumere con una valenza diversa da quella dell'autore la definizione di "*fiction métaphysique*" formulata da Frédéric Gros,[999] riservandoci, dopo aver verificato la correttezza della *fiction*, di ritornare sul carattere metafisico di questa narrazione.

Che il pensiero di Foucault possa essere suddiviso in tre fasi non pare dubbio, dopo le ricostruzioni che lo stesso Foucault ha fatto nella fase finale della sua produzione filosofica, quando la necessità di mostrare il senso degli sviluppi ultimi lo spingeva a un certo autobiografismo. In particolare, in apertura della fondamentale conferenza *Le sujet et le pouvoir*, Foucault afferma:[1000]

> J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets. Il y a d'abord les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science; je pense par exemple à l'objectivation du sujet parlant en grammaire générale, en philologie et en linguistique. Ou bien, toujours dans ce premier mode, à l'objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l'analyse des richesses. Ou encore, pour prendre un troisième exemple, à l'objectivation du seul fait d'être en vie en histoire naturelle ou en biologie. Dans la deuxième partie de mon travail, j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les "pratiques divisantes". Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le "gentil garçon" illustre cette tendance. Enfin, j'ai cherché à étudier –

997Gilles Deleuze, *Sur les principaux concepts de Michel Foucault*, in *Deux régimes de fous*, cit., p. 243.

998Cfr. la lezione del 29 ottobre 1985, p. 24: «Il y aura un autre axe et puis peut-être encore un autre axe. Il y aura bien des axes à cette pensée, peut-être que la nouveauté de Foucault c'est d'avoir imposé un nouveau système de coordonnées». Che quello di Foucault sia «un système de nouveaux concepts», Deleuze lo ribadisce in apertura della lezione successiva, p. 39.

999Fréderic Gros, *Le* Foucault *de Deleuze: une fiction métaphysique*, in "Philosophie" n. 47, 1995, pp. 53-63.

1000*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, pp. 1041-1042.

> c'est là mon travail en cours – la manière dont un être humain se transforme en sujet; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une "sexualité".

La stessa continuità è affermata da Foucault nella voce *Foucault* – scritta sotto il *nom de plume* di Maurice Florence:[1001]

> Cette analyse [comment se sont formés des jeux de vérité divers à travers lesquels le sujet est devenu objet de connaissance], Michel Foucault a essayé de la mener d'abord de deux manières. À propos de l'apparition et de l'insertion, dans des domaines et selon la forme d'une connaissance à statut scientifique, de la question du sujet parlant, travaillant, vivant; il s'agissait alors de la formation de certaines des "sciences humaines", étudiées en référence à la pratique des sciences empiriques et de leur discours propre au XVIIe et au XVIIIe siècle (*Les Mots et les Choses*). Michel Foucault a essayé aussi d'analyser la constitution du sujet tel qu'il peut apparaître de l'autre côté d'un partage normatif et devenir objet de connaissance – à titre de fou, de malade ou de délinquant: et cela à travers des pratiques comme celles de la psychiatrie, de la médecine clinique et de la pénalité (*Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique*, *Surveiller et Punir*).
>
> Michel Foucault a maintenant entrepris, toujours à l'intérieur du même projet général, d'étudier la constitution du sujet comme objet pour lui-même: la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. Il s'agit en somme de l'histoire de la "subjectivité", si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi.

Del resto, l'esposizione dei primi due assi del sapere e del potere, Deleuze l'aveva già enunciata nelle due recensioni degli anni Settanta.[1002] Nondimeno, questa tripartizione potrebbe generare l'equivoco che fra i diversi assi – più in concreto, fra il sistema sapere-potere e l'asse della soggettivazione – corrano linee di frattura o cesure.[1003] Qui ci soccorre il vitalismo col quale Deleuze interpreta Foucault, e che al tempo stesso attribuisce – vedremo in che termini – allo stesso Foucault. Nella ventesima lezione, con una delle sue caratteristiche mosse vitalistiche, Deleuze spiega il movimento della *ligne du dehors* con due termini prelevati dal vocabolario biologico, la cui valenza è ben più che metaforica:[1004]

> Cette ligne du dehors, qu'est-ce qui peut se passer? Elle est fondamentalement mouvement. Alors, est-ce que son mouvement s'épuise en allant d'une mort partielle à une autre mort partielle? [...] Elle cesse pas d'être en mouvement, cette ligne du dehors. Alors, là, on essaie de procéder par métaphore pour s'y reconnaître un peu: c'est comme si elle était animée tout le temps de mouvements péristaltiques. La ligne du dehors est parcourue de puissants mouvements péristaltiques qui n'arrêtent pas. Ou bien il y a un terme en embryologie: invagination. Un tissu embryologique s'invagine, ça veut dire quoi? Former un creux.

1001*Foucault*, DEII n. 345, p. 1452.

1002Gilles Deleuze, *Un nouvel archiviste*, in "Critique" n. 274, 1970, pp. 195-209; *Écrivain non: un nouveau cartographe*, "Critique" n. 343, 1975, pp. 1207-1227.

1003Giulia Gamba sembra addirittura presagire la possibilità di un'interpretazione dialettica, che previene con la considerazione che «il loro [dei tre assi] avvicendamento non si produce come effetto di una serie di superamenti, ma come necessità che emerge dalla logica del sistema e che lascia permanere le istanze già poste, mutandole: *Il neokantismo di Foucault nella lettura deleuziana*, in Gaetano Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, CLUP, Padova 2012, pp. 243-284, p. 254.

1004Lezione del 20 aprile 1986, p. 508.

I due movimenti evocati – la *peristalsi*, attraverso la quale le sostanze contenute negli organi procedono in un senso, e l'*invaginazione*, attraverso la quale un segmento intestinale migra all'interno di un altro – sono due casi esemplari di un movimento senza soluzione di continuità, che possiamo ritenere all'opera anche nel passaggio da un asse all'altro.
Sintetizziamo la loro esposizione.

Il primo asse è quello del sapere, ed è costituito da "strati", o formazioni storiche: la loro stratificazione costituisce un "archivio audio-visuale", nel quale si dà quella ripartizione del visibile e dell'enunciabile che costituisce la storia, e del cui studio si incarica l'archeologia. Lungo questo primo asse si costituisce un'ontologia fondata sull'«*il y a*»: «*il y a du langage», «il y a de la lumière*». Questo *il y a* ha una funzione trascendentale: ma con l'avvertenza che si tratta d'un *a priori* storico – per meglio dire: dell'*a priori* storico d'una ontologia storica. Il che preclude la possibilità di un'esperienza originaria, in coerenza con la rottura operata già dal primo Foucault con la fenomenologia. Su questo piano Deleuze può dunque concatenare *un certo* Kant e *un certo* Blanchot, individuando – o producendo – una zona d'intersezione. La disgiunzione del visibile e dell'enunciabile, che non scivolano l'uno nell'altro, è il momento kantiano di Foucault, corrispondente alla divaricazione kantiana delle forme della ricettività e dell'intuizione; ma anche, all'affermazione di Blanchot che «*parler, ce n'est pas voir*». Fra le due forme c'è reciproca esteriorità, ovvero – come viene tematizzato nel geniale saggio su Magritte (e Klee) *Ceci n'est pas une pipe* – un non-rapporto, oppure un conflitto, «*une bataille*». Questo scritto, nella sua concisione, ha un'importanza difficile da sopravalutare nell'affermare la fine di ogni possibile gerarchia fra testo enunciativo e immagine; nondimeno, l'enunciato resta primo rispetto al visibile. Perché? La ragione è nella necessità di porre un'istanza altra, rispetto al visibile e all'enunciabile, che spieghi la loro composizione.
Ma arrestiamoci per un momento sull'enunciazione. Deleuze legge – in modo del tutto corretto, ci pare – la teoria dell'enunciazione in Foucault in chiave politica. Vale a dire, dimostra l'assoluta politicità di questa teoria, che si muove fra *Les mots et les choses* e la sua formalizzazione in *L'archéologie du savoir*. Ci sono almeno tre importanti implicazioni in questa lettura.
La prima, di ordine generale, comporta il ripensamento di una (supposta) ordinata ripartizione dei campi disciplinari, che assegnerebbe alla "politica" una casella spazio-temporalmente definita e delimitata, accanto ad altre caselle nelle quali abitano altri oggetti quali "estetica", "metafisica", ecc., secondo una descrizione dei modi, delle forme e delle relazioni che al più varia, ma non esce dallo schema originario aristotelico. Affermare la politicità di una teoria dell'enunciato significa invece sostenere che la politica non è un oggetto dato all'interno di un certo schema, ma che si dà, come politicità, in base alla capacità e forza di un oggetto discorsivo – sia esso linguistico, metafisico, estetico, ecc. – di produrre discorsi e pratiche politiche.[1005] Un esempio è la teoria delle variabili intrinseche di Labov, che Deleuze accosta alla teoria dell'enunciato di Foucault nella quarta e quinta lezione.[1006] Un altro, la disgiunzione fra campo sonoro e campo visuale di cui Deleuze ha parlato nei suoi corsi sul cinema e nel suo *L'image-temps*, e che riprende nell'undicesima lezione:

1005Per una tematizzazione dello sfondo teorico di questi temi – che è quello di una radicalizzazione della *Begriffsgeschichte*, si vedano Sandro Chignola, Giuseppe Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milanoo 2008; Pierpaolo Cesaroni e Sandro Chignola (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Derive e approdi, Roma 2016.

1006Lezione del 12 novembre 1985, pp. 81-83: «l'énoncé se définit par des règles de passages entre systèmes hétérogènes. Mon deuxième niveau dit: l'énoncé se définit par des variables intrinsèques, à savoir l'ensemble des positions de sujet auxquelles il renvoie, chaque position de sujet étant, dès lors, une figure du "on". C'est un anti-personnalisme absolu: il n'y a ni constante intrinsèque, ni variable extrinsèque, il n'y a que des variables intrinsèques de l'énoncé. Et là encore c'est très proche de Labov. Labov aussi, il fait une théorie des variables intrinsèques de la langue». Nella lezione successiva, p. 86, introducendo la polemica Labov-Chomsky: «Labov est le seul à avoir vu quelque chose de fondamental, à savoir qu'il n'y avait pas de système homogène dans la langue». Su Labov, e sulla sua polemica con Chomsky, si veda Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980, pp. 117-122, 130.

politicità degli strumenti espressivi di un certo cinema (gli Straub, Marguerite Duras, Syberberg), non a caso ben noto allo stesso Foucault. E non per caso Deleuze riprenderà proprio dalla critica cinematografica – in particolare da Serge Daney – quella scansione temporale sulla quale installare il concetto di *"société de contrôle"*.[1007]
In secondo luogo, significa affermare la politicità dell'intera produzione foucaultiana, sfatando la leggenda che vuole Foucault ignaro o inconsapevole della politica fino al maggio '68.
Infine, significa fornire nuove chiavi di lettura anche alle prese di parola più "politicizzate" di Foucault: come il suo dibattito con Chomsky su potere, giustizia e natura umana.[1008] Deleuze, come detto, fa riferimento a Labov e alla sua nozione di "regole variabili o facoltative" in opposizione alle regole costanti – un'opposizione che serve a delineare meglio il pensiero di Chomsky e le sue implicazioni:[1009]

> Chomsky peut dire qu'une langue même mineure, dialectale ou de ghetto, n'est pas étudiable hors des conditions qui en dégagent des invariants, et qui éliminent les variables "extrinsèques ou mixtes"; mais Labov, répondre qu'une langue, même majeure et standard, n'est pas étudiable indépendamment des variations "inhérentes", qui ne sont précisément ni mixtes ni extrinsèques. *Vous n'atteindrez pas à un système homogène qui ne soit encore ou déjà travaillé par une varitaion immanente, continue et réglée*.

Attraverso Labov, comprendiamo meglio come la linguistica di Chomsky (e, per altri versi, quella di Benveniste), la sua *machine abstraite*, sia interna a una determinata concezione della *human nature* – che è ciò che Foucault contesterà a Chomsky, e che costituirà il fondamento delle due diverse maniere di pensare non solo la politica, ma anche la rivoluzione:[1010]

> À mon avis, la notion de vie n'est pas un *concept scientifique*, mais un *indicateur épistémologique* classificateur et différenciateur dont les fonctions ont un effet sur les discussions scientifiques, mais non sur leur objet. Il me semble que la notion de nature humaine est du même type. Ce n'est pas en étudiant la nature humaine que les linguistes ont découvert les lois de la mutation consonante, ni Freud les principes de l'analyse des rêves, ni les anthropologues culturels la structure des mythes. Dans l'histoire de la connaissance, la notion de nature humaine me paraît avoir joué essentiellement le rôle d'un indicateur épistémologique pour désigner certains types de discours en relation ou en opposition à la théologie, à la biologie ou à l'histoire. J'aurais de la peine à reconnaître en elle un concept scientifique.

3. Potere

Torniamo all'asse del sapere. Le sue condizioni epistemologiche – quella battaglia fra il visibile e l'enunciabile che prelude al *diagramma agonistic*o greco – implicano l'esistenza di un secondo asse: se le due forme del sapere non si compongono spontaneamente, è necessario un oggetto terzo, informe ovvero non formale e non stratificato, che operi in termini d'integrazione e di dispositivo. Questo elemento terzo è il rapporto delle forze, attraverso il quale Foucault, seguendo una lezione di Nietzsche già annunciata nel suo primo corso *Sur la volonté de savoir* del 1970-1971, legge il potere: da Kant a Nietzsche, dunque. Con l'avvertenza che *un certo Kant* ritorna, all'interno di una

1007Cfr. la lezione del 15 aprile 1986; su Deleuze lettore di Daney, in relazione a questi temi, si veda Gilles Deleuze, *Optimisme, pessimisme et voyage. Lettre à Serge Daney* (Préface à Serge Daney, *Ciné-Journal*, Gallimard/Cahiers du Cinéma, Paris 1986, pp. 5-13), in *Pourparlers*, cit., pp. 97-112; *L'image-temps. Cinema 2*, Minuit, Paris 1985, pp. 342-354.
1008*De la nature humaine: justice contre pouvoir*, DEI n. 132, pp. 1339-1380.
1009Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 130.
1010*De la nature humaine: justice contre pouvoir*, DEI n. 132, pp. 1342.

concezione della critica illuministica che non è esercizio della ragione, ma pratica del conflitto fra governanti e governati, nella conferenza *Qu'est-ce que la critique?*. Dopo aver preliminarmente definito l'attitudine critica come «vertu en général», e la critica come «l'art de n'être pas gouverné», Foucault afferma:[1011]

> La question [est]: comment l'indissociabilité du savoir et du pouvoir dans le jeu des interactions et des stratégies multiples peut-elle induire à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité et un champ de possibles, d'ouvertures, d'indecisions, de retournements et de dislocations éventuelles qui les rend fragiles, qui le rend impermanentes, qui font de ces effets des événements, rien de plus, rien de moins que des événements? De quelle façon les effets de coercition propres à ces positivités peuvent-ils être, non pas dissipés par un retour à la destination légitime de la connaissance et par une réflexion sur le transcendantal ou le quasi transcendantal qui la fixe, mais inversés ou dénoués à l'intérieur d'un champ stratégique concret, de ce champ stratégique concret qui les induits, et à partir de la décision justement de n'être pas gouverné?

E conclude:[1012]

> S'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisoire de n'être pas gouverné, cette volonté décisoire, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. Question d'attitude.

Deleuze poteva non conoscere questo testo, inedito all'epoca del corso su Foucault; ma conosceva molto bene questo passaggio di *Le sujet et le pouvoir*:[1013]

> Ce qu'il nous faut, c'est une nouvelle économie des relations de pouvoir – et j'utilise ici le mot "économie" dans son sens théorique et pratique. Pour dire les choses autrement: depuis Kant, le rôle de la philosophie est d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience; mais depuis cette époque aussi – c'est-à-dire depuis le développement de l'État moderne et de la gestion politique de la société – la philosophie a également pour fonction de surveiller les pouvoirs excessifs de la rationalité politique. Et c'est lui demander beaucoup.

Deleuze condivide la concezione del potere di Foucault: ma al tempo stesso, interviene al suo interno, operando aggiustamenti o piccoli ma significativi spostamenti, che la fanno avanzare – "avanzare", "fare un passo in avanti", "procedere" sono espressioni che Deleuze usa di frequente nel suo corso, per sottolineare lo stato delle proprie analisi.
Sapere e potere hanno una differenza di natura: l'uno ha natura formale e stratificata, l'altro informe e strategica. Ma vi sono altri due aspetti che vanno tenuti presenti, accanto alla differenza di natura:[1014]

> Deuxième aspect: qu'il y ait différence de nature n'empêche pas qu'il y ait nécessairement présupposition réciproque entre les deux. Il y a présupposition réciproque, c'est-à-dire l'un

1011 *Qu'est-ce que la critique?*, "Bullettin de la société française de Philosophie", n. 2, 1990, pp. 35-63, pp. 52-53. Si noti che questa conferenza precede di 5 anni la famosa lezione inaugurale del corso del 1983, dal cui manoscritto Foucault estrasse il testo *Qu'est-ce que les Lumières?*, DEII n. 339, pp. 1381-1397 [= GSA, pp. 3-39] pubblicato poco dopo la sua morte in Paul Robinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984.
1012 *Qu'est-ce que la critique?*, cit., p. 53.
1013 *Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1043.
1014 Lezione del 25 febbraio 1986, p. 318.

> suppose l'autre et l'autre suppose l'un, mais évidemment de deux manières différentes. Première manière: le savoir est fondamentalement formel, c'est-à-dire qu'il est organisation de formes, et de deux formes, forme du voir, forme du parler, variables au niveau de chaque formation, c'est-à-dire au niveau de chaque époque historique. Reste que, sans les rapports de pouvoirs, sans les rapports de forces, le savoir n'aurait rien à actualiser, ses formes seraient des formes vides. C'est en ce sens qu'il présuppose le pouvoir. Mais inversement: sans les formes du savoir, le pouvoir resterait ponctuel, fluent, évanouissant, instable et ne pourrait ni se conserver ni se reproduire.
> Troisième et dernier aspect: non seulement il y a différence de nature entre pouvoir et savoir, non seulement il y a présupposition réciproque entre les deux, mais il y a primat du pouvoir sur le savoir. En quel sens y a-t-il primat? C'est, ou plutôt ce sont les rapports de forces ou de pouvoir – je vous rappelle qu'il faut écrire toujours "rapport de forces" "forces" au pluriel, ou "rapport de pouvoir" au singulier – le rapport de pouvoir c'est le rapport des forces. Et bien c'est le pouvoir, ce sont les rapports de forces ou de pouvoir qui sont cause. Cause quoi? Je dirai: cause immanente, c'est eux qui sont cause immanente de quoi? Des formes, des formations historiques, des formations historiques qui constituent les savoirs. Si bien que je peux dire: le pouvoir implique nécessairement le savoir, mais le savoir suppose nécessairement le pouvoir.

Se il sapere è sempre integrazione di un *dehors*,[1015] il potere, in quanto fa vedere e fa parlare, è produttore di verità. Da cui la necessità di un'analitica del potere che tematizzi come problema i giochi di verità, le tecniche e i dispositivi di veridizione, e in definitiva la produzione di verità: [1016]

> Il faut partir de ces mécanismes positifs, producteurs de savoir, multiplicateurs de discours, inducteurs de plaisir, et générateurs de pouvoir, les suivre dans leurs conditions d'apparition et de fonctionnement et chercher comment se distribuent par rapport à eux les faits d'interdiction ou d'occultation qui leur sont liés. Il s'agit en somme de définir les stratégies de pouvoir qui sont immanentes à cette volonté de savoir.

Questa analitica del potere richiede una serie di regole, che Foucault chiamerà ora "postulati", ora "precauzioni metodologiche", e che Deleuze prolungherà, aumentandone il numero. I postulati del potere sono quindi un caso esemplare di funzionamento del concatenamento Foucault-Deleuze.
Nella prima lezione della seconda parte del corso dedicata al potere, Deleuze elenca «six principes», «autant de dénonciations de ce qu'il [= Foucault] considère comme des postulats dans les théories classiques du pouvoir»:[1017]

> *I - Postulat de la propriété*: Le pouvoir n'est pas une propriété, mais une stratégie;
> *II - Postulat de la localisation*: Le pouvoir ne se laisse pas localiser parce qu'il est diffus, en revanche il est toujours local;
> *III - Postulat de la subordination*: Refus de toute subordination des rapports de pouvoir vis-à-vis de relations dites économiques ou de relations quelle qu'elles soient;
> *IV - Postulat de l'essence ou de l'attribut*: Le pouvoir n'est pas attribut, il est rapport;

1015Cfr. AS, p. 117: «Une série de signes deviendra énoncé à condition qu'elle ait à "autre chose" (qui peut lui être étrangement semblable, et quasi identique comme dans l'exemple choisi) un rapport spécifique qui la concerne elle-même, – et non point sa cause, non point ses éléments. On dira sans doute qu'il n'y a rien d'énigmatique dans ce rapport; qu'il est au contraire bien familier, qu'il n'a cessé d'être analysé: qu'il s'agit du rapport du signifiant au signifié, et du nom à ce qu'il désigne; du rapport de la phrase à son sens; ou du rapport de la proposition à son référent. Or je crois qu'on peut montrer que la relation de l'énoncé à ce qui est énoncé n'est superposable à aucun de ces rapports».

1016VS, p. 98.

1017Lezione del 7 gennaio 1986, p. 214.

V - Postulat de la modalité: Le pouvoir n'est pas répressif ou idéologique, c'est du type: inciter, susciter, combiner;
VI - Postulat de la légalité: Le pouvoir ne s'exprime pas dans l'opposition loi-illegalité, mais dans la correlation illégalisme-lois.

Questo elenco ha una storia, che conviene seguire nel suo svolgimento.
L'origine di questi sei postulati è nell'importante lezione conclusiva del corso 1972-1973, dove Foucault principia il suo "passaggio al potere":[1018]

> C'est le moment de parler de ce pouvoir. Pour situer le problème, je voudrais marques quatre [types] de schémas théoriques qui me paraissent commander [...] les analyses faites sur le pouvoir – et dont je voudrais me démarquer.

I quattro schemi individuati da Foucault sono:
1. «le schéma théorique de l'appropriation du pouvoir, c'est-à-dire cette idée que le pouvoir, c'est quelque chose qu'on possède, quelque chose que dans une societé, certain possèdent et d'autres ne possèdent pas»;[1019]
2. «le schéma de la localisation du pouvoir: le pouvoir politique est toujours localisé à l'intérieur d'une societé dans un certain nombre d'éléments, essentiellement dans les appareils d'État»;[1020]
3. «le schéma de la subordination selon lequel le pouvoir est une certe manière de maintenir ou de riproduire un mode de production»;[1021]
4. «le schéma de l'ideologie selon lequel le pouvoir ne peut produire dans l'ordre de la connaissance que des effets idéologiques».[1022]
In *Sourveiller et punir* questa schematizzazione è riformulata in modo più fluido:[1023]

> Or l'étude de cette microphysique suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie, que ses effets de domination ne soient pas attribués à une "appropriation", mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements; qu'on déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine. Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. Ce pouvoir d'autre part ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui "ne l'ont pas"; il les investit, passe par eux et à travers eux; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux.

Infine, nel corso del 1976, Foucault enuncia cinque "précautions de méthode":[1024]

> Celle-ci d'abord: il ne s'agit pas d'analyser les formes réglées et légitimes du pouvoir en leur centre, dans ce que peuvent être ses mécanismes généraux ou ses effets d'ensemble. Il s'agit

1018LSP, pp. 227-244 (lezione del 28 marzo), p. 231.
1019*Ivi*.
1020Ibidem, p. 233.
1021Ibidem, p. 234.
1022Ibidem, p. 236.
1023SP, p. 31-32.
1024FDS, pp. 25-30 (lezione del 14 gennaio 1976).

> de saisir, au contraire, le pouvoir à ses extrémités, dans ses derniers linéaments, là où il devient capillaire. [...]
> Deuxième consigne: il s'agissait de ne pas analyser le pouvoir au niveau de l'intention ou de la décision, de ne pas chercher à le prendre du côté intérieur, de ne pas poser cette question (que je crois labyrinthique et insortable) qui consiste à dire: qui donc a le pouvoir? [...]
> Troisième précaution de méthode: ne pas prendre le pouvoir comme un phénomène de domination massif et homogène – domination d'un individu sur les autres, d'un groupe sur les autres, d'une classe sur les autres. [...]
> Il me semble que – ce serait là donc la quatrième précaution de méthode – l'important, c'est qu'il ne faut pas faire une sorte de déduction du pouvoir qui partirait du centre et qui essaierait de voir jusqu'où il se prolonge par le bas, dans quelle mesure il se reproduit, il se reconduit jusqu'aux éléments les plus atomistiques de la société. [...]
> Cinquième précaution: il se peut bien que les grandes machineries du pouvoir se soient accompagnées de productions idéologiques.

Da parte sua, nella recensione a *Sourveiller et punir* Deleuze, richiamando il corso del 1972-1973, riprende i quattro schemi o postulati foucaultiani, rinominando il quarto "*postulat du mode d'action*", e ne aggiunge un quinto, il "*postulat de la légalité*".[1025]
Infine, nella nona lezione compare un sesto postulato: il "*postulat de l'essence ou de l'attribut*". È questo elenco che Deleuze riporterà nel libro su *Foucault*, modificando la propria stessa recensione del 1975.[1026]

4. Diagramma

Il potere è un rapporto di forza che si esercita su altre forze. Forza su forza, azione su azione: *microfisica del potere*. In questo si distingue dalla violenza, che ha un'azione *deformante* su un corpo o una cosa:[1027]

> En fait, ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses: elle force, elle plie, elle brise, elle détruit: elle referme toutes les possibilités; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la passivité; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir que "l'autre" (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles.

Il potere è dunque definibile come "*fonction non-formalisée pour une matière non-formée*".[1028] Si tratta della formulazione di un potere che si esercita sulla vita. Foucault e Deleuze lavoreranno entrambi su questo concetto, con una significativa concatenazione delle reciproche strade che porteranno l'uno alla teorizzazione di una *bio-politica della popolazione*, l'altro al concetto di *diagramma*.
È in *La volonté de savoir* che questa funzione del potere prende il nome di "*anatomo-politique du*

1025*Ecrivain non: un nouveau cartographe*, cit., pp. 1208-1212.
1026Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 35-38.
1027*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1055.
1028Lezione del 14 gennaio 1986, p. 246.

corps humain":[1029]

> Concrètement, ce pouvoir sur la vie s'est développé depuis le XVIIe siècle sous deux formes principales; elles ne sont pas antithétiques; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine: son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines: anatomo-politique du corps humain».

A questa funzione segue una seconda, la "*bio-politique de la population*":[1030] «La prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs: une bio-politique de la population».[1031]
Deleuze, da parte sua, sta già lavorando sul concetto di *diagramma* – un lavoro che lo porterà ad attribuirne a Foucault la paternità, e a prolungare questo concetto nel decennio successivo a *Sourveiller et punir*. Il punto di arrivo è nella decima lezione del corso, dove sono date tre definizioni di "diagramma" che rifluiranno senza variazioni nel libro:[1032]

> C'est à cela que l'on réserve le nom de "diagramme". Le diagramme, d'après ce texte de Foucault, qui, hélas, n'emploie le mot que une fois..., je peux en tirer au moins que ce que Foucault appelle "diagramme", c'est le rapport d'une matière non-formée et d'une fonction non-formalisée. C'est-à-dire, c'est l'exposé d'une action quelconque, c'est l'exposé d'une action abstraite. Imposer une tâche quelconque à une multiplicité quelconque. Bien plus ou, plutôt, oui, bien mieux, je peux donner – si j'attache de l'importance à ce mot diagramme, tout en reconnaissant qu'il n'apparaît qu'une fois chez Foucault – je peux donner trois définitions du diagramme selon Foucault, au point où nous en sommes. Trois définitions dont je pourrais conclure: le diagramme c'est le pouvoir. Ah, le diagramme c'est le pouvoir, mais ça va nous faire des... permettre des reclassements. Ces trois définitions sont les suivantes:
> [...] On appelle diagramme *l'exposition d'un rapport de forces ou d'un ensemble de rapports de forces*, c'est la première définition du diagramme, compte-tenu de tout ce qu'on a vu précédemment, que je ne reprends pas.
> [...] On appelle diagramme *toute répartition de pouvoir d'affecter et de pouvoir d'être affecté, c'est-à-dire toute émission de singularités*, en ce sens le diagramme va d'un point à un autre point. Il va d'un point quelconque à un point quelconque. Ces points étant déterminables comme singularités. Voilà la seconde définition du diagramme.
> [...] On appelle diagramme le brassage, c'est un mot océanique, ça, parfait. On appelle diagramme, ouais, la figure qui brasse, *le brassage de matière non-formée et de fonctions non-formalisées*.

Deleuze, nel menzionare quella che ricorda come l'unica ricorrenza di "*diagramme*" in Foucault, si riferisce a questo passo di *Sourveiller et punir*:[1033] «Mais le Panopticon ne doit pas être compris

1029VS, pp. 182-183.
1030Ibidem, p. 183.
1031Per gli sviluppi di questa bio-politica della popolazione, cfr. la lezione del 17 marzo in FDS: quella dell'11 gennaio 1978 in STP; e quella del 30 gennaio 1979 in NBP.
1032Lezione del 14 gennaio 1986, p. 246. In *Foucault*, alla p. 79, ritroviamo le stesse definizioni, con la precisazione che «on pourra définir le diagramme de plusieur façons qui s'enchaînent».
1033SP, p. 207

comme un édifice onirique: c'est le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale; son fonctionnement, abstrait de tout obstacle, résistance ou frottement, peut bien être représenté comme un pur système architectural et optique: c'est en fait une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique».
In realtà esiste una seconda ricorrenza foucaultiana di "*diagramme*":[1034]

> Le camp, c'est le diagramme d'un pouvoir qui agit par l'effet d'une visibilité générale. Longtemps on retrouvera dans l'urbanisme, dans la construction des cités ouvrières, des hôpitaux, des asiles, des prisons, des maisons d'éducation, ce modèle du camp ou du moins le principe qui le sous-tend: l'emboîtement spatial des surveillances hiérarchisées. Principe de l'"encastrement". Le camp a été à l'art peu avouable des surveillances ce que la chambre noire fut à la grande science de l'optique.

Ma è vero che il termine non ricorre né nelle opere precedenti, né in quelle successive: è dunque Deleuze che traduce l'analitica di Foucault in termini di diagramma. Nondimeno, questo termine è esplicitamente approvato da Foucault nel corso dell'intervista *La scène de la philosophie*, nel corso della quale Watanabe afferma:[1035]

> Deleuze insistait sur une sorte de mutation qui s'était opérée entre *L'Archéologie du savoir* et *Surveiller et Punir*: jusqu'à *L'Archéologie du savoir*, l'objet de votre analyse était les énoncés ou les choses dites, alors qu'avec *Surveiller et Punir* votre analyse visait désormais l'espace ou le sol auquel étaient liés ces énoncés, la surface sur laquelle ils apparaissaient – aux confins du langage, espace, sol, surface qu'ils quadrillent comme un diagramme. Non seulement ce qui était dit à un certain moment de l'histoire, mais ce qui était fait au même moment est devenu l'objet de votre analyse; celle-ci se donne pour tâche de mettre au jour l'immanence de relations du pouvoir qui ont rendu possible une telle production des énoncés.

Rispondendo, Foucault conferma la lettura di Watanabe-Deleuze:

> C'est ça. Disons que mon point de vue, mon premier objet était tout de même l'histoire des sciences. Elle ne faisait pas problème pour la phénoménologie. Vous ne trouvez pas dans Sartre, vous ne trouvez même pas chez Merleau-Ponty d'analyses de la constitution des savoirs scientifiques. Ce n'est pas une critique, c'est une constatation, voilà tout.

Verificate le ricorrenze in Foucault, vediamo come Deleuze lavora sul concetto di diagramma.
Nella recensione di *Sourveiller et punir*, Deleuze scrive:[1036]

> Il est difficile [...] de penser le diagramme animé de pure mutations. *Pourtant un diagramme ne fonctionne jamais pour représenter un monde objectivé*; au contraire il organise un nouveau type de réalité. Le diagramme n'est pas une science, il est toujours affaire de politique. Il n'est pas un sujet de l'histoire, ni qui surplombe l'histoire. Il fait de l'histoire en défaisant les réalités et les significations précédentes, constituant autant de points d'émergence ou de créationnisme, de conjonctions inattendues, de continuums improbables. On ne renonce à rien quand on abandonne les raisons. Une nouvelle pensée, positive et positiviste, *le diagrammatisme, la cartographie*.

1034Ibidem, p. 174.
1035*La scène de la philosophie*, DEII n. 234, pp. 571-595, pp. 582-583.
1036Gilles Deleuze, *Écrivan non: un noveau cartographe*, cit., pp. 1223.

Lo stesso passo, ripreso in *Foucault*, sintetizzerà sì il lavoro interpretativo deleuzeano, ma con una profonda riformulazione:[1037]

> C'est que le diagramme est éminemment instable et fluant, ne cessant de brasser matières et fonctions de façon à constituer des mutations. Finalement, tout diagramme est intersocial, et en devenir. Il ne fonctionne jamais pour représenter un monde préexistant, il produit un nouveau type de réalité, un nouveau modèle de vérité. Il n'est pas sujet de l'histoire ni ne surplombe l'histoire. Il fait l'histoire en défaisant les réalités et les significations précédentes, constituant autant de points d'émergence ou de créativité, de conjonctions inattendues, de continuums improbables**.** Il double l'histoire avec un devenir.

Si tratta dunque di rintracciare i passaggi intermedi fra queste due formulazioni, con l'aiuto di due specifici studi di Noëlle Batt e di Paolo Fabbri.[1038]
In *Mille Plateaux*, il diagramma e ripreso e messo in concatenazione con i concetti di *macchina astratta* e *deterritorializzazione*:[1039]

> Une machine abstraite ou diagrammatique ne fonctionne pas pour représenter, même quelque chose de réel, mais construit un réel à venir, un nouveau type de réalité. Elle n'est donc pas hors de l'histoire, mais toujours plutôt "avant" l'histoire, à chaque moment où elle constitue des points de création ou de potentialité. Tout fuit, tout crée, mais jamais tout seul, au contraire, avec une machine abstraite qui opère les continuums d'intensité, les conjonctions de déterritorialisation, les extractions d'expression et de contenu. C'est un Abstrait-Réel qui s'oppose d'autant plus à l'abstraction fictive d'une machine d'expression supposée pure. C'est un absolu, mais qui n'est ni indifférencié ni transcendant.

La macchina astratta o diagrammatica produce un regime dei segni incompatibile con la pretesa «logique propositionnelle universelle»:[1040]

> En vérité, ce ne sont pas les énoncés qui renvoient aux propositions, mais l'inverse. Ce ne sont pas les régimes de signes qui renvoient au langage, et le langage qui constitue par lui même une machine abstraite, structurale ou générative. C'est le contraire. C'est le langage qui renvoie aux régimes de signes, et les régimes de signes à des machines abstraites, à des fonctions dia grammatiques et à des agencements machiniques qui débordent toute sémiologie, toute linguistique et toute logique.

Deleuze ritorna sul diagramma in *Francis Bacon*, e lo definisce come «l'ensemble opératoire des lignes et des zones, des traits et des taches».[1041] Il diagramma, non più identificato con la macchina astratta, è produttore di una terza dimensione fra il tattile e il visibile:[1042]

> Le diagramme [...] agit en imposant une objective entre deux formes, dont l'une n'était déjà plus et l'autre pas encore. Il détruit la figuration de l'une et neutralise celle de l'autre. Et entre les deux, il impose la Figure sous ses rapports originaux. Il y a bien changement de forme, mais le changement de forme est déformation, c'est-à-dire création de rapports originaux

1037Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., p. 43.
1038Noëlle Batt, *L'expérience diagrammatique: un nouveau régime de pensée*, in "Théorie Littérature Epistémologie" n. 22, 2005, pp. 5-28; Paolo Fabbri, *Diagrammi in filosofia: G. Deleuze e la semiotica "pura"*, in "Carte semiotiche" n. 9, 2015 .
1039Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980, p. 177.
1040Ibidem, p. 184.
1041Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, Paris 1981, p. 66.
1042Ibidem, pp. 100-103.

> substitués à la forme [...]. D'où le programme de Bacon: produire la ressemblance avec des moyens non ressemblants. [...] Le fait lui-même, ce fait pictural venu de la main, c'est la constitution du troisième œil, un œil haptique, une vision haptique de l'œil, cette nouvelle clarté. C'est comme si la dualité du tactile et de l'optique était dépassée visuellement, vers cette fonction haptique issue du diagramme.

Come nota Noëlle Batt, «La question de l'immanence n'est pas abordée ici, mais elle sera omniprésente dans le texte qui en constitue la suite logique, à savoir la troisième partie de *Qu'est-ce que la philosophie?*. Et il n'est pas difficile, en captant rétroactivement les effets de ce texte postérieur, de se rendre compte que le passage de la possibilité de fait au fait lui-même, par déformation et non par transformation, ne peut se dérouler que sur un plan d'immanence qui est l'anticipation directe du plan de composition esthétique».[1043]
È alla fine di questo percorso che Deleuze può infine scrivere che «Il n'en reste pas moins que le diagramme agit comme une cause immanente non-unifiante, coextensive à tout le champ social: la machine abstraite est comme la cause des agencements concrets qui en effectuent les rapports; et ces rapports de forces passent "non pas au-dessus" mais dans le tissu même des agencements qu'ils produisent».[1044]

Ma l'acribia filologica, con un pensatore come Deleuze, spiega meno dell'uso concreto dei concetti. Vediamo allora come, all'interno del corso, opera il diagramma.
Un primo esempio e quello del "diagramma greco", che Deleuze introduce nella ventiduesima lezione. Deleuze parte dall'ipotesi che ad ogni formazione storica debba corrispondere uno specifico diagramma: dunque, in punta di logica, «S'il y a une formation grecque, il y a un diagramme grec». Si tratta di vedere non tanto quali evidenze abbiamo dell'esistenza di questo diagramma, ma, spostando in avanti il problema: «Quelle est sa nouveauté? Qu'est-ce que c'est le rapport de forces chez les grecs?».
Deleuze definisce questo peculiare diagramma come "rapport agonistique entre agents libres":[1045]

> Un rapport agonistique, qu'est-ce que ça veut dire, ça, agonistique? Je crois qu'il 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 c'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 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.

Il tema dei rivali è costante nella lettura deleuzeana del mondo greco; ma è altresì ben presente nel testo sui Greci che Deleuze ha davanti a sé, *L'usage des plaisirs*, in particolare laddove «l'exercice d'une vie vertueuse que est aussi la vie de l'homme "libre" au sens plein, positif et politique du terme»[1046] è descritta con una ricca polifonia semantica: *attitude de combat, jeu de forces, attitude polémique, bataille à mener contre des adversaires armés, âme-acropole attaqué par une troupe*

1043Noëlle Batt, *L'expérience diagrammatique: un nouveau régime de pensée*, cit., p. 15.
1044Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., p. 44.
1045Lezione del 6 maggio 1986, pp. 548-551. Sull'ascendenza nietzscheana del concetto di "antagonismo" in Foucault, cfr. *Dialogue sur le pouvoir*, DEII n. 221, p. 471; *La méthodologie pour la connaissance du monde*, DEII n. 235, pp. 604-605.
1046UP, p. 90.

hostile.[1047] Da parte sua, Deleuze cita il termine platonico *'amphisbétesis* (da ἀμφι + βαίνω, andare in due direzioni).[1048] La rivalità è la forma che assume il modo di essere greco: nella discussione, nelle relazioni personali e in quelle amorose, nella politica, l'essere greco si manifesta come un rapporto agonistico fra agenti liberi.
Foucault non parla di diagramma greco: ma i suoi testi offrono cospicui elementi per la costruzione di un diagramma ruotante attorno ai due fuochi della libertà e della città, in primo luogo, nel contrasto fra il pensiero politico greco e la figura, ebraico-cristiana, del pastore:[1049]

> Le pasteur rassemble, guide et conduit son troupeau. L'idée qu'il appartenait au chef politique d'apaiser les hostilités au sein de la cité et de faire prévaloir l'unité sur le conflit est sans aucun doute présente dans la pensée grecque. Mais ce que le pasteur rassemble, ce sont des individus dispersés. [...] Sitôt que le bon législateur grec, tel Solon, a réglé les conflits, il laisse derrière lui une cité forte dotée de lois qui lui permettent de durer sans lui. Le rôle du pasteur est d'assurer le salut de son troupeau. Les Grecs disaient aussi que la divinité sauvait la cité; et ils ne cessèrent jamais de comparer le bon chef à un timonier maintenant son navire à l'écart des récifs. Mais la manière dont le pasteur sauve son troupeau est bien différente. Il ne s'agit pas seulement de les sauver tous, tous ensemble, à l'approche du danger. Tout est une question de bienveillance constante, individualisée et finale. De bienveillance constante, car le pasteur veille à la nourriture de son troupeau; il pourvoit quotidiennement à sa soif et à sa faim. Au dieu grec il était demandé une terre féconde et des récoltes abondantes. On ne lui demandait pas d'entretenir un troupeau au jour le jour.

In secondo luogo, ritroviamo elementi di un possibile diagramma greco nella figura dell'uomo libero:[1050]

> La liberté individuelle était pour les Grecs quelque chose de très important contrairement à ce que dit ce lieu commun, plus ou moins dérivé de Hegel, selon lequel la liberté de l'individu n'aurait aucune importance devant la belle totalité de la cité: n'être pas esclave (d'une autre cité, de ceux qui vous entourent, de ceux qui vous gouvernent, de ses propres passions) était un thème absolument fondamental; le souci de la liberté a été un problème essentiel, permanent, pendant huit grands siècles de la culture ancienne.

Da questo parallelogramma delle forze risulta quindi un'arte di governare:[1051]

> C'est là aussi l'art de gouverner. L'*êthos* implique aussi un rapport aux autres, dans la mesure où le souci de soi rend capable d'occuper, dans la cité, dans la communauté ou dans les relations interindividuelles, la place qui convient [...]. Et puis le souci de soi implique aussi le rapport à l'autre dans la mesure où, pour bien se soucier de soi, il faut écouter les leçons d'un maître. On a besoin d'un guide, d'un conseiller, d'un ami, de quelqu'un qui vous dise la vérité. Ainsi, le problème des rapports aux autres est présent tout au long de ce développement du souci de soi. Mais, dans le cas, disons simplement, de l'homme libre, je crois que le postulat de toute cette morale était que celui qui se souciait comme il faut de lui-même se trouvait par ce fait même en mesure de se conduire comme il faut par rapport aux autres et pour les autres. Une cité dans laquelle tout le monde se soucierait de soi comme il faut serait une cité qui marcherait bien et qui trouverait là le principe éthique de sa permanence.

1047Cfr. le pp. 77-78.
1048Cfr. *Sofista*, 225b-226a, 232d, *Politico* 306a.
1049*«Omnes et singulatim»*, DEII n. 291, pp. 956-957.
1050*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DEII n. 356, p. 1531.
1051Ibidem, pp. 1533-1534.

La struttura relazionale della libertà emerge anche nella problematizzazione del rapporto fra libertà e verità:[1052]

> L'attitude de l'individu à l'égard de lui-même, la manière dont il assure sa propre liberté à l'egard de ses désirs, la forme de souveraineté qu'il exerce sur soi sont un élément constitutif du bonheur et du bon ordre de la cité. Cette liberté individuelle, cepedant, ne doit pas être comprise comme indipéndance d'un libre arbitre. Son vis-à-vis, la polarité à quoi elle s'oppose, n'est pas un déterminisme naturel ni la volonté d'une toute-puissance: c'est un esclavage – et l'esclavage de soi par soi.

In definitiva, questa complessa relazione tra forze prende la forma di una *cura di sé*:[1053] «Pour les Grecs, ce précepte du "souci de soi" figurait l'un des grands principes des cités, l'une des grandes règles de conduite de la vie sociale et personnelle, l'un des fondements de l'art de vivre. C'est une notion qui, pour nous aujourd'hui, a perdu de sa force et s'est obscurcie. Lorsqu'on demande: "Quel est le principe moral qui domine toute la philosophie de l'Antiquité?", la réponse immédiate n'est pas "prendre soin de soi-même", mais le principe delphique, *gnôthi seauton*, "connais-toi toi-même"». Da cui la differenza rispetto ai processi di soggettivazione messi in opera all'interno della morale cristiana:[1054] «Dans la morale chrétienne du comportement sexuel, la substance éthique sera définie [...] par un domaine des désirs qui se cachent dans les arcanes du coeur [...]; l'assujetment prendra la forme non d'un savoir-faire mais d'une reconnaissance de la loi et d'une obéissance à l'autorité pastorale».
Alla luce di questo "diagramma greco" si chiarisce, se mai ce ne fosse stato bisogno, il principio generale enunciato da Foucault in *Le sujet et le pouvoir*:[1055]

> Quand on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur les actions des autres, quand on les caractérise par le "gouvernement" des hommes les uns par les autres – au sens le plus étendu de ce mot –, on y inclut un élément important: celui de la liberté. Le pouvoir ne s'exerce que sur des "sujets libres", et en tant qu'ils sont "libres" – entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place.

Questo principio ha ben poco del preteso, da alcuni interpreti, "liberalismo", ed è piuttosto la generalizzazione di un diagramma, soggetto a variazioni, «constituant autant de points d'émergence ou de créativité, de conjonctions inattendues, de continuums improbables». Il suo *doubler l'histoire avec un devenir* risponde a una questione che sembrava lasciata in sospeso: in Foucault, «n'y a-t-il d'evolution historique que sous la forme d'un évolutionnisme? Ou encore: peut-on penser un devenir non évolutionniste de l'histoire? En somme, les concepts de devenir et de discontinuité ou de différence sont-ils antithétiques?».[1056]

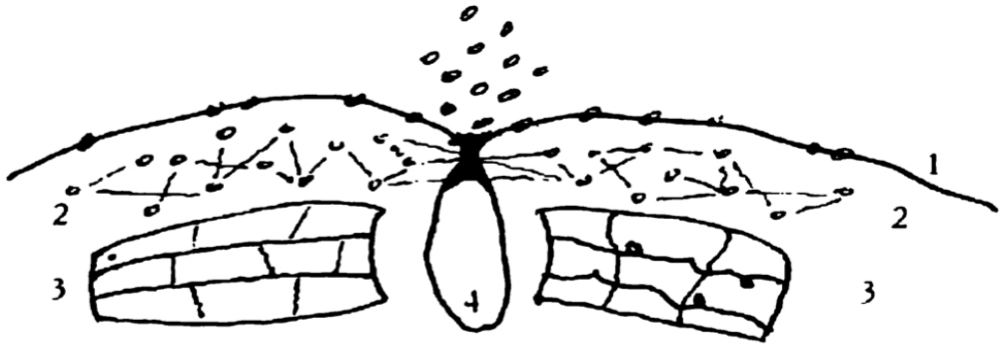
Definito il diagramma greco, Deleuze ne trae le conseguenze. Se il modo di essere greco è basato sulla rivalità fra liberi, e tale pratica sottende anche l'arte di governare – per cui solo dei liberi possono esercitare il governo, «quel est l'homme libre capable de gouverner d'autres hommes libres?»:[1057]

1052UP, p. 92.
1053*Les techniques de soi*, DEII n. 363, p. 1605.
1054UP, p. 106.
1055*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, p. 1056.
1056La questione è posta, in un confronto fra Clastres e Foucault, da Judith Revel in *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Bordas, Paris 2005, p. 194.
1057Lezione del 6 maggio 1986, p. 551.

> 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 ça va être: ben, seul est capable de gouverner l'autre, celui qui est capable de se gouverner soi-même. Se gouverner soi-même.

Ma questa operazione è «irréductible au pouvoir, irréductible au savoir»: vale a dire che «se gouverner soi-même est une opération qui décroche et du pouvoir et du savoir: c'est le troisième axe chez les grecs». In altri termini, è attraverso il mondo greco che Foucault scioglie l'*impasse* della *ligne du pouvoir* e produce il terzo asse della soggettivazione: «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». Con le parole di Foucault:[1058] «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 entre les exercices qui permettent de se gouverner soi-même et l'apprentissage de ce qui est nécessaire pour gouverner les autres».

Il secondo esempio di diagramma, è il *diagramma di Foucault*, che Deleuze delinea in conclusione del suo corso con uno dei suoi caratteristici schemi:[1059]



1. Ligne du dehors 2. Zone stratégique 3. Strates 4. Pli (zone de subjectivation)

DIAGRAMME DE FOUCAULT

In uno specifico studio sui diagrammi di Deleuze, il semiologo Paolo Fabbri ha analizzato questo diagramma:[1060]

> Il diagramma Foucault descrive una topologia concettuale di eventi irriducibili, singolarità puntuali, che si dispongono nel luogo strategico del potere che filtra la loro entrata per poi depositarli all'interno degli archivi stratificati del sapere. [...] In Foucault "pensare" è il laboratorio del dove si sperimenta l'articolazione tra il visibile da una parte e il discorsivo. Categorie che non vanno pensate nella loro differenza, che è statica, ma nell'euristica

1058UP, p. 90.
1059Lezione del 20 maggio 1986, p. 602 ss. Lo schema è riproposto in Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 128-130.
1060Paolo Fabbri, *Diagrammi in filosofia: G. Deleuze e la semiotica "pura"*, cit.

> feconda dei loro "scarti" e accostamenti. Di questa sua "strana e ultima figura", Deleuze tenta di dare un'indicazione conclusiva. Per lui, il sistema di Foucault è l'equivalente dello schematismo kantiano. L'articolazione fra "potere" e "sapere" si effettua in forma della linea del diagramma che separa i punti singolari del fuori e fa in modo che l'esterno diventi interno. Ma interno/esterno, interocettivo/esterocettivo non sono categorie concettuali adeguate allo scopo. A questo servirà la figura operatrice della "piega". Il formato-piega è il significante di una soggettività fatta simultaneamente di io-mondo e di mondo-io. In questo processo, il soggetto, "ripiegato" come parte esterna del mondo e parte interiore al mondo stesso, si trova a filtrarne le istanze singolari, gli eventi, secondo le modalità del potere e del sapere.

Appare evidente che il diagramma non potrebbe operare, se non presupponesse quella piegatura, quel *plier* che è processo di soggettivazione. Si tratta allora di fare un passo indietro, e riprendere la narrazione deleuzeana a partire dalla necessità del terzo asse, e seguirne gli sviluppi.

5. *Franchir la ligne*: la piegatura

L'analitica del potere sembrava aver lasciato Foucault in una situazione di *impasse*. Il potere, così come lo aveva riformulato dal punto di vista teorico e analizzato nelle pratiche disciplinari e di sorveglianza e controllo, sembrava una weberiana gabbia d'acciaio, per usare le parole di Marshall Berman:[1061]

> Just about the only writer of the past decade who has had anything substantial to say about modernity is Michel Foucault. And what he has to say is an endless, excruciating series of variations on the Weberian themes of the iron cage and the human nullities whose souls are shaped to fit the bars. Foucault is obsessed with prisons, hospitals, asylums [...]. Foucault denies the possibility of any sort of freedom, either outside these institutions or within their interstices. Foucault's totalities swallow up every facet of modern life. He develops these themes with obsessive relentlessness and, indeed, with sadistic flourishes, clamping his ideas down on his readers like iron bars, twisting each dialectic into our flesh like a new turn of the screw. [...] After being subjected to this for a while, we realize that there is no freedom in Foucault's world, because his language forms a seamless web, a cage far more airtight than anything Weber ever dreamed of, into which no life can break.

Con toni di pari violenza, anche Carlo Ginzburg aveva rimproverato a Foucault di rimanere imprigionato nella rete del potere da lui stesso tessuta:[1062]

> Ciò che interessa soprattutto a Foucault sono il gesto e i criteri dell'esclusione: gli esclusi, un po' meno. Nell'*Histoire de la folie* era già almeno in parte implicita la traiettoria che ha portato Foucault a scrivere *Les mots et les choses* e *L'archéologie du savoir*. Essa è stata con ogni probabilità accelerata dalle obiezioni facilmente nichilistiche mosse da J. Derrida all'*Histoire de la folie*. [...] A questo punto l'ambizioso progetto foucaultiano di un'"*archéologie du silence*" si è trasformato nel silenzio puro e semplice – eventualmente accompagnato da una muta contemplazione estetizzante. L'irrazionalismo estetizzante è dunque lo sbocco di questo filone di ricerche. [...] Ci si estasia di fronte a un'estraneità assoluta che in realtà è frutto del rifiuto dell'analisi e dell'interpretazione. Le vittime

1061Marshall Berman, *All That Is Solid Melt Into Air. The Experience of Modernity*, Penguin Books, New York-London, 1982, p. 34.

1062Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1976, Prefazione, pp. XVI-XVII.

> dell'esclusione sociale diventano i depositari dell'unico *discorso* radicalmente alternativo alle menzogne della società costituita – un discorso che passa attraverso il delitto e l'antropofagia, che s'incarna indifferentemente nella memoria redatta da Pierre Rivière o nel suo matricidio. È un populismo di segno rovesciato, un populismo "nero" – ma pur sempre populismo.

Può far sorridere quel «gli esclusi, un po' meno» che inaugura l'abitudine, da parte di una certa critica, di adattare per tagli e omissioni la biografia foucaultiana,[1063] rimuovendo la militanza nel G.I.P. e i confronti anche duri – in un'occasione Foucault riportò la frattura delle costole – con le forze dell'ordine per sostenere i diritti dei reclusi, per ricondurlo a un'innocua teorizzazione sulla reclusione; e giustamente, ricordando quel frangente, Agamben ha definito "singolare" il fatto che «una intelligenza eccezionale sembra inspiegabilmente piegarsi a fornire argomenti allo sciocchezzaio antifoucaultiano in cui la sinistra italiana registrava a suo modo in quegli anni il fatto che qualcuno che non veniva dai suoi ranghi aveva fatto il lavoro che essa avrebbe dovuto fare».[1064]
Resta che qualche anno dopo anche uno storico come Peter Linebaugh, nel suo importante *The London Hanged*, ha parlato di «a recent historiographical trend exemplified by Michel Foucault, who stresses incarceration in "the great confinement" and who makes the rulers of government and society seem all-powerful».[1065] Il problema, insomma, c'era.
Lo riconosceva del resto lo stesso Foucault, nel presentare quella «légende des hommes obscurs, à partir des discours que dans le malheur ou la rage ils échangent avec le pouvoir» che è l'introduzione a *La vie des hommes infâmes*:[1066]

> On me dira: vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas; toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire. Pourquoi, ces vies, ne pas aller les écouter là où, d'elles-mêmes, elles parlent? Mais d'abord, de ce qu'elles ont été dans leur violence ou leur malheur singulier, nous resterait-il quoi que ce soit, si elles n'avaient, à un moment donné, croisé le pouvoir et provoqué ses forces? N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de la lutte avec ou contre lui? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges. Les paroles brèves et stridentes qui vont et viennent entre le pouvoir et les existences les plus inessentielles, c'est là sans doute pour celles-ci le seul monument qu'on leur ait jamais accordé; c'est ce qui leur donne, pour traverser le temps, le peu d'éclat, le bref éclair qui les porte jusqu'à nous.

Di quale linea si tratta? Della *ligne du Dehors*, nella quale convergono tanto la linea del potere quanto la linea della morte – o meglio: la linea dell'*on meurt* blanchottiano, col quale Deleuze

---

1063Su questa prassi vale sempre la pena di rileggere il magistrale "Le mani di Radek" di Franco Fortini, in *Verifica dei poteri* (1965), Einaudi, Torino 1989, p. 91.

1064Giorgio Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, saggio introduttivo a Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), Quodlibet, Macerata 2004, p. XXXIV.

1065Peter Linebaugh, *The London Hanged*, Penguin, London 1991, p. 3; ma cfr. la recensione di Sandro Mazzadra a LSP, *Cattive condotte*, "il manifesto", 11 febbraio 2014: «Comunque stiano le cose a proposito del libro del 1975 [SP], *La société punitive* propone una prospettiva molto diversa su quel medesimo processo storico. Entro un fitto dialogo con la storiografia "dal basso" di E.P. Thompson, Foucault studia qui l'emergenza della prigione dall'interno dei processi di proletarizzazione collegati allo sviluppo del modo di produzione capitalistico. E mette in evidenza il carattere violentemente antagonistico di questi processi, in particolare sulla base di una politicizzazione delle pratiche di mobilità». Fra gli storici più recenti, Ted McCoy, *Hard Time: Reforming the Penitentiary in Nineteenth-Century Canada*, Athabasca University Press, Edmonton 2012 fa esplicito riferimento alla lezione di metodo foucaultiana, senza vedere Linebaugh in contrapposizione (cfr. soprattutto l'introduzione, pp. 1-18).

1066*La vie des hommes infâmes*, DEII, n. 198, p. 241.

prende le distanze dall'*essere-per-la-morte* heideggeriano.
Per esemplificare questa linea mortale, Deleuze ricorre a un'immagine di straordinaria bellezza, tratta dal *Moby Dick* di Melville – la sagola, o *ligne-à-baleine*:[1067]

> Così la lenza racchiude tutta quanta la lancia nelle sue spire complicate volgendosi e ritorcendosi intorno ad essa quasi in ogni direzione. Tutti i rematori sono imprigionati nei suoi pericolosi ravvolgimenti, sicché, allo sguardo timido dell'uomo di terra, essi appaiono come prestigiatori indiani alle cui membra si avvolgano i serpenti più micidiali. Né alcun figlio di donna può sedere per la prima volta in mezzo a quelli intrichi di canapa senza pensare, mentre fa disperatamente forza sui remi, che in qualsiasi ignoto istante il rampone può venire lanciato e tutte quelle orribili contorsioni possono essere messe in gioco come folgori a zig-zag, nessuno può trovarsi in quelle circostanze senza che un brivido gli faccia fremere il midollo delle ossa come una gelatina.

Come attraversare questa linea per non rimanere soffocati dalle sue spire? Mediante il ripiegamento della linea del *dehors*, che ripiegandosi viene a costituire un *dedans*, un'interiorità. Il rapporto di forze è sempre un rapporto con un'esteriorità che viene interiorizzato; ma fra un'esteriorità e un'interiorità assoluti, sono possibili gradi diversi: in altri termini, diversi livelli o stadi di piegatura della linea. Deleuze è consapevole del rischio di essere accusato di produrre sottigliezze sofistiche – lo riconosce lo stesso Frédéric Gros nella sua sintesi:[1068] «ce que nous donnons comme simples renversement sophistiques, est amené doucement par Deleuze, dans l'extrême lenteur d'une enigme qui découvre, non pas tant son contenu enfin révélé, que l'étendue de son secret».
In realtà, sostiene Deleuze, il terzo asse era rimasto in qualche modo oscurato dai primi due – come se lo stesso Foucault avesse risentito di quell'errore di percezione che fa, presso alcuni lettori, di Foucault il pensatore della reclusione:[1069]

> Foucault n'est pas un penseur de l'enfermement – pourquoi? Parce que aussi bien l'intériorité psychique que l'enfermement physique se trouvent étroitement subordonnés à des fonctions d'extériorité. Blanchot, là, rendant compte de l'*Histoire de la folie*, a une formule excellente: qu'est-ce qui est enfermé? "Ce qui est enfermé, c'est le dehors".

Il motto di Blanchot proviene dalla sua lettura dell'*Histoire de la folie*, – più che una semplice recensione, un vero concatenamento nel quale Blanchot cerca di pensare *con* Foucault:[1070]

1067Herman Melville, *Moby Dick*, U.T.E.T., Torino 1982: "La lenza".
1068Fréderic Gros, *Le* Foucault *de Deleuze: une fiction métaphysique*, cit., p. 61.
1069Lezione del 20 aprile 1986, p. 499.
1070Maurice Blanchot, "L'oubli, la déraison", in *L'Entretien infini*, cit., pp. 292-293. Commenterà Deleuze in *Foucault*, cit., p. 50: «C'est "au" dehors, ou par exclusion, que les agancements enferment, et il en est de l'intériorité psychique comme de l'enfermement physique. Foucault invoque souvent une forme du discursif, une forme du non-discursif; mais ces formes n'enferment rien, ni l'intériorisent; ce sont des "formes d'exteriorité" à travers lesquelles tantôt les énoncés, tantôt les visibles *se dispersent*. C'est une question de méthode en général: au lieu d'aller d'une extériorité apparente à un "noyau d'intériorité" qui serait essentiel, il faut conjurer l'illusoire intériorité pour rendre les mots et les choses à leur extériorité constitutive». Cfr. il confronto fra Deleuze, Blanchot e Beckett in Diane Lüscher-Morata, *La souffrance portée au langage dans la prose de Samuel Beckett*, Rodopi, Amsterdam-NewYork, 2005, pp. 121-122: «Pour Deleuze: "l'enfermement renvoie à un dehors, et ce qui est enfermé, c'est le dehors". Pour Blanchot, "l'espace fermé" constitue "une sorte de *vide murmurant au coeur du monde*, vague menace dont la raison se défend pas les hauts murs qui symbolisent le refus de tout dialugue, l'ex-communication. L'espace dans lequel Watt se déplace est entouré d'une enceinte barbelée le séparant irrémédiablement d'un dehors qui, par la-même, lui est interdit». Cfr. altresì Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris 1973, p. 141: «Plus il s'enferme, plus il dit qu'il appartien au Dehors». Christophe Bident, in *Maurice Blanchot: partenaire invisible. Essai biographique*, Editions Champ Vallon, Seyssel 1998, pp. 494-495, collega questa frase alla progressiva auto-reclusione di Blanchot nella casa di banlieue del fratello nel 1973.

> Cette *inarticulation du dehors*, c'est elle pourtant qui semble s'offrir dans la plus fermée des structures, celle qui fait de l'internement une structure et de la structure un internement, quand par une décision abrupte le dire (celui d'une certaine culture) met à part, à l'écart, *interdit* ce qui l'excède. Enfermer le dehors, c'est-à-dire le constituer en *intériorité* d'attenteou d'exception, telle est l'exigence qui conduit la société. ou la raison momentanée, à faire exister la folie, c'est-à-dire à la rendre *possible*. [...] On peut donc dire que c'est l'obligation d'exclure – l'exclusion comme "structure" nécessaire – qui découvre, appelle et consacre les êtres qu'il faut exclure.

La costituzione di un terzo asse, avente per tema le tecniche di soggettivazione, non costituisce un problema, poiché, come abbiamo visto, lo stesso Foucault descrive una terza fare della propria ricerca. Problematica è invece – perché non è un tema esplicitamente foucaultiano – l'interpretazione dei processi di soggettivazione come *pliage* di un *dehors* che va a costituire un'interiorità. Il concetto di piegatura si rivela, nella sua plasticità, capace di rendere un movimento di soggettivazione che non ha un orientamento finalistico, e può di fatto dare adito *tanto* a una pratica di resistenza, *quanto* a un assoggettamento a quella forma di potere che Foucault individua nel pastoralato cristiano. Si tratta di vedere se è legittima la pretesa di Deleuze di aver ricavato questo concetto da Foucault: in altri termini, se la piegatura era già all'opera in Foucault – nel qual caso sarebbe legittimo parlare di *agencement* Foucault-Deleuze – o se invece si tratta di un'invenzione *ex novo* di Deleuze. Il che riproporrebbe l'ipotesi ermeneutica della *fiction* o del *rêve ordonné* – o peggio, di una ricaduta in una sorta di movimento dialettico, come in conclusione di un suo complesso intervento sul rapporto Foucault-Deleuze-Blanchot ha di recente sostenuto Balibar:[1071]

> On peut tout à fait accorder à Deleuze que, chez Foucault, à partir d'un certain moment du moins (et je dirai que c'est déjà ce que signale *L'ordre du discours*), tout rapport est pensé comme "rapport de forces", mais on doit contester l'idée que cette idée conduise à subsumer la pensée du rapport sous une pensée des "forces" (ou des forces vitales), ce qui conduit en conséquence à convertir l'extériorité en intériorité, sous le nom de "pli" ou de "plissement", pour en faire le fondement, l'indice ontologique, de la subjectivation. Paradoxalement, même si elle procède plutôt d'un vitalisme que d'un spiritualisme, cette conséquence retrouve le grand récit dialectique hégélien du devenir du sujet (ou devenir-sujet de la substance) comme relève, transformation, transposition de l'extériorité en intériorité.

L'intervento di Balibar ha il pregio di mettere in chiaro il rischio (dal suo punto di vista) di una deriva vitalistica, certamente presente in Deleuze e nella sua lettura di Foucault, ma forse – si può sospettare – già inoculata nel Foucault della seconda metà degli anni Sessanta:[1072]

> Mais on voit qu'un espace en ce sens, parce que toute différenciation et tout conflit lui est immanent et contribue à son expansion, se laisse aussi penser comme l'équivalent d'une *intériorité*: intériorité aux "limites" de variation fixées par l'histoire, ou par l'institution, ou par ce schème de "pouvoir des pouvoirs" non pas totalisant mais individualisant, historiquement plastique, que Foucault appelle le "pastorat". A ne pas vouloir réduire l'hétérogénéité par les attributs de la souveraineté (totalisation et unicité), on risque de la

1071 Étienne Balibar, *Pensée du dehors? Foucault avec Blanchot*, Contribution au Colloque international *Foucault(s) 1984-2004*, Université de Paris-Est Créteil et Paris I Panthéon-Sorbonne, 19-21 juin 2014, dattiloscritto.

1072 Ibidem. Balibar fa riferimento al saggio di Bruno Karsenti *La politique du dehors*, ora in *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris 2013 pp. 135-154 (tr. it. *La politica del "fuori". Una lettura dei Corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in Sandro Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre Corte, Verona 2006, pp. 71-90).

> réduire par ceux de l'immanence (horizontalité et action réciproque). A moins que cette immanence conçue en extériorité ne comporte elle aussi, à son tour, la possibilité d'un excès qui serait comme le "dehors" de la politique.

Il problema non è limitato al corso e al libro su Foucault, dal momento che lo stesso Deleuze ci darà, l'anno successivo, un libro su Leibniz che è di fatto uno studio su *Le pli*: nondimeno – è un rimprovero analogo a quello che può esser fatto al libro su Foucault – Deleuze è piuttosto oscuro nell'introdurci il concetto. In altri termini, sembrare che Deleuze ci mostri la piegatura all'opera, piuttosto che dirci con chiarezza cosa essa è.
A noi pare che una ricerca delle occorrenze non solo legittimi l'affermazione di Deleuze, individuando quindi una prima fonte del concetto di *pli*, ma aiuti a rinvenirne una seconda. E che questa ricerca aiuti a chiarire la questione della metafisicità della *fiction* deleuziana, ma soprattutto a introdurre un tema conclusivo: la distanza che Deleuze pone fra Heidegger e Foucault.

Nella quindicesima lezione, Deleuze afferma con chiarezza che la piegatura è la matrice delle metafore foucaultiane:[1073]

> Toute la pensée du XIXème va être une pensée du fini, du repli. Les forces dans l'homme se replient sur les forces de finitude. Elles se rabattent sur les forces de finitude. Il se produit une pliure, un plissement. Les forces dans l'homme se replient autour des forces de finitude. Elles se replient, elles se rabattent sur les forces de finitude. Si j'insiste là-dessus c'est que, non moins fréquent que le mot "dépli" chez Foucault, vous trouvez, dans toute son œuvre, "pli", "pliure", "pliage". C'est un autre pôle. Mais, sans doute, comme c'est constant dans tous ses livres, c'est la base de toutes ses métaphores. Je crois: les métaphores de Foucault ont comme... ont vraiment comme matrices le dépli et le pli.

Tenendo per il momento in disparte la *Naissance de la clinique* (vedremo il perché), troviamo le prime ricorrenze del concetto "*pli/dépli*" nel Foucault degli anni Sessanta:[1074]

> Nous sommes en ce point, en ce repli du temps où un certain contrôle technique de la maladie recouvre plus qu'il ne le désigne le mouvement qui referme sur soi l'expérience de la folie. Mais c'est ce pli justement qui nous permet de déployer ce qui pendant des siècles est resté impliqué: la maladie mentale et la folie.
>
> Le Mallarmé qu'étudie Richard est donc extérieur à son oeuvre, mais d'une extériorité si radicale et si pure qu'il n'est rien d'autre que le sujet de cette oeuvre; il en est la seule référence; mais il n'a qu'elle pour tout contenu; il n'entretient de rapport qu'avec cette forme solitaire. Si bien que Mallarmé est aussi, dans cette nappe de langage, le pli intérieur qu'elle dessine et autour duquel elle se répartit – la forme la plus intérieure de cette forme.
>
> On sait bien que la littérature ne dit pas cela, donc on sait que c'est un langage second, replié sur lui-même, qui veut dire autre chose que ce qu'il dit; on ne sait pas quel est cet autre langage qu'il y a dessous, on sait simplement qu'au terme de la lecture du roman, on doit avoir découvert ce que cela veut dire et en fonction de quoi, de quelles lois l'auteur a pu dire ce qu'il voulait dire; on doit avoir fait et l'exégèse et la sémiologie du texte.

A queste ricorrenze segue la più importante, in *La pensée du dehors*, a proposito del *ruissellement*

1073Lezione dell'11 marzo 1986, p. 376-377.

1074*La folie, l'absence d'oeuvre*, DEI n. 25, p. 443; *Le Mallarmé de J.-P. Richard*, DEI n. 28, p. 460; *Philosophie et psychologie,* DEI n. 30, p. 471.

continu du langage:[1075] «Langage qui n'est parlé par personne: tout sujet n'y dessine qu'un pli grammatical». Queste parole replicano la celebre affermazione di *Les Mots et les choses*:[1076]

> L'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage; ou plutôt, il ne s'est constitué que dans le temps où le langage, après avoir été logé à l'intérieur de la représentation et comme dissous en elle, ne s'en est libéré qu'en se morcelant: l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments.

Citazione non casuale, perché *Les mots et les choses* è ricco di ricorrenze del termine:

> Souvent il n'est pas possible de le dire, car l'émulation est me sorte de gémellité naturelle des choses; elle naît d'une pliure de l'être dont les deux côtés, immédiatement, se font face. Paracelse compare ce redoublement fondamental du monde à l'image de deux jumeaux "qui se ressemblent parfaitement, sans qu'il soit possible à personne de dire lequel e apporté à l'autre sa similitude" (p. 35);
> *Convenientia*, *aemulatio*, *analogie* et *sympathie* nous disent comment le monde doit se replier sur lui-même, se redoubler, se réfléchir ou s'enchaîner pour que les choses puissent se ressembler (pp. 40-41);
> Alors qu'au XVIe siècle, la ressemblance était le rapport fondamental de l'être à lui-même, et la pliure du monde, elle est à l'âge classique la forme la plus simple sous laquelle apparaît ce qui est à connaître et qui est le plus éloigné de la connaissance elle-même (p. 82);
> Et c'est ainsi qu'à l'intérieur du langage, très exactement en cette pliure des mots où l'analyse et l'espace se rejoignent, naît la possibilité première mais indéfinie du progrès (p. 129);
> La pensée moderne en effet a établi un rapport à l'origine qui était inverse pour l'homme et pour les choses: elle autorisait ainsi – mais déjouait à l'avance et gardait en face d'eux tout son pouvoir de contestation – les efforts positivistes pour insérer la chronologie de l'homme à l'intérieur de celle des choses, de manière que l'unité du temps soit restaurée et que l'origine de l'homme ne fût rien de plus qu'une date, qu'un pli dans la série successive des êtres (p. 344);
> Si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle, est le retour du commencement de la philosophie. De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser» (p. 353);
> En fait, il s'agit là du dépli rigoureux de la culture occidentale selon la nécessité qu'elle s'est donnée à elle-même au début du XIXe siècle (p. 395).

Dopo *Les Mots et les choses*, è le ricorrenze diventano più rare; ma si possono senz'altro citare un passo di *Surveiller et punir*:[1077]

> Peu à peu – mais surtout après 1762 – l'espace scolaire se déplie; la classe devient homogène, elle n'est plus composée que d'éléments individuels qui viennent se disposer les

1075*La pensée du dehors (Sur Maurice Blanchot)*, DEI n. 38, p. 565. Sostiene per contro Balibar: «Deleuze a pu se prévaloir du fait que, dans *La pensée du dehors*, Foucault avait posé de façon critique: "tout sujet n'est qu'un pli grammatical" (p. 565). Mais il avait précédemment précisé de façon restrictive le sens de la métaphore: "si en cette mise "hors de soi" [le langage] dévoile son être propre, cette clarté soudaine révèle un écart plutôt qu'un repli, une dispersion plutôt qu'un retour des signes sur eux-mêmes…" (p. 548). Ainsi tout se joue pratiquement entre *n'être qu'un pli* et manifester l'essence du pli ou du plissement dont la vie s'affecte elle-même en tant que "pensée"» (op. cit., n. 9). Ci pare però che il richiamo alla pagina di *Les mots et les choses* confermi la lettura deleuzeana.

1076MC, p. 397.

1077SP, p. 148.

> uns à côté des autres sous le regard du maître;

e uno da *Le sujet et le pouvoir*:[1078]

> Ce sont des luttes qui mettent en question le statut de l'individu: d'un côté, elles affirment le droit à la différence et soulignent tout ce qui peut rendre les individus véritablement individuels. De l'autre, elles s'attaquent à tout ce qui peut isoler l'individu, le couper des autres, scinder la vie communautaire, contraindre l'individu à se replier sur lui-même et l'attacher à son identité propre. Ces luttes ne sont pas exactement pour ou contre l'"individu", mais elles s'opposent à ce qu'on pourrait appeler le "gouvernement par l'individualisation".

È dunque dal Foucault degli anni Sessanta – fra Blanchot e *Les mots et les choses* – che Deleuze ricava in prima battuta il concetto di *pli*.
A questo primo gruppo di ricorrenze, bisogna aggiungere quelle presenti in *Naissance de la clinique* sulle quali Deleuze fa un'affermazione importante nella già citata quindicesima lezione:[1079]

> Dans *Naissance de la clinique*, je remarque aussi que la grande majorité du livre est constituée sur des métaphores, non seulement des métaphores, mais sur des métaphores et des concepts de pli et de dépli. La pensée du dépli caractérisant la formation du XVIIème siècle et la pensée du pli caractérisant la formation XIXème.

Due esempi sono:[1080] «Entre les tissus et les systèmes, les organesapparaissent comme des simples replis fonctionnels, entièrement relatifs, dans leur rôle ou dans leurs troubles, aux éléments dont ils sont constitués»; «La maladie n'est plus un faisceau de caractères disséminés ici et la à la surface du corps [...]; elle est un ensemble de formes et de déformations, de figures, d'accidents, d'éléments déplacés, détruits ou modifiés qui s'enchaînent les uns sur les autres selon une géographie qu'on peut suivre pas à pas».
Questo secondo gruppo di ricorrenze non è casuale: Deleuze ha ragione nel sottolineare l'importanza del concetto di piegatura nella medicina studiata da Foucault, in particolare in quel *Trattato* di Xavier Bichat sui tessuti,[1081] nel quale è l'esposizione delle «deux espèces de rides ou plis» delle *membranes* – trattato che Foucault commenta in *Naissance de la clinique*. Il concetto di piega, quindi, deve altrettanto ai lavori dei medici e anatomisti che scoprono il piegarsi e ripiegarsi dei tessuti "sottili come ragnatele" sugli organi: la piegatura come costituzione della sostanza vivente.
La piegatura ha quindi una radice in quel vitalismo che Deleuze ha rivendicato come la trama della propria filosofia:[1082] «Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère, et constituait une théorie des signes et de l'événement». Questo vitalismo viene proiettato su Foucault non solo come oggetto di un'interpretazione, ma anche come componente dell'*agencement* Foucault-Bichat.
Foucault, infatti aveva a sua volta letto la presenza di uno strano vitalismo in Bichat:[1083]

> Il y aurait beaucoup à dire sur le "vitalisme" de Bichat. Il est vrai qu'en essayant de cerner le caractère singulier du phénomène vivant, Bichat liait à sa spécificité le risque de la maladie [...]. Bichat a relativisé le concept de mort, le faisant déchoir de cet absolu où il apparissait comme un évenement insécable, décisif et irrécupérable: [...] mais de ce fait, il en formait

1078DEII n. 306, pp. 1045-1046.
1079Lezione dell'11 marzo 1986, p. 379.
1080NC, pp. 129, 138.
1081Marie François Xavier Bichat, *Traité des membranes en général, et de diverses membranes en particulier*, Méquignon-Marvis, 1816; cfr. in particolare i parr. XXIII-XXVI dell'art. I, pp. 40-43.
1082Gilles Deleuze, *Sur la philosophie*, in *Pourparlers*, cit., p. 196.
1083NC, pp. 147-148.

> une structure essentielle de la pensée et de la perception médicales; ce à quoi *s'oppose* la vie et ce à quoi elle *s'expose*; ce par rapport à quoi elle est analytiquement *exposée*, donc *vraie*. [...] L'irréducibilité du vivant au méchanique ou au chimique n'est que seconde par rapport à ce lien fondamental de la vie et de la mort. Le vitalisme apparaît sur fond de ce "mortalisme".

Questo stesso vitalismo è costitutivo dell'ontologia – della *bizarre ontologie* – che Deleuze sottende al pensiero di Foucault a partire dalla sedicesima lezione:[1084]

> Il y a une ontologie, mais très bizarrement je crois très fort qu'il y a chez Foucault, sous-jacent, à peine perceptible et pourtant perceptible à bien des égards, il y a chez Foucault une espèce de vitalisme. Il y a chez Foucault une espèce de vitalisme et on verra qu'il est très étrange ce vitalisme. Et, encore une fois, la formule du vitalisme, si elle convient à Foucault, serait très simple: toute forme est un composé de forces. Toute forme est un composé de forces, c'est une formule d'un énergétisme ou d'un vitalisme.

Vitalismo su un fondo di mortalismo è quasi un ossimoro. O meglio, una formula che fa di "vitalismo" una parola-baule, nella quale sono rinchiusi almeno due temi, ambedue afferenti al vitalismo di Foucault: il rapporto con la morte, e una filosofia della vita.
Deleuze li evidenzia in due diversi passaggi. Al termine della diciassettesima lezione, il vitalismo è enunciato come filosofia della vita e della resistenza:[1085]

> Quand je parle d'un vitalisme chez Foucault, je veux dire que, dès la fin de *La volonté de savoir*, apparaît un grand appel sur ce thème: comment libérer la vie dans l'homme? Le droit et la lutte politique ne se confondent pas, mais ont quelque chose en commun dans la mesure où le droit a de plus en plus tendance à prendre pour sujet non pas la personne humaine, mais la vie, le vivant. Et que d'autre part, la lutte politique, se retournant contre le droit a de plus en plus pour objet: libérer la vie dans l'homme.

Il tema del rapporto con la morte – del "mortalismo" – è invece richiamato nella diciannovesima lezione, che introduce l'asse delle soggettivazione:[1086]

> Après tout le vitalisme de Foucault, je vous l'ai dit, il est en rapport avec Bichat, et, comme disait Foucault à propos de Bichat, c'est un vitalisme sur fond de mortalisme. La mort à la Bichat, c'est-à-dire la mort violente, la mort multiple, la mort plurielle, tout ce qui faisait l'objet du livre de Bichat sur la mort. Alors, franchir la ligne, est-ce que c'est finalement...? C'est la mort, quoi. Ou c'est le vide. C'est tomber dans le vide, c'est mourir, bon. Après tout, ces thèmes sont assez proches et de Foucault et de Blanchot. A moins que... à moins que, à moins que... A moins que quoi? Eh bien supposez... voilà, supposez que le dehors, la ligne du dehors, cet au-delà du pouvoir, soit pris dans un mouvement qui l'arrache au vide ou qui la détourne de la mort.

Non si tratta dunque di giustificare, men che meno di sminuire, la tendenza al vitalismo che Deleuze fa affiorare: si tratta di assumere le ragioni di un esplicito vitalismo che – in questo Balibar ha, suo malgrado, ragione – è un'eterogeneità dell'«immanence (horizontalité et action réciproque)». *En passant*, è proprio questo immanentismo che scongiura ogni rischio di ricaduta nella narrazione dialettica, o di un *retour* del «grand récit dialectique hégélien du devenir du sujet (ou devenir-sujet

1084Lezione del 18 marzo 1986, p. 407-408.
1085Lezione del 25 marzo 1986, p. 446.
1086Lezione del 15 aprile 1986, p. 497.

de la substance)». Si può certo opporre al vitalismo – che senza dubbio ha un retroterra metafisico – una visione materialistica: ma bisogna poi assumersi il peso di un materialismo che, finendo per collassare sul meccanicismo, appare alquanto povero. Dopo tutto, non c'era già del vitalismo in quel Lucrezio che il giovane, ma già agguerrito Marx preferiva a Democrito?

In questo senso, la *fiction* deleuziana ha un carattere metafisico. Ma quale metafisica? Lo stesso Foucault, pensando *con* Deleuze, non parlava di negazione della metafisica, ma di produzione di una metafisica altra, trasgressiva e gioiosa:[1087]

> Il y a eu une critique dont le rôle était de désigner l'illusion métaphysique et d'en fonder la nécessité; la métaphysique de Deleuze, elle, entreprend la critique nécessaire à désillusionner les fantasmes. Dès lors, la voie est libre pour que se poursuive, dans son zigzag singulier, la série épicurienne et matérialiste. Elle n'emporte pas, malgré elle, une métaphysique honteuse; elle conduit joyeusement à une métaphysique; une métaphysique affranchie de la profondeur originaire comme de l'étant suprême, mais capable de penser le fantasme hors de tout modèle et dans le jeu des surfaces; une métaphysique où il n'est plus question de l'Un-Bon, mais de l'absence de Dieu, et des jeux épidermiques de la perversité. Dieu mort et la sodomie, comme foyers de la nouvelle ellipse métaphysique. Si la théologie naturelle emportait avec elle l'illusion métaphysique et si celle-ci était toujours plus ou moins apparentée à la théologie naturelle, la métaphysique du fantasme tourne autour de l'athéisme et de la transgression.

6. Società del controllo

La narrazione deleuzeana sembra però spezzare la continuità con i testi foucaultiani nel momento in cui Deleuze enuncia un nuovo concetto: la "*société de contrôle*". Deleuze sembra fornire una scansione cronologica, fondata su tre periodi: nel primo, le formazioni di sovranità, basate sul diritto sovrano e su «un pouvoir qui consiste à prélever sur l'homme d'une part et, d'autre part, à décider de la mort».[1088] Nel secondo periodo, le società disciplinari:[1089]

> Discipliner pour Foucault, c'était imposer des tâches à des multiplicités humaines peu nombreuses, prises dans des limites assignables. [...] Il ne s'agit plus de prélever, il s'agit de composer des forces. Pourquoi composer des forces? Il s'agit de composer des forces pour leur faire produire un effet plus grand que celui qu'elles auraient produit si elles étaient restées isolées. Composer des forces en fonction d'un effet utile à obtenir. [...] Et ce qui compte dans une telle formation, en effet, ce n'est pas le rapport de l'homme avec le souverain, c'est le rapport de l'homme avec l'homme pour qu'en sorte le maximum d'effets. Le sujet de droit n'est plus le souverain, le sujet de droit c'est l'homme.

1087*Theatrum philosophicum*, DEI n. 80, p. 948.

1088Lezione dell'8 aprile 1986, pp. 462. Un antecedente in Deleuze potrebbe essere questa nota di Deleuze e Guattari in *Mille plateaux*, cit., p. 265 nota: «Soit l'analyse de Foucault, et ce qu'il appelle "microphysique du pouvoir", dans *Surveiller et punir*: en premier lieu, il s'agit bien de mécanismes miniaturisés, de foyers moléculaires qui s'exercent dans le détail ou dans l'infiniment petit, et qui constituent autant de "disciplines" à l'école, à l'armée, en usine, en prison, etc. (cf. pp. 140 sq.). Mais, en second lieu, ces segments eux-mêmes, et les foyers qui les travaillent à l'échelle microphysique, se présentent comme les singularités d'un "diagramme" abstrait, coextensif à tout le champ social, ou comme des quanta prélevés sur un flux quelconque – le flux quelconque étant défini par "une multiplicité d'individus" à contrôler (cf. pp. 207 sq. [sul Panopticum])»; e cfr. altresì – a proposito dell'appropriazione da parte della scienza dello Stato dei risultati della scienza nomade – *Mille plateaux*, p. 449: «l'Etat ne s'approprie pas cette dimension de la machine de guerre sans la soumettre à des règles civiles et métriques qui vont étroitement limiter, contrôler, localiser la science nomade, et lui interdire de développer ses conséquences à travers le champ social».

1089Lezione dell'8 aprile 1986, pp. 462-463.

Infine, le società di controllo, che corrispondono alla biopolitica delle popolazioni:[1090]

> La biopolitique des populations apparaît lorsque le droit se propose de gérer la vie, nous dit Foucault, de gérer la vie dans des multiplicités ouvertes quelconques. Vous voyez l'importance de la différence entre la discipline et la biopolitique. L'un c'est dans un espace ouvert, c'est des grandes multiplicités dont les limites ne sont pas assignables. [...] La société, c'est du pouvoir de contrôle qui est très différent du pouvoir disciplinaire. Alors peut-être qu'il a pris racine le pouvoir de contrôle, il s'est esquissé en même temps que le pouvoir disciplinaire s'affermissait. Mais, c'est pas la même formation juridique, il me semble. Et c'est pas le même sujet de droit.

Deleuze sembra porre una cesura fra società disciplinare e società del controllo. È corretta, questa cesura?
Cominciamo col sottolineare che l'espressione *société de contrôle* non compare esplicitamente in Foucault, per il quale è più corretto parlare di *société de surveillance* o *société panoptique*:[1091]

> Le panoptisme est l'un des traits caractéristiques de notre société. C'est un type de pouvoir qui s'exerce sur les individus sous forme de surveillance individuelle et continuelle, sous forme de contrôle, de punition et de récompense, et sous forme de correction, c'est-à-dire de formation et de transformation des individus en fonction de certaines normes. Ce triple aspect du panoptisme – surveillance, contrôle et correction – semble être une dimension fondamentale et caractéristique des relations de pouvoir qui existent dans notre société. [...] Nous vivons aujourd'hui dans une société programmée au fond par Bentham, société panoptique, société où règne le panoptisme.

Se si debba parlare di due epoche distinte – quella disciplinare e quella securitaria, o del controllo – fra gli interpreti di Foucault è argomento controverso. Tuttavia Foucault ha detto abbastanza chiaramente, e non solo in *Surveiller et punir*, che si tratta non tanto di distinguere disciplina e controllo, quanto piuttosto di analizzare come una nuova tecnologia di potere compare all'interno della società disciplinare:[1092]

> Pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle, je crois que l'on voit apparaître quelque chose de nouveau, qui est une autre technologie de pouvoir, non disciplinaire cette fois. Une technologie de pouvoir qui n'exclut pas la première, qui n'exclut pas la technique disciplinaire mais qui l'emboîte, qui l'intègre, qui la modifie partiellement et qui, surtout, va l'utiliser en s'implantant en quelque sorte en elle, et s'incrustant effectivement grâce à cette technique disciplinaire préalable. Cette nouvelle technique ne supprime pas la technique disciplinaire tout simplement parce qu'elle est d'un autre niveau, elle est à une autre échelle, elle a une autre surface portante, et elle s'aide de tout autres instruments.

Di nuovo, nel corso del 1978, con maggiore chiarezza:[1093]

> Donc, vous n'avez pas du tout une série dans laquelle les éléments vont se succéder les uns aux autres, ceux qui apparaissent faisant disparaître les précédents. Il n'y a pas l'âge du légal, l'âge du disciplinaire, l'âge de la sécurité. Vous n'avez pas des mécanismes de sécurité qui prennent la place des mécanismes juridico-legal. En fait, vous avez une série d'édifices

1090Ibidem, pp. 463.
1091*La vérité et les formes juridiques*, DEI n. 139, p. 1474.
1092FDS, pp. 215-216.
1093STP, p. 10.

> complexes dans lesquels ce qui va changer, bien sûr, ce sont les techniques elles-mêmes qui vont se perfectionner, ou en tout cas se compliquer, mais surtout ce qui va changer, c'est la dominante ou plus exactement le système de corrélation entre les méchanismes juridico-légaux, les mécanismes disciplinaires et les mécanismes de sécurité.

Ma la questione compariva già nel corso del 1973, dove l'intreccio fra controllo e disciplina era analizzato attraverso nel personaggio di Patrick Colquhoun, fondatore della moderna polizia inglese:[1094] «l'État devient ainsi l'agent essentiel de la moralité, de la surveillance et du contrôle éthico-juridique. [...] On peut pressentir les liens entre ces mouvements et le développement du capitalisme: l'application progressive de ce contrôle aux seules classes les plus basses et, finalement, aux ouvrier. [...] Ainsi, ce qui se met en place, ce n'est pas seulement un contrôle éthico-juridique, un contrôle étatisé au profit d'une classe, c'est quelque chose comme l'élément du *coercitif*». Gli stessi temi nella quarta delle conferenze su *La vérité et les formes juridiques*:[1095]

> Ce fut donc cette nouvelle distribution spatiale et sociale de la richesse industrielle et agricole qui a rendu nécessaire de nouveaux contrôles sociaux à la fin du XVIIIe siècle. Ces nouveaux systèmes de contrôle social établis maintenant par le pouvoir, par la classe industrielle, par la classe des propriétaires ont été justement pris aux contrôles d'origine populaire ou semi-populaire, auxquels a été donnée une version autoritaire et étatique. Cela est, à mon sens, l'origine de la société disciplinaire.

In questa luce acquista il senso d'un procedimento metodologico generale quanto detto da Foucault a proposito delle trasformazioni della prigione all'inizio del XIX secolo in una tavola rotonda del 1978:[1096]

> Il s'agit [...] d'en faire apparaître non pas l'arbitraire, mais la complexe liaison avec des processus historiques multiples et, pour beaucoup d'entre eux, récents. De ce point de vue, je peux dire que l'histoire de l'emprisonnement pénal m'a comblé – au-delà de mon attente. [...] On s'y étonne du fait que la prison soit utilisée comme moyen général de punir, alors que ce n'était pas du tout ce qu'on avait dans la tête au XVIIIe siècle. Ce changement brusque, perçu par les contemporains eux-mêmes, ce n'est pas du tout pour moi un résultat auquel il faudrait s'arrêter. Je suis parti de cette discontinuité qui était en quelque sorte la mutation "phénoménale", et j'ai essayé sans la gommer d'en rendre compte. Il ne s'agit donc pas de retrouver une continuité cachée, mais de savoir quelle est la transformation qui a rendu possible ce passage si hâtif. Vous savez bien qu'il n'y a pas plus continuiste que moi: le repérage d'une discontinuité, ce n'est jamais que le constat d'un problème à résoudre.

Per concludere questa rassegna:[1097]

> J'ai accordé un certain intérêt à la notion de discipline, parce que pendant l'étude sur les prisons j'ai fait la découverte qu'il était question de techniques de contrôle des individus, d'une manière d'avoir prise sur leur comportement. Cette forme de contrôle, bien que légèrement adaptée, se rencontre également en prison, à l'école, sur le lieu de travail... Il est évident que la discipline n'est pas la seule technique de contrôle des individus, mais que la façon par exemple dont on crée actuellement la perspective de la sécurité de l'existence facilite la direction des individus, bien que ce soit selon une méthode totalement différente

1094LSP, pp. 113-114; cfr. la lezione del 28 marzo, pp. 229-251, e il *résumé*, in particolare le pp. 262-264 sulla *lettre de cachet* come strumento di controllo capillare.
1095*La vérité et les formes juridiques*, DEI n. 139, p. 1473.
1096*Table ronde du 20 mai 1978*, DEII n. 278, pp. 841-842.
1097*Interview de Michel Foucault*, DEII n. 349, p. 1481.

de celle des disciplines.

Sul versante-Foucault, dunque, non sembrano sussistere dubbi: non ci sono due epoche distinte – quella della sorveglianza e quella del controllo –, ma un *décalage* di tecniche disciplinari che inclina progressivamente verso una trasformazione della sorveglianza da strumento disciplinare a tecnica autonoma. Ma è vero che la novità di Deleuze si pone in termini di soluzione di continuità?
In realtà, l'enunciazione di questa terza formazione politica sembra avere non tanto il carattere di una periodizzazione, quanto di una distinzione utile a chiarire la specificità delle forme di sorveglianza attuali:[1098] «Alors, au choix, vous allez dire: ou bien, troisième période, mais ça revient presque au même, ou bien troisième formation, ou bien complication de la seconde formation. Mais, moi, je crois qu'on aurait intérêt, peut-être, à distendre et à dire: c'est vraiment comme une troisième formation».
È il caso di sottolineare che Deleuze usa *contrôle* come sinonimo di *surveillance* in un testo coevo alle lezioni del 1986, nel quale discute col critico Serge Daney una possibile periodizzazione della storia del cinema, che coincide con quella esperita nei due libri (e nei quattro corsi) sul cinema:[1099] «De même que le pouvoir d'autorité, culminant dans le fascisme et les grandes manipulations d'État, avai rendu impossible le prémier cinéma, le nouveau poter social d'après-guerre, de surveillance ou de contrôle, risquait de tuer le second cinéma. Contrôle, c'est le nom que Burroughs donnait au pouvoir moderne». Qui rileva non soltanto sottolineare l'uso sinonimico dei termini, ma anche il parallelo con una periodizzazione – le tre età del cinema – che non prevede soluzioni di continuità al proprio interno. Del resto, questo movimento dalla sovranità al controllo attraverso la disciplina è correlato al movimento del *plier/déplier/réplier*. E ancora, andrà ricordato l'uso di due concetti prelevati dalla medicina – peristalsi e invaginazione – per esprimere un movimento senza soluzione di continuità: in questo caso, il vitalismo soccorre al rischio di un fraintendimento storicistico.
La questione sembra chiarirsi con l'intervento di Deleuze al *Rencontre internationale "Michel Foucault philosophe"* del 1988:[1100]

> On a cru parfois que Foucault dressait le tableau des sociétés modernes comme autant de dispositifs disciplinaires, par opposition aux vieux dispositifs de souveraineté. Mais il n'en est rien: les disciplines décrites par Foucault sont l'histoire de ce que nous cessons d'être peu à peu, et notre actualité se dessine dans des dispositions de *contrôle* ouvert et continu, très différentes des récentes disciplines closes. Foucault s'accorde avec Burroughs, qui annonce notre avenir contrôlé plutôt que discipliné. La question n'est pas de savoir si c'est pire. Car aussi nous faisons appel à des produc- tions de subjectivité capables de résister à cette nouvelle domination, très différentes de celles qui s'exerçaient naguère contre les disciplines. Une nouvelle lumière, de nouvelles énonciations, une nouvelle puissance, de nouvelles formes de subjectivation? Dans tout dispositif, nous devons démêler les lignes du passé récent et celles du futur proche: la part de l'archive et celle de l'actuel, la part de l'histoire et celle du devenir, *la part de* l'*analytique et celle du diagnostic*.

Il concetto di società di controllo è ricondotto nel suo ambito proprio: quello dell'ontologia dell'attualità, e del suo strumento concettuale, che è quello della diagnostica del presente, che Deleuze trae da *L'archéologie du savoir*, e nello specifico da questa pagina «valable pour toute l'œuvre»[1101]

> [La description de l'archive] vaut pour notre diagnostic. Non point parce qu'elle nous

1098Lezione dell'8 aprile 1986, pp. 463.
1099Gilles Deleuze, "Optimisme, pessimisme et voyage" [1986], in *Pourparlers*, cit., p. 102.
1100Gilles Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, 9, 10, 11 Janvier 1988, Seuil, Paris 1989, pp. 185-195, poi in *L'île déserte et eutres textes*, cit., pp. 316-325, p. 323.
1101AS, p. 172.

> permettrait de faire le tableau de nos traits distinctifs et d'esquisser par avance la figure que nous aurons à l'avenir. Mais elle nous déprend de nos continuités; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire; elle brise le fil des téléologies transcendantales; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme ou sa subjectivité, elle fait éclater l'autre, et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques.

Chiarito in che modo, ancora una volta, Deleuze preleva un concetto per svilupparlo – senza che questo comporti una cesura con Foucault –, seguiamo in breve il prolungamento di questo concetto. Dopo questo corso, Deleuze parla di *société de contrôle*, facendo esplicito riferimento a Foucault e Burroughs, nella conferenza *Qu'est-ce que l'acte de création?* del 1987:[1102]

> Une information, c'est quoi? C'est pas très compliqué, tout le monde le sait : une information, c'est un ensemble de mots d'ordre. Quand on vous informe, on vous dit ce que vous êtes sensés devoir croire. En d'autres termes: informer c'est faire circuler un mot d'ordre. Les déclarations de police sont dites, à juste titre, des communiqués; on nous communique de l'information, c'est à dire, on nous dit ce que nous sommes censés être en état ou devoir croire, ce que nous sommes tenus de croire. Ou même pas de croire, mais de faire comme si l'on croyait, on ne nous demande pas de croire, on nous demande de nous comporter comme si nous le croyions. C'est ça l'information, la communication, et, indépendamment de ces mots d'ordre, et de la transmission de ces mots d'ordre, il n'y a pas de communication, il n'y a pas d'information. Ce qui revient à dire: que l'information, c'est exactement le système du contrôle.

Il concetto, dopo il convegno su Foucault filosofo del 1988, è ripreso nell'intervista a Toni Negri *Contrôle et devenir*:[1103]

> C'est certain que nous entrons dans des sociétés de "contrôle" qui ne sont plus exactement disciplinaires. Foucault est souvent considéré comme le penseur des sociétés de discipline, et de leur technique principale, l'*enfermement* (pas seulement l'hôpital et la prison, mais l'école, l'usine, la caserne). Mais, en fait, il est l'un des premiers à dire que les société disciplinaires, c'est ce que nous sommes en train de quitter, ce que nous ne sommes déjà plus. Nous entrons dans des sociétés de contrôle, qui fonctionnent non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantanée. Burroughs en a commencé l'analyse.

Infine, nel più noto *Post-scriptum* sulle società del controllo:[1104]

> Nous sommes dans une crise généralisée de tous les milieux d'enfermement, prison, hôpital, usine, école, famille. La famille est un "intérieur", en crise comme tout autre intérieur, scolaire, professionnel, etc. Les ministres compétents n'ont cessé d'annoncer des réformes supposées nécessaires. Réformer l'école, réformer l'industrie, l'hôpital, l'armée, la prison; mais chacun sait que ces institutions sont finies, à plus ou moins longue échéance. Il s'agit seulement de gérer leur agonie et d'occuper les gens, jusqu'à l'installation de nouvelles forces

1102Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 291-302 (pp. 298-299).
1103Gilles Deleuze, *Contrôle et devenir*, in "Futur antérieur" n. 1, 1990, poi in *Pourparles*, cit., pp. 229-239 (p. 236).
1104Gilles Deleuze, *Post-scriptum sur les société de contrôle*, in *L'autre journal*, n. l, 1990, poi in *Pourparlers*, pp. 240-247 (p. 241).

> qui frappent à la porte. Ce sont les *sociétés de contrôle* qui sont en train de remplacer les sociétés disciplinaires. "Contrôle", c'est le nom que Burroughs propose pour désigner le nouveau monstre, et que Foucault reconnaît comme notre proche avenir.

In che senso una società del controllo è «notre proche avenir» per Foucault?
Nel corso del 1979 *Naissance de la biopolitique*, il cui oggetto è «la constitution du marché comme lieu de formation de vérité et non plus seule ment comme domaine de juridiction», Foucault parla, nelle società di tipo neo-liberale, di *mise hors jeu du modèle disciplinaire*:[1105]

> Ce qui apparaît, ce n'est pas du tout l'idéal ou le projet d'une société exhaustivement disciplinaire [...]. Ce n'est pas non plus une société dans laquelle le mécanisme de la normalisation générale et de l'exclusion du non-normalisable serait requis. On a au contraire, à l'horizon de cela, l'image ou l'idée ou le thème-programem d'une société dans laquelle il y aurait optimisation des systèmes de différence, dans laquelle le champ serait laissé libre aux processus oscillatoires, dans laquelle il y aurait une tolérance accordée aux individus et aux pratiques minoritaires, dans laquelle il y aurait une action non pas sur les joueurs du jeu, mais sur les règles de jeu, et enfin dans laquelle il y aurait une intervention qui ne serait pas du type de l'assujettissement interne des individus, mais une intervention de type environnemental. (NBP, p. 265).

Da un'epoca nella quale il mercato era un «lieu investi de réglementation», un «lieu de justice au point que le marché devait être un lieu privilégié de la justice distributive», si è passati ad un'altra nella quale «le marché est apparu comme, d'une part, quelque chose qui obéissait et deyait obéir à des mécanismes "naturels", c'est à-dire à des mécanismes spontanés», e dunque «le marché, dans la mesure où, à travers l'échange, il permet de lier la production, le besoin, l'offre, la demande, la valeur, le prix, etc., constitue en ce sens un lieu de véridiction, je veux dire un lieu de vérification-falsification pour la pratique gouvernementale».[1106]
Da qui, due prospettive di ricerca.
a) il rapporto fra liberalismo, biopolitica e regimi di veridizione, dal momento che «l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité économique à l'intérieur de la raison gouvernementale, et par conséquent si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme».[1107] In definitiva, come osserva Christian Laval, «Foucault met au jour en 1979 une nouvelle logique normative dont le fondement est l'emprise».[1108]
b) il rapporto fra liberalismo e «ce nouveau type de rationalité dans l'art de gouverner, ce nouveau type de calcul qui consiste à dire et à faire dire au gouvernement: à tout cela j'accepte, je veux, je projette, je calcule qu'il ne faut pas toucher»[1109] – rapporto che allude a quello fra ragione calcolante e società del controllo. Alla legge succedono, aprendo il campo a una funzione quantificatrice e calcolatrice del controllo, le tecniche del «calcul des coûts – l'utilité de la loi – et le coût de son enforcement»[1110] in conseguenza dell'individualizzazione, come in sintesi sottolineava lo stesso

1105NBP, p. 265.
1106Ibidem, pp. 29-34.
1107Ibidem, p. 24.
1108Christian Laval, *L'entreprise comme nouvelle forme de gouvernement. Usages et mésusages de Michel Foucault*, in Hervé Oulc'hen (sous la direction de), *Usages de Foucault*, PUF, Paris 2014, pp. 143-158, p. 150. Sullo stesso tema, e con affine sensibilità, si veda fra la letteratura più recente Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Tinta Limón, Buenos Aires 2014, in particolare le pp. 198 ss "Neoliberalismo: la lectura de Foucault".
1109NBP, pp. 22-23.
1110Ibidem, p. 266.

Foucault in *La philosophie analytique de la politique*:[1111]

> L'importance de la statistique vient justement du fait qu'elle permet de mesurer quantitativement les effets de masse des comportements individuels. Il faudrait encore ajouter que les mécanismes d'assistance et d'assurance, outre leurs objectifs de rationalisation économique et de stabilisation politique, ont des effets individualisants: ils font de l'individu, de son existence et de son comportement, de la vie, de l'existence non seulement de tous mais de chacun un événement qui est pertinent, qui est même nécessaire, indispensable pour l'exercice du pouvoir dans les sociétés modernes. L'individu est devenu un enjeu essentiel pour le pouvoir.

Come si vede, le analisi di Foucault sono del tutto coerenti con il *prima* e il *poi* di questo corso, a proposito del quale alcuni interpreti, non sempre disinteressati, «ont entretenu une grave confusion entre cette consideration analytique de la nouveté des formes de pouvoir et leur apologie, quand ils n'ont pas été jusqu'à contribuer à leur mise en oeuvre». Questa confusione si spiega con il fraintendimento di quella che lo stesso Laval denomina «l'analyse positive des *formes* de pouvoir [...]. Cela ne veut pas dire que les aspects "negatifs" du néolibéralisme (aliénation marchande, exploitation plus intense et plus étendue, destruction de l'environnement ou montée des inégalités, etc) doivent rester hors champ, mais qu'ils doivent être regardés comme les effets négatifs d'une figure nouvelle du pouvoir».[1112]
È lo stesso Foucault, del resto, a dettare il paragone con l'*analisi positiva* marxiana, in un'intervista del 1977:[1113]

> En étant très prétentieux, je ferai la comparaison suivante: au fond, Marx quand il a commencé à faire ses analyses, il avait autour de lui des pensées, une analyse socialiste qui posaient essentiellement la question de la pauvreté et qui disaient: "on est pauvre, comment se fait-il que nous qui produisons les richesses, nous soyons pauvres". Autrement dit, la question posée était celle du vol: "Comment les patrons nous volent-ils, comment la bourgeoisie nous vole-t-elle?". Question négative que les socialistes de l'époque ne pouvaient pas résoudre parce qu'à cette question négative ils répondaient par une réponse négative: "vous êtes pauvres parce qu'on vous vole". Marx a inversé le truc en disant: bon, cette pauvreté, cette paupérisation, à laquelle nous assistons, elle est liée à quoi? Il a découvert que les mécanismes positifs formidables qui étaient derrière tout ça, ceux du capitalisme, de l'accumulation du capital, tous ces mécanismes positifs de l'économie qui était propre à la société industrielle qu'il avait sous les yeux. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il a nié pour autant la paupérisation, au contraire il lui a fait une place très particulière, mais il est passé d'une analyse de type négatif à une analyse de type positif qui restitue à leur place les effets négatifs. Encore une fois de façon très prétentieuse, je voudrais faire un peu la même chose.

7. Un nichilismo militante

Il confronto con Heidegger sottende gran parte del corso: non potrebbe essere diversamente, dal momento che Deleuze ha definito Foucault uno dei pensatori decisivi sulla questione del "cosa significa pensare" – che è anche uno dei temi del secondo Heidegger, al quale dedica un vero e proprio omaggio – l'omaggio alla grandezza filosofica dei "nemici" era una delle componenti dello

---

1111 *La philosophie analytique de la politique*, DEII n. 232, p. 551.
1112 Christian Laval, *L'entreprise comme nouvelle forme de gouvernement*, cit., pp. 158-159.
1113 *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien "Rouge"* (juillet 1977). Analogo paragone fra sé e Marx in *Non au sexe roi*, DEII n. 200, pp. 258-259.

stile-Deleuze. Questo confronto viene annunciato nella quindicesima lezione:[1114]

> Quand on arrivera à une confrontation de Foucault avec Heidegger, et que j'essaierai d'expliquer un peu ce que Heidegger appelle le pli, et qu'on constatera que c'est un thème très profond chez Foucault, celui du pli et du dépli, je crois que l'on sera amené à conclure assez vite que l'origine de cette notion chez Foucault ne vient pas de Heidegger – ce qui me paraît aller de soi, vu l'utilisation très différente qu'il en fait – qu'il y a donc eu, à cet égard, rencontre de Foucault avec Heidegger, mais que chez Foucault la notion de pli et de dépli a une tout autre origine. Et je crois que, l'origine principale, c'est cette histoire que nous sommes en train de voir: le dépli et le pli comme deux fonctions de la pensée, l'une qui consiste à développer à l'infini suivant le mode de pensée classique, l'autre qui consiste à rabattre sur la finitude conformément à une pensée qui s'élabore avec le XIXème siècle.

In realtà Deleuze aveva già cominciato a costruire il proprio argomento: nella lezione precedente, infatti, aveva istituito un breve percorso fra Cuvier e von Baer (riprendendo dei temi già presenti in *Mille plateaux*), il cui scopo era di costruire un modo biologico-filosofico di pensare quella *finitude constituante* che è il vero stigma kantiano di Foucault.[1115]
Il confronto viene accentuato nella sedicesima lezione, dove appare chiaro che «Foucault dispose des notions de pli et de dépli comme lui venant d'un autre horizon que celui de Heidegger»:[1116]

> C'est que le pli et le dépli, on vient de le voir, dépendent de combinaisons de forces, tous les deux dépendent de combinaisons de forces. Chez Heidegger le pli et le dépli sont inséparables d'une position de l'être. Chez Foucault ils sont inséparables d'une combinatoire de forces. C'est-à-dire, le pli et le dépli, je dirais que Foucault les rend à Nietzsche qui, pourtant, n'en parlait pas..., mais les inscrit dans une combinatoire de forces ce qui est tout à fait étranger à Heidegger – en revanche, qui n'est pas étranger à Nietzsche. Et, en effet, c'est inscrit dans une combinatoire de forces, puisque le dépli c'est l'opération par laquelle les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces d'élévation à l'infini et le pli c'est l'opération d'après laquelle les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces de finitude. Donc pli et dépli renvoient à une combinatoire de forces.
> Deuxième différence: alors que je peux dire en très gros, de manière très rudimentaire parce que notre problème ce n'est pas Heidegger pour le moment, je peux dire: le pli et dépli chez Heidegger a pour fonction de fonder les êtres, de fonder les étants, chez Foucault ça a une tout autre fonction qui est de donner aux êtres et aux étants une forme.

Questo orizzonte, lo si è visto, è quello di Bichat. Ma anche, quello di Blanchot, laddove il rapporto con la morte è un *non-rapporto*: «elle est l'abîme du présent, le temps sans présent avec lequel je n'ai pas de rapport». Blanchot recupera la nozione, esclusa da Heidegger, del "*si* muore" («en elle *on* meurt, on ne cesse pas et on n'en finit pas de mourir»), e preclude la strada a un qualche essere-per-la-morte, poiché con la morte «il n'y a pas de rapport authentique possible»:[1117]

> [Mort] que j'élude précisément quand je crois la maîtriser par une acceptation résolue, puisqu'alors je me détourne de ce qui fait d'elle l'essentiellement inauthentique et l'essentiellement inessentiel: sous cette perspective, la mort n'admet pas d'"être pour la

1114Lezione dell'11 marzo 1986, pp. 390-391.
1115Ma si veda altresì l'inizio della lezione del 18 marzo 1986, p. 400, dove Deleuze, nell'annunciare come scopo della lezione «de donner une consistance à ce mouvement du surpli, c'est-à-dire ce mouvement formateur du surhomme en tant qu'on le suppose distinct et du dépli et du pli», svolge un vero e proprio controcanto alla lettura heideggeriana dell'oltreuomo nietzscheano.
1116Lezione del 18 marzo 1986, p. 406-407.
1117Maurice Blanchot, "Le secret de la mort double", in *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 159-161.

> mort", elle n'a pas la fermeté qui soutiendrait un tel rapport, elle est bien ce qui n'arrive à personne, l'incertude et l'indécision de ce qui n'arrive jamais, à quoi je ne puis penser avec sérieux, car elle n'est pas sérieuse, elle est sa propre imposture, l'effritement, la consumation vide.

È su questo sfondo – che non è quello di una semplice contrapposizione di una filosofia a un'altra, ma è quello della costruzione di una filosofia altra su un altro piano concettuale – che va collocata l'affermazione, davvero centrale di Xavier Bichat: «La vie, c'est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort». Un'affermazione-manifesto, dalla quale derivano due conseguenze fondamentali, che Deleuze mette in luce fin dalla sesta lezione:[1118]

> Première originalité par rapport par rapport à la pensée classique: c'est l'affirmation que la mort est coextensive à la vie, qu'elle n'est pas un instant insécable, qu'elle n'est pas une limite de la vie, elle est coextensive à la vie. C'est ça que veut dire... Elle ne se confond pas avec la vie, mais elle est coextensive à la vie. La mort est une puissance coextensive à la vie. Vous n'avez pas d'effort à faire pour en déduire le "on" – sans tout mélanger, Bichat ne dit pas «on meurt» – mais, si la mort est une puissance coextensive à la vie, on meurt.
> Et, deuxième nouveauté de la pensée de Bichat, dès lors, loin d'être un instant insécable, la mort est disséminée, pluralisée, multipliée dans la vie. Elle est à la fois coextensive à la vie et elle essaime dans la vie sous forme de morts partielles.

Non dice cosa diversa Foucault nelle pagine della *Naissance de la clinique* dedicate a Bichat:[1119]

> La mort est donc multiple et dispersée dans le temps: elle n'est pas ce point absolu et privilégié, à partir duquel les temps s'arrêtent pour se renverser, elle a comme la maladie elle-même une présence fourmillante que l'analyse peut répartir dans le temps et l'espace; peu à peu, ici ou là, chacun des noeuds vient à se rompre, jusqu'à ce que cesse la vie organique, au moins dans ses formes majeures, puisque longtemps encore après la mort de l'individu, des mortes minuscules et partielles viendront à leur tour dissocier les flots de vie qui s'obstinent.

È evidente quanta luce passi fra questo piano concettuale, e quello heideggeriano. Una distanza che si articola su un diverso piano delle forze e un diverso modo di essere nel mondo, e che in Foucault emerge in modo lampante nel suo ultimo corso sui cinici del 1984, e segnatamente in due lunghi appunti che sembrano indicare un progetto a venire. È qui che Foucault riconosce nei cinici un'archeologia della *militanza filosofica*:[1120]

> C'est enfin qu'elle prétend s'attaquer uniquement aux conventions, aux loism aux institutions. C'est une militance qui prétend changer le monde. Mais quand on parle de la militance cynique, il ne faut pas oublier l'ensemble dont elle fait partie, il ne faut pas oublier qu'on trouve dans son voisinage des formes de prosélytisme philosophique. Il ne faut pas oublier non plus que souvent les stoïciens pratiquent une forme d'activité, de propagande qui est tout proche. Donc: resituer le cynisme dans toute cette familie; mais reconnaître cepedant en lui une forme de militantisme ouvert, aggressif, un militantisme dans le monde et contre le monde. Ce qui donne son importance historique à cette activité cynique, c'est aussi la série dans laquelle il s'insère: activisme du christianisme qui est à la fois combat spirituel mais combat pour le monde; autres mouvements ayant précédé et suivi la Réforme. Dans tous ces

1118Lezione del 26 novembre 1985, p. 129.
1119NC, pp. 144-145.
1120CV, cours du 21 mars 1984, p. 279 nota.

> mouvements on retrouve le principe d'un militantisme ouvert. Militantisme révolutionnaire du XIXe [siècle]. La vraie vie comme une vie autre, comme une vie de combat, pour un monde changé.

Questo *militantisme ouvert*, posto all'origine di una *genealogia altra* del nichilismo, allude a una ripresa del progetto iniziale delle *Lezioni sulla volontà di sapere*, e indica una via nietzscheana di esodo da quel "desolante heideggerismo", da quell'*habitude à la Heidegger*[1121] che ha interpretato in senso univoco la storia del nichilismo:[1122]

> Il faut perdre l'habitude de ne penser jamais le nihilisme que sous l'aspect où on l'envisage aujourd'hui: soit sous la forme d'un destin propre à la métaphysique occidentale, destin auquel on ne pourrait échapper qu'en revenant à ce dont l'oubli a rendu possible cette métaphysique elle-même; soit sous la forme d'une vertige de décadence propre à un monde occidental incapable de croire désormais à ses propres valeurs. D'abord le nihilisme est à considérer comme une figure historique très précise au XIXe et au XXe siècle, ce qui ne veut pas dire qu'on ne doit pas l'inscrire dans l'histoire longue de ce qui l'a précédé et préparé: scepticisme; cynisme. Et par là, il faut le considérer comme un épisode ou plutôt une forme historiquement bien située de ce problème posé depuis longtemps dans la culture occidentale: celui du rapport entre volonté de vérité et style d'existence. Cynisme et scepticisme ont été deux manières de poser le problème de l'éthique de la vérité. Leur croisement dans le nihilisme manifeste bien quelque chose d'essentiel, de central dans la culture occcidentale. Ce quelque chose peut s'énoncer brièvement: là où le souci de la vérité la remet sans cesse en question, quelle est la forme d'existence qui permet ce questionnement; quelle est la vie nécessaire dès lors que la vérité ne serait pas nécessaire? La question du nihilisme n'est pas: si Dieu n'existe pas, tout est permis. Sa formule c'est plutôt une question: si je dois m'affronter au "rien n'est vrai", comment vivre? Au coeur de la culture occidentale, il y a la difficulté à définir le lien entre le souci de la vérité et l'esthétique de l'existence. Voila pourquai le cynisme me paraît être une question importante.

La questione del nichilismo, come si vede, si intreccia con quella, espressa in modo peculiare da Foucault, di un'*estetica dell'esistenza*, che non ha nulla a che fare con un qualche ritorno ai decadentismi tardo-ottocenteschi, ed è invece irrelata in modo inestricabile alla questione del rapporto tra forze:[1123]

> Dès lors je peux dire que le rapport à soi dérive du rapport de pouvoir, il le suppose, il dérive du rapport de forces, mais il en dérive à la lettre, c'est-à-dire il en devient de plus en plus autonome, de plus en plus indépendant, sous la règle facultative, c'est-à-dire sous la condition du pli. Et donc, à plus forte raison, il est lui-même indépendant du savoir sous toutes ses formes, et de la conscience, et de la connaissance. Foucault le déterminera comme: sous la règle facultative, la subjectivité grecque s'organise comme existence esthétique.

E qui vale glossare quanto Foucault dichiara in *À propos de la généalogie de l'éthique*:[1124]

> Nous n'avons pas à choisir entre notre monde et le monde grec. Mais puisque nous pouvons observer que certains des grands principes de notre morale ont été liés à un moment donné à

1121Così Foucault aveva stigmatizzato la deriva heideggeriana d'impronta derridiana (*Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, DEI n.136, p. 1389): ma qui usiamo la sua espressione in senso più generale.

1122CV, Cours du 29 février 1984, p. 175 nota.

1123Lezione del 13 maggio 1986, p. 570.

1124*À propos de la généalogie de l'éthique*, DEII n. 344, pp. 1435-1436.

> une esthétique de l'existence, je pense que ce genre d'analyse historique peut être utile. [...] Je crois que nous devons nous débarrasser de l'idée d'un lien analytique et nécessaire entre la morale et les autres structures sociales, économiques ou politiques.

8. Soggettività e resistenza

In un'importante pagina di *Surveiller et punir*, Foucault, come spesso gli capita quando sembra distogliersi per un istante dall'argomentazione e lasciarsi andare a una considerazione solo in apparenza laterale, condensa in poche righe un gran numero di questioni:[1125]

> Notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance; sous la surface des images, on investit les corps en profondeur; derrière la grande abstraction de l'échange, se poursuit le dressage minutieux et concret des forces utiles; les circuits de la communication sont les supports d'un cumul et d'une centralisation du savoir; le jeu des signes définit les ancrages du pouvoir; la belle totalité de l'individu n'est pas amputée, réprimée, altérée par notre ordre social, mais l'individu y est soigneusement fabriqué, selon toute une tactique des forces et des corps. Nous sommes bien moins grecs que nous ne le croyons. Nous ne sommes ni sur les gradins ni sur la scène, mais dans la machine panoptique, investis par ses effets de pouvoir que nous reconduisons nous-mêmes puisque nous en sommes un rouage.

Ciò che qui rileva, è quel «nous sommes bien moins grecs que nous ne le croyons», che preannuncia le ricerche a venire – ma in effetti già in corso – sul pastoralato e su tecniche e processi di soggettivazione. In effetti, la stessa affermazione riecheggia nella lezione del 12 marzo 1980: «La subjectivation de l'homme occidental, elle est chrétienne, elle n'est pas gréco-romaine».[1126] Si tratta di sviluppi che Deleuze ha seguito attraverso la lente, purtuttavia parziale, dei testi sparsi pubblicati negli anni del cosiddetto "silenzio di Foucault". Nondimeno, lo sviluppo del concetto di piegatura e il suo *agencement* con quello di soggettivazione, hanno permesso a Deleuze di esprimerne gli aspetti essenziali. In particolare, ciò che Deleuze ha compreso è che non si tratta di un processo univoco, ma di una pluralità di processi afferenti a una pluralità di tecniche, suscettibili di produrre tanto un *dépli* delle forze del *fuori* in un'*interiorità resistente* – la linea di ricerca che porta all'affermazione del "coraggio della verità" come peculiare forma di cura di sé; quanto un *répli* del *dedans* sul potere pastorale, attraverso quelle tecniche di soggettivazione che Foucault studia attraverso la confessione. Non è un caso che, oltre a essere il titolo dei corsi finali, *Le gouvernment de soi et des autres* doveva essere il titolo del libro a venire nel quale dovevano confluire – non è dato sapere in quale forma: se in quella discorsiva dei corsi, o in quella narrativa e romanzesca dei libri – le ricerche degli ultimi anni, forse in vista di una riformulazione del progetto iniziale.
È ciò che Deleuze ci dice, all'interno del proprio linguaggio, nella ventunesima lezione, dove, saldati i conti con Heidegger, si avvia alla sintesi conclusiva del terzo asse di ricerca:[1127]

> Je pourrais très bien dire: mais de toute manière et dans toutes les formations, à toutes les époques, penser a toujours signifié plier, simplement le pli passait à des endroits différents, s'articulait de manières différentes. Tantôt le dehors se pliait comme sur une ligne proprement infinie. C'était l'infini qui constituait le pli du dehors. La pensée se pliait d'après le pli de l'infini. Tantôt, au contraire, la pensée se constituait sur ou dans les replis de la finitude, le triple pli de la finitude, la vie, le travail, le langage qui constituaient les doubles, les trois doubles de l'homme. Si bien que, à ce niveau, je ne dirai plus, comme je disais avant: ou bien vous avez la pensée du XVIIème siècle qui procède en dépliant les choses et

1125SP, pp. 218-219.
1126GV, p. 231.
1127Lezione del 29 aprile 1986, p. 528.

> les mots, ou bien, au contraire, la pensée du XIXème qui plie sur la finitude. Je dirai: de toute manière, à ce niveau informel, il y a dans toutes les aventures du dehors, il y a la ligne du dehors qui se plie et, ce qui est plié, c'est précisément le dépli. En d'autres termes il n'y aura plus une opposition ni des plis, mais il y aura simplement des modes de plissement différents. Et des modes de plissement différents ce sera quoi? Ce sera des modes de subjectivation. La subjectivation n'est pas unique. Vous voyez que, là, si l'histoire reprend quelque chose, ce sera au niveau de: comment la ligne du dehors se plie-t-elle? Elle se plie pour constituer, encore une fois, si je résume le tout, la ligne du dehors se plie pour constituer un dedans plus profond que tout monde intérieur. En se pliant, elle constitue l'impensé dans la pensée. En se pliant, elle produit la subjectivité. Et elle produit la subjectivité comme un double, double du dehors, puisqu'elle est le pli du dehors.

La produzione di soggettività come *pli du dehors* traspare in filigrana nei primi passi della conferenza *Le sujet et le pouvoir*, uno dei testi sui quali Deleuze ha lavorato con più intensità:[1128]

> J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets. Il y a d'abord les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science; je pense par exemple à l'objectivation du sujet parlant en grammaire générale, en philologie et en linguistique. Ou bien, toujours dans ce premier mode, à l'objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l'analyse des richesses. Ou encore, pour prendre un troisième exemple, à l'objectivation du seul fait d'être en vie en histoire naturelle ou en biologie. Dans la deuxième partie de mon travail, j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les "pratiques divisantes". Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le "gentil garçon" illustre cette tendance. Enfin, j'ai cherché à étudier – c'est là mon travail en cours – la manière dont un être humain se transforme en sujet; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une "sexualité".

Ma non mancano testi dai quali Deleuze avrebbe potuto trarre lo spunto per il pensiero dei processi di soggettivazione come *pli du dehors*; ad esempio, questo movimento sembra evidente in *L'écriture de soi*, a proposito della «correspondance cicéronienne que de la pratique des *hupomnêmata*, recueil de choses lues et entendues, et support des exercices de pensée. Dans ce cas – celui des *hupomnêmata* –, il s'agissait de se constituer soi-même comme sujet d'action rationnelle par l'appropriation, l'unification et la subjectivation, d'un déjà-dit fragmentaire et choisi [...]. Dans le cas du récit épistolaire de soi-même, il s'agit de faire venir à coïncidence le regard de l'autre et celui qu'on porte sur soi quand on mesure ses actions quotidiennes aux règles d'une technique de vie».[1129] E ancora, nella narrazione autobiografica della voce *Foucault*, DEII n. 345, p. 1451:[1130]

> La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance; bref, il s'agit de déterminer son mode de "subjectivation" [...]. Mais la question est aussi et en même temps de déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible [...]. Il s'agit donc de déterminer son mode d'objectivation, qui lui non plus n'est pas le même

1128*Le sujet et le pouvoir*, DEII n. 306, pp. 1041-1042.
1129*L'écriture de soi*, DEII n. 329, p. 1249.
1130*Foucault*, DEII n. 345, p. 1451.

> selon le type de savoir dont il s'agit. Cette objectivation et cette subjectivation ne sont pas indépendantes l'une de l'autre; c'est de leur développement mutuel et de leur lien réciproque que naissent ce que l'on pourrait appeler les "jeux de vérité": c'est-à-dire non pas la découverte des choses vraies, mais les règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux.

Questi giochi di verità, queste produzioni di veridizione, sono il prodotto delle reazioni fra i tre assi, ovvero fra sapere, potere e processi di soggettivazione, come chiarisce Deleuze:[1131]

> Entre les trois axes, pouvoir, savoir et subjectivation ou soi, qu'est-ce qui va se produire? Il va se produire toutes sortes de réactions qu'on a vues la dernière fois encore. Ces réactions, c'est quoi? Les grecs les premiers ont constitué le sujet, ont constitué l'extérieur de l'extérieur, ils ont constitué le sujet sous la règle facultative de l'homme libre, se gouverner soi-même, s'affecter soi-même, l'auto-affection ou l'affect de soi par soi, voilà ce qu'ont fait les grecs. Mais, une fois qu'ils ont fait ça, le pouvoir, premièrement le pouvoir ne cesse de vouloir reconquérir, rattraper, cette subjectivité ou cette opération de subjectivation et de se l'asservir, c'est-à-dire il veut s'assujettir la subjectivation. Et le savoir, de son côté, veut investir cette nouvelle forme, la forme du sujet. La subjectivation cessera d'être l'opération de l'homme libre sous la règle facultative qui rend l'existence esthétique, pour devenir et pour passer sous le règne des lois contraignantes du pouvoir ou pour passer dans les formes du savoir. La subjectivation sera récupérée par le pouvoir et par le savoir.

All'interno di questo diagramma di forze, le ricerche dell'ultimo Foucault su stoicismo e cinismo si ricongiungono con quelle esposte nell'*Histoire de la sexualité*, dove era già evidente come ogni morale sia la risultante di un gioco di forze:[1132]

> S'il est vrai en effet que toute "morale" au sens large comporte les deux aspects que je viens d'indiquer, celui des codes de comportement et celui des formes de subjectivation; s'il est vrai qu'ils ne peuvent jamais être dissociés entièrement, mais qu'il leur arrive de se développer l'un et l'autre dans une relative autonomie, il faut aussi admettre que, dans certaines morales, l'accent est surtout porté sur le code, sa systématicité, sa richesse, sa capacité à s'ajuster à tous les cas possibles et à recouvrir tous les domaines de comportement; dans de telles morales, l'importance est à chercher du côté des instances d'autorité qui font valoir ce code, qui en imposent l'apprentissage et l'observation, qui sanctionnent les infractions; dans ces conditions, la subjectivation se fait, pour l'essentiel, dans une forme quasi juridique, où le sujet moral se rapporte à une loi, ou à un ensemble de lois, à laquelle il doit se soumettre sous peine de fautes qui l'exposent à un châtiment.

A questa considerazione di metodo segue una immediata conseguenza:[1133] «Il s'agirait de voir comment, de la pensée grecque classique jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée». Questa piegatura è già evidente nelle pagine dell'*ur*-introduzione a *L'usage du* plaisirs dedicate al rapporto fra scrittura e sé in Seneca:[1134]

> Il s'agit, d'une part, d'unifier ces fragments hétérogènes par leur subjectivation dans l'exercice de l'écriture personnelle. Cette unification, Sénèque la compare selon des

1131Lezione del 13 maggio 1986, pp. 573-574.
1132UP, pp. 36-37.
1133Ibidem, p. 39.
1134*L'écriture de soi*, DEII n. 329, pp. 1241.

> métaphores très traditionnelles soit au butinage de l'abeille, soit à la digestion des aliments, soit encore à l'addition des chiffres formant une somme [...]. Le rôle de l'écriture est de constituer, avec tout ce que la lecture a constitué, un "corps" (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). Et ce corps, il faut le comprendre non pas comme un corps de doctrine, mais bien – en suivant la métaphore si souvent évoquée de la digestion – comme le corps même de celui qui, en transcrivant ses lectures, se les est appropriées et a fait sienne leur vérité: l'écriture transforme la chose vue ou entendue "en forces et en sang" (*in vires, in sanguinem*). Elle se fait dans le scripteur lui-même un principe d'action rationnelle.

Questi accenni alle trasformazioni delle forme di soggettività e delle pratiche aleturgiche di sé si concretizzano, nelle analisi dei Corsi, in una differenziazione – con la terminologia deleuziana: in una diversa piegatura – fra i processi di soggettivazione sottomessi all'autorità pastorale, e la soggettivazione aleturgica che, ripiegandosi sul sé (invece che dispiegarsi sul *dehors* dell'autorità e di un processo infinito di approssimazione alla verità), produce il soggetto che fa dell'enunciazione della verità non solo uno stile di vita, ma l'affermazione di una relazione antagonista verso il potere. In definitiva, *uno stile di resistenza*. È in quest'ottica che Deleuze può scrivere, cogliendo con grande profondità il senso della ricerca di Foucault sul mondo greco:[1135]

> La lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien determinée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.

1135Gilles Deleuze, *Foucault*, cit., p. 113. Cfr. *Theatrum philosophicum*, DEI n. 80, pp. 958: «Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation: une pensée qui dise oui à la divergence; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction; une pensée du multiple – de la multiplicité dispersée et nomade que ne limite et ne regroupe aucune des contraintes du même; une pensée qui n'obéit pas au modèle scolaire (que truque la réponse toute faite), mais qui s'adresse à d'insolubles problèmes; c'est-à-dire à une multiplicité de points remarquables qui se déplace à mesure qu'on en distingue les conditions et qui insiste, subsiste dans un jeu de répétitions».

Apparati bibliografici

A. Libri di Michel Foucault – Tavola delle abbreviazioni

AS = *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969
CV = *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Seuil/Gallimard, Paris 2009
CPP = *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, Paris 1973
DEI = *Dits et écrits I. 1954-1975*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard 1994 (4 voll.), 2001 (2 voll.)
DEII = *Dits et écrits II. 1976-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard 1994 (4 voll.), 2001 (2 voll.)
FDS = «*Il faut défendre la societé». Cours au Collège de France. 1975-1976*, Seuil/Gallimard, Paris 1997
GV = *Du gouvernment des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Seuil/Gallimard, Paris 2012
HF = *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1961, 1972
HS = *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris 2001
LSP = *La societé punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Seuil/Gallimard, Paris 2013
LVS = *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, suivi de *Le savoir d'Oedipe*, Seuil/Gallimard, Paris 2011
MC = *Les mots et cles choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966
MFDV = *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, University of Chicago Press - Press Universitaire de Louvain, Chicago-Louvain 2012
NC = *Naissance de la clinique*, P.U.F., Paris 1963
NBP = *Naissance de la biopolitique. Cours ai Collège de France. 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris 2004
OD = *L'ordre du discours* de 1971, Gallimard, Paris 1971
PP = *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Seuil/Gallimard, Paris 2003
QQC = *Qu'est-ce que la critique?*, "Bulletin de la Société française de philosophie", n. 2, avril-juin 1990, pp. 35-63.
RR = *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris 1963
SP = *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975
SS = *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984
STP = *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris 2004
TIP = *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*, Seuil/Gallimard, Paris 2015
UP = *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984
VS = *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976

B. Testi dei *Dits et écrits* e altri testi di Foucault citati

1. Tavola delle citazioni dei *Dits et ècrits*
a. *Dits et ècrits* vol. I

n.	texte
3	*La recherche scientifique et la psychologie*, in Morère (É.), éd., *Des chercheurs français*

s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France, Privat, Toulouse 1957, pp. 173-201, DEI n. 3, pp. 165-186

4 *Préface* alla prima ed. di HF (presente solo nell'edizione originale del 1961, alle pp. I-IX), in DEI, n. 4, pp. 187-195

5 *La folie n'existe que dans une société* (entretien avec J.-P. Weber), "Le Monde" 22 juillet 1961, p. 9, DEI n. 5, pp. 195-197

10 *Dire et voir chez Raymond Rousel*, "Lettre ouverte" n. 4, 1962, pp. 38-51, DEI n. 10, pp. 233-243

25 *La folie, l'absence d'oeuvre*, "La Table ronde" n. 196, 1964, pp. 11-21, DEI n. 25, pp. 440-448

28 *Le Mallarmé de J.-P. Richard*, "Annales. Économies, sociétés, civilisations" n. 5, 1964, pp. 996- 1004 (sur J.-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Éd. du Seuil, Paris 1962, DEI n. 28, pp. 455-465

30 *Philosophie et psychologie* (entretien avec A. Badiou), "Dossiers Pédagogiques de la radio-télévision scolaire", 27 février 1965, pp. 65-71, DEI n. 30, pp. 466-476

34 *Michel Foucault, Les Mots et les Choses* (entretien avec R. Bellour), "Les Lettres françaises", n. 1125, 31 mars-6 avril 1966, pp. 3- 4. DEI n. 34, pp. 526-532

38 *La pensée du dehors (Sur Maurice Blanchot)*, "Critique" n. 229, 1966, DEI n. 38, pp. 546-567.

39 *L'homme est-il mort?*, entretien avec C. Bonnefoy, "Arts et Loisirs" n. 38, 1966, DEI n. 39, pp. 568-72

45 *Introduction générale* (avec G. Deleuze) aux *Oeuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche, Gallimard, Paris 1967, t. V: *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, hors-texte, pp I-IV, DEI n. 45, pp. 589-592

46 *Nietzsche, Freud, Marx* (Colloque de Royaumont, juillet 1964), "Cahiers de Royaumont", Paris, Éd. de Minuit, 1967: *Nietzsche*, pp. 183-200, DEI n. 46, pp. 592-607

47 *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"* (entretien avec G. Fellous), "La Presse de Tunisie", 12 avril 1967, p. 3, DEI n. 47, pp. 608-612

48 *Sur les façons d'écrire l'histoire* (entretien avec R. Bellour), "Les Lettres françaises" n. 1187, 1967, pp. 6-9, DEI n. 48, pp. 613-628

50 *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* (entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), "La Fiera letteraria", n. 39, 1967, pp.11-15, DEI n. 50, pp. 629-648

53 *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, Paris 1973; version augmentée de *Ceci n'est pas une pipe*, in "Les Cahiers du chemin", n. 2, 1968, pp. 79-105, in DEI n. 53, pp. 663-678

54 *Interview avec Michel Foucault* (entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), "Bonniers Litteräre Magasin", Stockholm, n. 3, 1968, pp. 203-211, DEI n. 54, pp. 679-690

55 *Foucault répond à Sartre* (entretien avec J.-P. Elkabbach), "La Quinzaine littéraire" n. 46, 1er-15 mars 1968, pp. 20- 22, DEI n. 55, pp. 690-696

58 *Réponse à une question*, Esprit n. 371, mai 1968, pp. 850-874, DEI n. 58, pp. 701-723, p. 721

59 *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, "Cahiers pour l'analyse" n. 9, 1968, pp 9-40, DEI n. 59, pp. 724-759

60 *Introduction*, in Arnauld (A.) et Lancelot (C.), *Grammaire générale et raisonnée*, Republications Paulet, Paris 1969, pp. III-XXVII, DEI n.60, pp. 760-780

64 *Ariane s'est pendue*, "Le Nouvel Observateur" 31 mars - 6 avril 1969, pp. 36-37 (sur G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1969), DEI n°64, pp. 795-799

66 *Michel Foucault explique son dernier livre* (entretien avec J.-J. Brochier), "Magazine littéraire" n. 28, 1969, pp. 23-25, DEI n. 66, pp. 799-807

67 *Jean Hyppolite. 1907-1968*, "Revue de métaphysique el de morale" n. 2, avril-juin 1969, pp. 131-136 (Reprise de l'hommage à J. Hyppolite rendu à l'Ecole normale supérieure, 19

janvier 1969), DEI n. 67, pp. 807-813

68 *La naissance d'un monde* (entretien avec J.-M. Palmier), "Le Monde", supplément: "Le Monde des livres", 3 mai 1969, p. VIII, DEI n. 68, pp. 814-817

69 *Qu'est-ce qu'un auteur?*, "Bulletin de la Société française de philosophie" n. 3, 1969, pp. 73-104, in DEI, n. 69, pp. 817-849

70 *Linguistique et sciences sociales* (conférence et débat organisés par la section de linguistique du Centre d'études et de recherches économique et sociales [CERES] de l'université de Tunis, mars 1968), "Revue tunisienne de sciences sociales" n. 19, 1969, pp. 248- 287, DEI n. 70, pp. 849-870

71 *Titres et travaux*, présentation de M. Foucault par lui-même lors de sa candidature au Collège de France, Plaquette Paris, 1969, DEI n. 71, pp. 870-874

73 *Sept propos sur le septe ange*, in Jean-Pierre Brisset, *La grammaire logique, suivi de La science de Dieu*, éd. Tchou, Paris 1970, pp. 9-57, DEI n. 73, pp. 881-893

77 *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie*, "Revue d'histoire des sciences et de leurs applications", n. 1, janvier-mars 1970, pp. 63-92 (Journées Cuvier, Institut d'histoire des sciences, 30-31 mai 1969), DEI n. 77, pp. 898-934

78 *Le piège de Vincennes* (entretien avec P. Loriot), "Le Nouvel Observateur" n. 274, 1970, pp. 33-35, DEI n. 78, pp. 935-941

80 *Theatrum philosophicum*, "Critique" n. 282, 1970, pp. 885-908 (Sur G. Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Paris 1969, et *Logique du sens*, Éd. de Minuit, Paris 1969), DEI n. 80, pp. 943-967

82 *Folie, littérature, société* (entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe; trad. R. Nakamura), "Bungei" n. 12, 1970, pp. 266-285, DEI n. 82, pp. 972-1003

84 *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris 1971, pp. 145-171, in DEI n. 84, pp. 1004-1024

85 *Entretien avec Michel Foucault* (entretien avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet; trad. P. W. Prado Jr.), in Merquior (J. G.) et Rouanet (S. P.), *O Homen e O Discurso (A Arquelogia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 17-42, DEI n. 85, pp. 1025-1042

86 *Manifeste ronéotypé* (firmato J-M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet, letto da M. Foucault l'8 febbraio 1971 alla Chapelle Saint-Bernard de Montparnasse), DEI n. 86, pp. 1042-1043

87 *Sur les prisons*, in "J'accuse" n. 3, 15 mars 1971, p. 26, DEI n. 87, pp. 1043-1044

88 *Enquête sur les prisons brisons les barreaux du silence* (entretien de C. Angeli avec M. Foucault et P Vidal-Naquet), "Politique-Hebdo" n. 24, 18 mars 1971, pp. 4-6, DEI n. 88, pp. 1044-1050

95 *Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal* (entretien avec J. Hafsia), "La Presse de Tunisie", 12 août 1971, p. 3, DEI n. 95, pp. 1073-1077

102 *Mon corps, ce papier, ce feu*, in Foucault (M.), *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972 [II edizione], appendice II, pp. 583- 603, DEI n. 102, pp. 1113-1136

103 *Revenir à l'histoire*, "Paideia" n. II, 1972, pp. 45-60 (conférence prononcée à l'université de Keio le 9 octobre 1970), DEI n. 103, pp. 1136-1149

104 *Réponse à Derrida*, "Paideia" n. II, 1972, pp. 131-147, DEI n. 104, pp. 1149-1163

106 *Les intellectuels et le pouvoir, "*L'Arc", n. 49, 1972, pp. 3-10, DEI n. 106, pp.

109 *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti* (entretien avec G. Preti, recueilli par M. Dzieduszycki; trad. A. Ghizzardi), "Il Bimestre" nn. 22-23, septembre-décembre 1972, pp. 1-4, DEI n. 109, pp. 1237-1248

115 *Théories et institutions pénales*, "Annuaire du Collège de France", 1972, pp. 283-286, DEI n. 115, pp. 1257-1261

119 *De l'archéologie à la dynastique* (entretien avec S. Hasumi réalisé à Paris le 27 septembre

1972), "Umi", mars 1973, pp. 182-206, DEI n. 119, pp. 1273-1284

125 *Prisons et révoltes dans les prisons* (entretien avec B. Morawe; trad. J. Chavy), "Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit" n. 2, juin 1973, pp. 133-137, DEI n. 125, pp. 1293-1300

127 *A propos de l'enfermement pénitentiaire* (entretien avec A. Krywin et F. Ringelheim), "Pro Justitia. Revue politique de droit", nn. 3-4, octobre 1973, pp. 5-14, DEI n. 127, pp. 1303-1313

128 *Convoqués à la P.J.* (texte signé par M. Foucault, A. Landau et J.-Y. Petit), "Le Nouvel Observateur", 29 octobre-4 novembre 1973, p. 53, DEI n. 128, pp. 1313-1315

130 *Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des "catégories logiques"* (entretien de Michel Foucault avec G. Deleuze et F. Guattari, réalisé en septembre 1972), "Recherches" n. 13, décembre 1973, pp. 183-186, DEI n. 130, pp. 1320-1324

131 *La société punitive*, "Annuaire du Collège de France", 1973, pp. 255-267, DEI n. 131, pp. 1324-1338

132 *De la nature humaine: justice contre pouvoir* (discussion avec N. Chomsky et F. Elders), Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), éd., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Souvenir Press, London 1974, pp. 135-197, DEI, n. 132, pp. 1339-1380

139 *La vérité et les formes juridiques*, (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973, trad. J. W. Prado Jr.), "Cadernos da P.U.C." n. 16, juin 1974, pp. 5-133, DEI n. 139, pp. 1464-1514

140 *Anti-Rétro* (entretiens avec P. Bonitzer et S. Toubiana), "Cahiers du Cinéma" nn. 251-252, 1974, pp. 6-15, DEI n. 140, pp. 1514-1528

144 *Préface*, in Jackson (B.), *Leurs prisons. Autobiographies de prisonniers américains*, Paris, Plon, 1975, pp. I-VI, DEI n. 144, pp. 1555-1559

151 *Des supplices aux cellules* (entretien avec R.-P. Droit), "Le Monde", 21 février 1975, p. 16, DEI n. 151, pp. 1584-1588

152 Michel Foucault, *Sur la sellette* (entretien avec J.-L. Ezine), "Les Nouvelles littéraires" n. 2477, 1975, p. 3, DEI n. 152, pp. 1588-1593

153 *La prison vue par un philosophe français* (entretien avec F. Scianna; trad. A. Ghizzardi, "L'Europeo", 3 avril 1975, pp. 63-65, DEI n. 153, pp. 1593-1599

154 *La fête de l'écriture* (entretien avec J. Almira et J. Le Marchand), "Le Quotidien de Paris", 25 avril 1975, p. 13, DEI n. 154, pp. 1599-1602

156 *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode* (entretien avec J.-J. Brochier), "Magazine littéraire" n. 101, juin 1975, pp. 27-33, DEI n. 156, pp. 1608-1621

157 *Pouvoir et corps*, "Quel corps?" n. 2, septembre-octobre 1975, pp. 2-5 (Entretien de juin 1975), DEI n. 157, pp. 1622-1628

158 *Aller à Madrid* (propos recueillis par P. Benoît, "Libération", 24 septembre 1975, p. 7, DEI n. 158, pp. 1628-1630

160 *Asiles Sexualité. Prisons* (entretien avec M. Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M Taffarel-Faerman; propos recueillis à Sâo Paulo par C. Bojunga; trad P W. Prado Jr., "Revista Versus" n. 1, octobre 1975, pp. 30-33, DEI n. 160, pp. 1639-1650

b. *Dits et ècrits* vol. II

n. texte

166 *Une mort inacceptable*, préface à Cuau (B.), *L'Affaire Mirval ou Comment le récit abolit le crime*, Les Presses d'aujourd'hui, Paris 1976, pp. VII-XI, DEII n. 166, pp. 7-9

169 *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, "Hérodote" n. 1, 1976, pp. 71-85, DEII

n.169, pp. 28-40

173 *L'extension sociale de la norme* (entretien avec P. Werner), Politique Hebdo, 4-10 mars 1976, pp. 14-16, DEII n. 173, pp. 74-79

174 *Le savoir comme crime* (entretien avec S. Terayama; trad. R. Nakamura), "Jyôkyô", avril 1976, pp. 43-50, DEII, texte n. 174, pp. 79-86

180 *Entretien avec Michel Foucault* (entretien avec P. Kané), "Cahiers du cinéma" n. 271, novembre 1976, pp. 52-53 (transcription d'un entretien avec P. Kané dans un court-métrage réalisé par ce dernier sur le film de R. Allio *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, 1976), DEII n. 180, pp. 97-101

181 *L'Occident et la vérité du sexe*, "Le Monde", 5 novembre 1976, p. 24, DEII n. 181, pp. 101-106

185 *Le retour de Pierre Rivière* (entretien avec G. Gauthier), "La Revue du cinéma" n. 312, décembre 1976, pp. 37-42 (sur le film *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma Soeur et mon frère* de R. Allio, 1976), DEII n. 185, pp. 114-123

186 *Le discours ne doit pas être pris comme...*, "La Voix de son maître", 1976, pp. 9-10. (Dactylogramme sur *La Voix de son maître*, projet de film de G. Mordillat et N. Philibert, collaborateurs de R. Allio pour *Moi, Pierre Rivière...*), DEII n. 186, pp. 123-124

189 *Préface* in Deleuze, G. et Guattari, F. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI- XIV, DEII n. 189, pp. 133-136

192 *Entretien avec Michel Foucault* (réalisé par A, Fontana et P. Pasquino, en juin 1976; trad. C. Lazzeri), in Fontana, A. et Pasquino, P., éd., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28, DEII n. 192, pp. 140-160

193 *Cours du 7 janvier 1976* [=FDS], in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere: interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, pp. 163-177, DEII n. 193, pp.

195 *L'oeil du pouvoir* (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in Bentham (J.), *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31, DEII n. 195, pp. 190-207

196 *La naissance de la médecine sociale*, "Revista centroamericana de Ciencias de la Salud", n. 6, 1977, pp. 89-108 (deuxième conférence prononcée dans le cadre du cours de médecine sociale à l'université d'État de Rio de Janeiro, octobre 1974, trad. D. Reynié), DEII n. 196, pp. 207-228

197 *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* (entretien avec L. Finas), "La Quinzaine littéraire" n. 247, 1977, pp. 4-6, DEII n. 197, pp. 228-236

198 *La vie des hommes infâmes*, in "Les Cahiers du chemin", n. 29, 15 janvier 1977, pp. 12-29, DEII, n. 198, pp. 237-253.

200 *Non au sexe roi* (entretien avec B.-H. Lévy), "Le Nouvel Observateur", 12-21 mars 1977, pp. 92-130, DEII n. 200, pp. 256-269

206 *Le jeu de Michel Foucault* (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.- A. Miller, C, Millot, G. Wajeman), "Ornicar? Bulletin Périodique du champ freudien" n. 10, 1977, pp. 62-93, DEII n. 206, pp. 298-329

210 *Va-t-on extrader Klaus Croissant?*, "Le Nouvel Observateur", 14-20 novembre 1977, pp. 62-63, DEII n. 210, pp. 261-265

211 *Michel Foucault: Désormais, la sécurité est au-dessus des lois* (entretien avec J.-P. Kauffmann), "Le Matin", 18 novembre 1977, p. 15, DEII n. 211, pp.

212 *Le pouvoir, une bête magnifique* (entretien avec M. Osorio), "Quadernos para el dialogo" no 238, 19-25 novembre 1977, DEII n. 212, pp.

213 *Michel Foucault: la sécurité et l'État* (entretien avec R. Lefort), "Tribune socialiste", 24-30 novembre 1977, pp. 3-4, DEII n. 213, pp. 383-384

216 *Pouvoir et savoir* (entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), "Umi", décembre 1977, pp. 240-256, DEII n. 216, pp. 399-414

218 *Pouvoirs et stratégies* (entretien avec J. Rancière), "Les Révoltes logiques" n. 4, hiver

1977, pp. 89-97, DEII n. 218, pp. 418-428

221 *Dialogue sur le pouvoir* (entretien avec des étudiants de Los Angeles; trad. F. Durand-Bogaert), in Wade (S.), éd., *Chez Foucault*, Circabook, Los Angeles 1978, pp. 4-22, DEII n. 221, pp. 464-477

230 *Sexualité et politique* (entretien avec C. Nemoto et M. Watanabe, le 27 avril 1978, au journal Asahi), "Asahi jaanaru", n. 19, 12 mai 1978, pp. 15-20, DEII n. 230, pp. 522-531

232 *La philosophie analytique de la politique*, "Asahi Jaanaru", 2 juin 1978, pp. 28-35, DEII n. 232, pp. 534-551

234 *La scène de la philosophie* (entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978), "Sekai", juillet 1978, pp. 312-332, DEII n. 234, pp. 571-595

235 *La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme* (entretien avec R. Yoshimoto, 25 avril 1978; trad. R. Nakamura), "Umi", juillet 1978, pp. 302-328, DEII n. 235, pp. 595-618

238 *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques* (entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), "aut aut" nn. 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11, DEII n. 238, pp. 625-635

239 *La gouvernementalité*, "aut aut", nn. 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29, DEII n. 239, pp. 635-657

254 *Lettre de Foucault à L'Unità* (trad. A. Ghizzardi), "L'Unità", 1er décembre 1978, p. 1, DEII n. 254, pp. 717-718

255 *Sécurité, territoire, population,* "Annuaire du Collège de France", 1978, pp. 445-449, DEII n. 255, pp. 719-723

278 *Table ronde du 20 mai 1978*, in Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison. Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle*, Éd. du Seuil, Paris 1980, pp. 40-56, DEII n. 278, pp. 839-853

280 *Foucault étudie la raison d'État* (entretien avec M. Dillon; trad. F. Durand-Bogaert), "The Three Penny Review", n. 1, 1980, pp. 4-5, DEII n. 280, pp. 856-860, pp. 857-858

281 *Entretien avec Michel Foucault* (entretien avec D. Trombadori, Paris, fin Paris, 1978), "Il Contributo" n. 1, 1980, pp. 23-84, DEII n. 281, pp. 860-914

284 *Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens* (entretien avec B. Sobel), "Cahiers du cinéma" n. 6 hors série, février 1980, pp. 95-96 (sur le film de H.-J. Syberberg *Hitler, un film d'Allemagne*, 1977), DEII n. 284, pp. 921-922

291 *«Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique* (trad. P. E. Dauzat; Université de Stanford, 10 et 16 octobre 1979), in McMurrin (S.), éd., *The Tanner Lectures on Human Values*, t. II, University of Utah Press, Salt Lake City 1981, pp. 223-254, DEII n. 291, pp. 953-980

293 *De l'amitié comme mode de vie* (entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux), "Gai Pied" n. 25, avril 1981, pp. 38-39, DEII n. 293, pp. 982-986

295 *Sexualité et solitude* (trad. F. Durand-Bogaert), "London Review of Books" n. 9, 21 mai-5 juin 1981, pp. 3, 5 et 6, DEII n. 295, pp. 987-997

297 *Les mailles du pouvoir* (conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976, trad. P. W. Prado Jr.), "Barbárie" n. 4, été 1981, pp. 23-27; "Barbárie" n. 5, été 1982, pp. 34-42, DEII n. 297, pp. 1001-1020

304 *Subjectivité et vérité* , "Annuaire du Collège de France", 1981, pp. 385-389, DEII n. 304, pp. 1032-1037

305 *Pierre Boulez, l'écran traversé*, in Colin (M.), Leonardini (J.P.), Markovits (J.), éd., *Dix an et après. Album souvenir du festival d'automne*, Messidor, Paris 1982, pp. 232-236, DEII n. 305, pp. 1038-1041

306 *Le sujet et le pouvoir* (trad. F. Durand-Bogaert, in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press,

Chicago 1982, pp. 208-226, DEII n. 306, pp. 1041-1062

308 *Conversation avec Werner Schroeter* (entretien avec G. Courant et W. Schroeter, 3 décembre 1981), in Courant (G.), *Werner Schroeter*, Goethe Institute, Paris 1982, pp. 39-47, DEII n. 308, pp. 1070-1079

310 *Espace, savoir et pouvoir* (entretien avec P. Rabinow; trad. F. Durand-Bogaert), "Skyline," mars 1982, pp. 16-20, DEII n. 310, pp. 1089-1104

312 *Le combat de la chasteté*," Communications" n. 35, mai 1982, pp. 15-25, DEII n. 312, pp. 1114-1127

317 *Choix sexuel, acte sexuel* (entretien avec J. O'Higgins; trad. F. Durand-Bogaert), "Salmagundi", n. 58-59: "Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics", automne-hiver 1982, pp. 10-24, DEII n. 317, pp. 1139-1154

329 *L'écriture de soi*, "Corps écrit" n. 5: *L'Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23, DEII n. 329, pp. 1234-1249

330 *Structuralisme et poststructuralisme* (entretien avec G. Raulet), "Telos" n. 55, 1983, pp. 195-211, DEII n. 330, pp. 1250-1276

338 *Usage des plaisirs et techniques de soi* (introduction générale de *L'Usage des plaisirs*, du *Souci de soi* et des *Aveux de la chair*), "Le Débat" n. 27, nov. 1983, pp. 46-72, DEII n. 338, pp.

333 *Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public*, "C.N.A.C. Magazine", n. 15, 1983, pp. 10-12, DEII n. 333, pp.1507-1514

339 *Qu'est-ce que les Lumières?*, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32- 50, DEII n. 339, pp. 1381-1397

340 *Préface à l'Histoire de la sexualité*, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339, DEII n. 340, pp. 1397-1403

343 *Archéologie d'une passion* (entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983), in Foucault (M.), *Raymond Roussel. Death and the Labyrinth*, New York, Doubleday, 1984, pp. 169-186 (trad. inglese di RR), DEII n. 343, pp. 1418-1427

344 *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours* (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette, in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Gallimard, Paris 1984, pp. 322-346, DEII n. 344, pp. 1428-1450

345 *Foucault*, in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944, DEII n. 345, p. 1450-1455

349 *Interview de Michel Foucault* (entretien avec J. François et J. de Wit, 22 mai 1981; trad. H. Merlin de Caluwé), "Krisis. Tijdschrift voor filosofie", mars 1984, pp. 47-58, DEII n. 349, pp. 1475-1486

350 *Le souci de la vérité* (entretien avec F. Ewald), "Magazine littéraire" n. 207, 1984, pp. 18-23, DEII n. 350, pp. 1487-1497

354 *Le retour de la morale* (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), "Les Nouvelles littéraires", 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41, DEII n. 354, pp. 1515-1526

356 *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez- Müller, 20 janvier 1984), "Concordia. Revista internacional de filosofia", n. 6, 1984, pp. 99-116, DEII n. 356, pp. 1527-1548

357 *Une esthétique de l'existence* (entretien avec A. Fontana), "Le Monde", 15-16 juillet 1984, p. XI, DEII n. 357, pp. 1549-1554

359 *L'intellectuel et les pouvoirs* (entretien avec C. Panier et P. Watté, 14 mai 1981, "La Revue nouvelle", n. 10, octobre 1984, pp. 338-343, DEII n. 359, pp. 1566-1571

360 *Des espaces autres* (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in "Architecture, Mouvement, Continuité" n°5, octobre 1984, pp. 46-49, DEII n. 360, pp. 1571-1581

362 *Vérité, pouvoir et soi* (entretien avec R. Martin, Université du Vermont, 25 octobre 1982; trad. F. Durand-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9-15, DEII n. 362, pp. 1596-1602

363 *Les techniques de soi*; Université du Vermont, octobre 1982; trad. F. Durant-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Anherst 1988, pp. 16-49, DEII n. 363, pp. 1602-1632

2. Altri testi di Michel Foucault non compresi nei *Dits et écrits*

Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien "Rouge" (juillet 1977), http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf
Qu'est-ce que la critique? (27 maggio 1978), "Bullettin de la société française de Philosophie", n. 2, 1990, pp. 35-63
About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth (17-24 novembre 1980), in "Political Theory" n. 2, 1993, pp. 198–227, tr. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di Materiali Foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012
La Parrêsia (Grenoble, maggio 1982), in "Anabases" n. 16, 2012, pp. 157-188

C. Testi di Gilles Deleuze

1. Opere di Gilles Deleuze

Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris 1953
Nietzsche et la philosophie, PUF, Paris 1962
La philosophie critique de Kant, PUF, Paris 1963
Proust et les signes, PUF, Paris 1964
Renverser le platonisme, "Revue de Métaphysique et de Morale" n. 71, 1966, pp. 426-438
Différence et répetition, PUF, Paris 1968
Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, Paris 1968
Logique du sens, Minuit, Paris 1969
Un nouvel archiviste, in "Critique" n. 274, 1970, pp. 195-209
– et Guattari *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972
Écrivain non: un nouveau cartographe, in "Critique" n. 343, 1975, pp. 1207-1227
– et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980
Francis Bacon. Logique de la sensation, La Différence, Paris 1981
L'image-mouvement. Cinéma 1, Minuit, Paris 1983
L'image-temps. Cinéma 2, Minuit, Paris 1985
Sur quatre formule poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne, in "Philosophie" n. 9, 1985, pp. 29-34
Foucault, Minuit, Paris 1986
Le pli. Leibniz et le baroque, Minuit, Paris 1988
Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet, Minuit, Paris 1988
Critique et clinique, Minuit, Paris 1993
L'Abécédaire de Gilles Deleuze, regia di Pierre-André Boutang, Vidéo Editions Montparnasse, 1996; ed. it. Derive e approdi, Roma 2005
Pourparlers, Minuit, Paris, 1990
– et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991

– et Claire Panet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977, nouv. éd. 1996
L'île déserte et eutres textes. Textes et entretiens 1953-1974, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris 2002
Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris 2003

2. Corsi universitari (Paris VIII)

1979-1980 *Anti-Oedipe et autres réflections*
1982-1983 *Cinéma. Une classifiction des signes et du temps*
1983-1984 *Cinéma. Vérité et temps. La puissance du faux*
1984-1985 *Sur le cinéma. L'image-pensée*
1985-1986 *Cinéma et pensée*