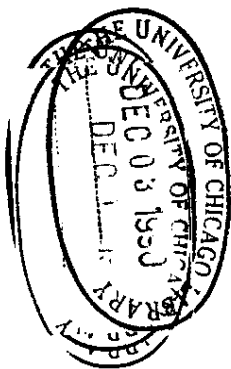


84<sup>e</sup> Année, N° 2

Avril-Juin 1990



1  
**1990**  
**BULLETIN**

de la

**SOCIÉTÉ FRANÇAISE**  
**de PHILOSOPHIE,**  
*Le Bulletin*

SEANCE DU 27 MAI 1978

**QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE ?**  
**[CRITIQUE ET AUFKLÄRUNG]**

Exposé : **M. Michel FOUCAULT**

Discussion : MM. Henri Bataillon, Jean-Louis Bourdieu, M<sup>lle</sup> Jeanne Dubouché, MM. Henri  
Gouhier, Pierre Hadou-Ducou, Noël Meunier, André Sraoui, Sylvain Zuc

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique  
et du Centre National des Lettres

**Armand Colin**

103, boulevard Saint-Michel, 75240 Paris Cedex 05

# SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

12, rue Copernic, 75002 Paris

CCP Paris 14 906 49 T

Bureau : *Président* : Jacques DICHONDE, *1er Vice-Président* : Henri GOLCHIER, *2e Vice-Président* : Jacques BRUNSCHWIG, *Secrétaire-général* : Jean-Marie BEYSSADE, *Secrétaire-Trésorier adjoint* : Paul NAILLON, *Administrateur adjoint* : YVES MERCIER

Comité de lecture : M<sup>rs</sup> S. Bachelard, MM. J.-M. BEYSSADE, J. BRUNSCHWIG, J.-P. CARRIÈRE, G. CARRIÈRE, M<sup>rs</sup> S. Deleury, MM. J. DICHONDE, H. GOLCHIER, J. HANDEL, J. MARTEL, J.-P. MERCIER, J. MOURA, M. R. P. RICHIER, P. RICHIER, A. ROBERT.

Les journaux publiés par la Société française de philosophie pour les années 1991-1992 sont : les *Annales de philosophie française* (1991-1992) et les *Recherches philosophiques* (1991-1992).

Autres journaux : *Revue de philosophie* (1991-1992) et *Revue de métaphysique et de morale* (1991-1992).

La Société française de philosophie publie également des ouvrages de philosophie et de philosophie de la langue française. Les ouvrages de philosophie sont publiés par la Société française de philosophie et les ouvrages de philosophie de la langue française par la Société française de philosophie de la langue française.

## Adresser les lettres à la Société Française de Philosophie

à l'adresse :  
Société Française de Philosophie  
Séjourne DELORME, MONTAGE ÉPIQUE  
Abonnements-Subscriptions 1990

En France	150 FF	Étranger	172 US\$
Abonnements pour la France :	47 FF		
ARMAND COLIN - B.P. 22 - 41353 Vindry			
pour l'étranger :			

Les journaux publiés par la Société française de philosophie pour les années 1991-1992 sont : les *Annales de philosophie française* (1991-1992) et les *Recherches philosophiques* (1991-1992).

## AVERTISSEMENT

A la place du texte de l'un de nos confrères récents qui a omis de nous le remettre, texte dont il ne souhaite pas la publication, on trouvera ci-après – sous un titre qui n'appartient pas à son auteur – la communication de Michel Foucault, du 27 mai 1978, destinée à être publiée, mais qui, non relue par lui, était restée dans nos archives. Nous ne nous sommes pas crus autorisés à « refaire » son texte, nous avons préféré, en en avertissant le lecteur, lui laisser son caractère original exposé oral en introduisant seulement un minimum de ponctuation pour satisfaire aux exigences communes d'un œil ordinaire et les quelques variations de construction corrélatives.

Détentrice du texte prononcé devant elle et pour elle, la Société française de philosophie en a, sous sa seule responsabilité, opéré la transcription. Les fautes qui ont pu s'y glisser incombent donc aux transcripateurs, qui n'ont pas voulu priver le public d'une importante contribution. Nous espérons que ceux qui ont connu, aimé et admiré Michel Foucault retrouveront ici, avec quelque chose de sa pensée, quelque chose de sa voix. (NDLR.)

# Bulletin

de la

## Société française de Philosophie

---

QUEST-CE QUE LA CRITIQUE ?  
[CRITIQUE ET AUFKLÄRUNG]

**Compte rendu de la séance du 27 mai 1978\***

*La séance a été ouverte à 16 h. 30, à la Sorbonne, Amphithéâtre  
Michelet sous la présidence de M. Henri Gouhier.*

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

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

\* Le texte ci-après a été révisé, à partir de la transcription de Mme Monique Emery, par Mme Suzanne Delorme, Christiane Menasseyre, MM. François Azouvi, Jean-Marie Beysade et Dominique Seglard.

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

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

Pour faire l'histoire de cette attitude critique, il y a bien des chemins. Je voudrais simplement vous suggérer celui-ci, qui est un chemin possible,

encore une fois, parmi bien d'autres. Je proposerai la variation suivante : la pastorale chrétienne, ou l'église chrétienne en tant qu'elle déployait une activité précisément et spécifiquement pastorale, a développé cette idée — singulière, je crois, et étrange tout à fait à la culture antique — que chaque individu, quels que soient son âge, son statut, et ceci d'un bout à l'autre de sa vie et jusque dans le détail de ses actions, devait être gouverné et devait se laisser gouverner, c'est-à-dire diriger vers son salut, par quelque un auquel lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d'obéissance. Et cette opération de direction vers le salut dans un rapport d'obéissance à quelqu'un doit se faire dans un triple rapport à la vérité : vérité entendue comme dogme ; vérité aussi dans la mesure où cette direction implique un certain mode de connaissance particulière et individualisante des individus ; et enfin dans la mesure où cette direction se déploie comme une technique réflexive comportant des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d'examen, d'aveux, d'entretiens, etc. Après tout il ne faut pas oublier que ce que, pendant des siècles, on a appelé dans l'église grecque *technè technon* et dans l'église romaine latine *ars arrium*, c'était précisément la direction de conscience ; c'était l'art de gouverner les hommes. Cet art de gouverner, bien sûr, est resté longtemps lié à des pratiques relativement limitées finalement, même dans la société médiévale, lié à l'existence conventionnelle, lié à et pratiqué surtout dans des groupes spirituels relativement restreints. Mais je crois qu'à partir du xv<sup>e</sup> siècle et dès avant la Réforme, on peut dire qu'il y a eu une véritable explosion de l'art de gouverner les hommes, explosion entendue en deux sens. Déplacement d'abord par rapport à son foyer religieux, disons si vous voulez laïcisation, expansion dans la société civile de ce thème de l'art de gouverner les hommes et des méthodes pour le faire. Et puis, deuxièmement, démultiplication de cet art de gouverner dans des domaines variés : comment gouverner les enfants, comment gouverner les pauvres et les mendiants, comment gouverner une famille, une maison, comment gouverner les armées, comment gouverner les différents groupes, les cités, les États, comment gouverner son propre corps, comment gouverner son propre esprit. *Comment gouverner*, je crois que cela a été une des questions fondamentales de ce qui s'est passé au xv<sup>e</sup> ou au xvii<sup>e</sup> siècle. Question fondamentale à laquelle a répondu la multiplication de tous les arts de gouverner — art pédagogique, art politique, art économique, si vous voulez — et de toutes les institutions de gouvernement, au sens large qu'avait le mot gouvernement à cette époque.

Or de cette gouvernementalisation, qui me paraît assez caractéristique de ces sociétés de l'Occident européen au xv<sup>e</sup> siècle, ne peut pas être dissociée, me semble-t-il, la question du « comment ne pas être gouverné ? ». Je ne veux pas dire par là que, à la gouvernementalisation, se serait opposée dans

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

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

1°. Premier point d'ancrage : à une époque où le gouvernement des hommes était essentiellement un art spirituel, ou une pratique essentiellement religieuse liée à l'autorité d'une Église, au magistère d'une Écriture, ne pas vouloir être gouverné comme cela, c'était essentiellement chercher à l'Écriture un autre rapport que celui qui était lié au fonctionnement de l'enseignement du Dieu, ne pas vouloir être gouverné c'était une certaine manière de refuser, récuser, limiter (dites comme vous voulez) le magistère ecclésiastique, c'était le retour à l'Écriture, c'était la question de ce qui est authentique dans l'Écriture, de ce qui a été effectivement écrit dans l'Écriture, c'était la question quelle est la sorte de vérité que dit l'Écriture, comment avoir accès à cette vérité de l'Écriture dans l'Écriture et en dépit peut-être de l'Écrit, et jusqu'à ce qu'on arrive à la question finalement très simple : l'Écriture était-elle vraie ? Et en somme, de Wycliffe à Pierre Bayle, la critique s'est développée pour une part, que je crois capitale et non pas

exclusive bien sûr, par rapport à l'Écriture. Disons que la critique est historiquement biblique.

2°. Ne pas vouloir être gouverné, c'est là le second point d'ancrage, ne pas vouloir être gouverné comme ça, c'est ne pas non plus vouloir accepter ces lois-là parce qu'elles sont injustes, parce que, sous leur ancieneté ou sous l'éclat plus ou moins menaçant que leur donne le souverain d'aujourd'hui, elles cachent une illégitimité essentielle. La critique, c'est donc, de ce point de vue, en face du gouvernement et à l'obésance qu'il demande, opposer des droits universels et imprescriptibles, auxquels tout gouvernement quel qu'il soit, qu'il s'agisse du monarque, du magistrat, de l'éducateur, du père de famille, devra se soumettre. En somme, si vous voulez, on retrouve là le problème du droit naturel.

Le droit naturel n'est certainement pas une invention de la Renaissance, mais il a pris, à partir du xv<sup>e</sup> siècle, une fonction critique qu'il conservera toujours. A la question « comment n'être pas gouverné ? » il répond en disant : quelles sont les limites du droit de gouverner ? Disons que là, la critique est essentiellement juridique.

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

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

Cette définition, malgré son caractère à la fois empirique, approximatif, délicieusement lointain par rapport à l'histoire qu'elle survole, j'aurais l'arrogance de penser qu'elle n'est pas très différente de celle que Kant donnait : non pas celle de la critique, mais justement de quelque chose d'autre. Ce n'est pas très loin en définitive de la définition qu'il donnait de l'*Aufklärung*. Il est caractéristique en effet que, dans son texte de 1784 sur ce qu'est l'*Aufklärung*, il a défini l'*Aufklärung* par rapport à un certain état de minorité dans lequel serait maintenue, et maintenue autoritairement, l'humanité. Deuxièmement, il a défini cette minorité, il l'a caractérisée par une certaine incapacité dans laquelle l'humanité serait tenue, incapable à se servir de son propre entendement sans quelque chose qui serait justement la direction d'un autre, et il emploie *leiten* qui a un sens religieux historiquement bien défini. Troisièmement, je crois qu'il est caractéristique que Kant ait défini cette incapacité par une certaine corrélation entre une autorité qui s'exerce et qui maintient l'humanité dans cet état de minorité, corrélation entre cet excès d'autorité et, d'autre part, quelque chose qu'il considère, qu'il appelle un manque de décision et de courage. Et par conséquent cette définition de l'*Aufklärung* ne va pas être simplement une sorte de définition historique et spéculative ; il y aura dans cette définition de l'*Aufklärung* quelque chose qu'il s'avère un peu ridicule sans doute d'appeler la prédication, mais c'est bien en tout cas un appel au courage qu'il lance dans cette description de l'*Aufklärung*. Il ne faut pas oublier que c'était un article de journal. Il y aurait à faire sur les rapports de la philosophie au journalisme à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, une étude... A moins qu'elle ait été faite, mais je n'en suis pas sûr... C'est très intéressant de voir à partir de quel moment les philosophes interviennent dans les journaux pour dire quelque chose qui est pour eux philosophiquement intéressant et qui, pourtant, s'inscrit dans un certain rapport au public avec des effets d'appel. Et enfin il est caractéristique que, dans ce texte de l'*Aufklärung*, Kant donne pour exemples du maintien en minorité de l'humanité, et par conséquent comme exemples des points sur lesquels l'*Aufklärung* doit lever cet état de minorité et majoriser en quelque sorte les hommes, précisément la religion, le droit et la connaissance. Ce que Kant décrirait comme l'*Aufklärung*, c'est bien ce que j'essayais tout à l'heure de décrire comme la critique, comme cette attitude critique que l'on voit apparaître comme attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société. Et par rapport à cette *Aufklärung* (dont la devise, vous le savez bien et Kant le rappelle, est « *sapere aude* », non sans qu'une autre voie, celle de Frédéric II, dise en contrepoint « qu'ils raisonnent autant qu'ils veulent pourvu qu'ils obéissent »), en tout cas, par rapport à cette *Aufklärung*, comment Kant va-t-il définir la critique ? Ou en tout cas, car je n'ai pas la prétention de ressaisir ce qu'était le projet critique

kantien dans sa rigueur philosophique, je ne me le permettrais pas devant un pareil auditoire de philosophes, n'étant pas moi-même philosophe, étant à peine critique, par rapport à cette *Aufklärung*, comment pourrait-on situer la critique proprement dite ? Si effectivement Kant appelle tout ce mouvement critique qui a précédé *Aufklärung*, comment va-t-il situer, lui, ce qu'il entend par la critique ? Je dirai, et là ce sont des choses complètement enfantines, que par rapport à l'*Aufklärung*, la critique sera aux yeux de Kant ce qu'il va dire au savoir : sais-tu bien jusqu'où tu peux savoir ? raisonne tant que tu veux, mais sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger ? La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre « obéissez », c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même.

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

\*  
\* \*

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

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

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

On pourrait dire en gros ceci : c'est que, moins peut-être à cause du développement récent d'un bel Etat tout neut et rationnel en Allemagne qu'à cause de la très vieille appartenance des Universités à la *Wissenschaft* et aux structures administratives et étatiques, ce soupçon qu'il y a quelque chose dans la rationalisation et peut-être même dans la raison elle-même qui est responsable de l'excès de pouvoir, eh bien ! il me semble que ce soupçon s'est surtout développé en Allemagne et disons pour faire encore plus bref, qu'il s'est surtout développé dans ce qu'on pourrait appeler une gauche allemande. En tout cas, de la gauche hégélienne à l'École de Francfort, il y a eu toute une critique du positivisme, de l'objectivisme, de la rationalisation, de la *techné* et de la technicisation, toute une critique des rapports entre le projet fondamental de la science et de la technique qui a pour objectif de faire apparaître les liens entre une présomption naïve de la science d'une part, et les formes de domination propres à la forme de société contemporaine de l'autre. Pour prendre comme exemple celui de tous sans doute

qui fut le plus éloigné de ce qu'on pourrait appeler une critique de gauche, il ne faut pas oublier qu'Husserl en 1936 référait la crise contemporaine de l'humanité européenne à quelque chose où il était question des rapports de la connaissance à la technique, de l'*épistémé* à la *techné*.

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

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

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

Or il semble que soit ces recherches sur la constitution du sens avec la découverte que le sens ne se constitue que par les structures de coercition du signifiant, soit les analyses faites sur l'histoire de la rationalité scientifique avec les effets de contrainte liés à son institutionnalisation et à la constitution de modèles, tout cela, toutes ces recherches historiques n'ont fait, me semble-t-il, que recouper comme par un jour étroit et comme à travers une sorte de meurtrière universitaire ce qui fut après tout le mouvement de fond de notre histoire depuis un siècle. Car, à force de nous chanter que notre organisation sociale ou économique manquait de rationalité, nous nous sommes trouvés devant je ne sais pas si c'est trop ou pas assez de raison, en tout cas sûrement devant trop de pouvoir ; à force de nous entendre chanter les promesses de la révolution, je ne sais pas si là où elle s'est produite elle est bonne ou mauvaise, mais nous nous sommes trouvés, nous, devant l'inertie d'un pouvoir qui indéfiniment se maintenait ; et à force de nous entendre chanter l'opposition entre les idéologies de la violence et la véritable théorie scientifique de la société, du prolétariat et de

l'histoire, nous nous sommes retrouvés avec deux formes de pouvoir qui se ressemblaient comme deux frères : fascisme et stalinisme. Retour par conséquent de la question : *qu'est-ce que l'Aufklärung* ? Et se réactive ainsi la série de problèmes qui avaient marqué les analyses de Max Weber : qu'en est-il de cette rationalisation dont on convient qu'elle caractérise non seulement la pensée et la science occidentales depuis le xve siècle, mais aussi les rapports sociaux, les organisations étatiques, les pratiques économiques et peut-être jusqu'au comportement des individus ? Qu'en est-il de cette rationalisation dans ses effets de contrainte et peut-être d'obnubilation, d'implantation massive et croissante et jamais radicalement contestée d'un vaste système scientifique et technique ?

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

Je voudrais tout de suite, en abordant ce problème qui nous rend fraternellement par rapport à l'École de Francfort, noter que de toutes façons, faire de l'*Aufklärung* la question centrale, cela veut dire à coup sûr un certain nombre de choses. Cela veut dire d'abord que l'on s'engage dans une certaine pratique qu'on appellerait historico-philosophique, qui n'a rien à voir avec la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, une certaine pratique historico-philosophique et par là je veux dire que le domaine d'expérience auquel se réfère ce travail philosophique n'en exclut aucun autre absolument. Ce n'est pas l'expérience intérieure, ce ne sont pas les structures fondamentales de la connaissance scientifique, mais ce n'est pas non plus un ensemble de contenus historiques élaborés ailleurs, préparés par les historiens et accueillis tout faits comme des faits. Il s'agit, en fait, dans cette pratique historico-philosophique de se faire sa propre histoire, de fabriquer comme par fiction l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité dont les historiens ne s'occupent pas. On voit également que cette question investit le travail philosophique, la pensée philosophique, l'analyse philosophique dans des contenus



empiriques dessinés précisément par elle. De là, si vous voulez, que les historiens devant ce travail historique ou philosophique vont dire : « oui, oui, bien sûr, peut-être », en tout cas ce n'est jamais tout à fait cela, ce qui est l'effet de brouillage dû à ce déplacement vers le sujet et la vérité dont je parlais. Et que les philosophes, même s'ils ne prennent pas tous des airs de pintades offensées, pensent généralement : « La philosophie, malgré tout, c'est bien autre chose », ceci étant dû à l'effet de chute, dû à ce retour à une empiricité qui n'a même pas pour elle d'être garantie par une expérience intérieure.

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

une sorte de Renaissance, mais bien d'essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet.

Tel est le cadre général de cette recherche que j'appellerai historico-philosophique, voilà comment on peut maintenant la mener.

\*  
\*

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

Eh bien ! plutôt que cette procédure qui prend la forme d'une enquête en légitimité des modes historiques du connaître, on pourrait peut-être envisager une procédure différente. Elle pourrait prendre pour entrée dans la question de l'*Aufklärung* non pas le problème de la connaissance, mais celui du pouvoir ; elle avancerait non pas comme une enquête en légitimité, mais comme quelque chose que j'appellerai une *épreuve d'événement*.

*iatisation*. Pardonnez l'horreur du mot ! Et, tout de suite, qu'est-ce que cela veut dire ? Ce que j'entendrais par procédure d'événementialisation, dusent les historiens crier d'épouvante, ce serait ceci : d'abord prendre des ensembles d'éléments où l'on peut repérer en première approche, donc de façon tout à fait empirique et provisoire, des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus de connaissance. Mécanismes de coercition divers, peut-être aussi bien des ensembles législatifs, des règlements, des dispositifs matériels, des phénomènes d'autorité, etc. ; contenus de connaissance qu'on prendra également dans leur diversité et dans leur hétérogénéité, et qu'on retiendra en fonction des effets de pouvoir dont ils sont porteurs en tant qu'ils sont validés comme faisant partie d'un système de connaissance. Ce qu'on cherche alors n'est pas de savoir ce qui est vrai ou faux, fondé ou non fondé, réel ou illusoire, scientifique ou idéologique, légitime ou abusif. On cherche à savoir quels sont les liens, quelles sont les connexions qui peuvent être repérés entre mécanismes de coercition et éléments de connaissance, quels jeux de renvoi et d'appui se développent des uns aux autres, ce qui fait que tel élément de connaissance peut prendre des effets de pouvoir affectés dans un pareil système à un élément vrai ou probable ou incertain ou faux, et ce qui fait que tel procédé de coercition acquiert la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace, etc. 7

Donc ne pas, à ce premier niveau, opérer le partage de légitimité, ne pas assigner le point de l'erreur et de l'illusion.

Et c'est pourquoi, à ce niveau, il me semble que l'on peut utiliser deux mots qui n'ont pas pour fonction de désigner des entités, des puissances ou quelque chose comme des transcendentaux, mais seulement d'opérer par rapport aux domaines auxquels ils se réfèrent une réduction systématique de valeur, disons une neutralisation quant aux effets de légitimité et une mise en lumière de ce qui les rend à un certain moment acceptables et qui fait qu'effectivement ils ont été acceptés. Utilisation donc du mot *savoir* qui se réfère à toutes les procédures et à tous les effets de connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini ; et deuxièmement, du terme de *pouvoir* qui ne fait rien d'autre que recouvrir toute une série de mécanismes particuliers, définissables et définis, qui semblent susceptibles d'inclure des comportements ou des discours. On voit tout de suite que ces deux termes n'ont d'autre rôle que méthodologique : il ne s'agit pas de repérer à travers eux des principes généraux de réalité, mais de fixer en quelque sorte le front de l'analyse, le type d'élément qui doit être pour elle pertinent. Il s'agit ainsi d'éviter de faire jouer d'entrée la perspective de légitimation comme le font les termes de connaissance ou de domination. Il s'agit également, à tout moment de l'analyse, de pouvoir leur donner un

contenu déterminé et précis, tel élément de savoir, tel mécanisme de pouvoir ; jamais on ne doit considérer qu'il existe *un* savoir ou *un* pouvoir, pire encore le savoir ou le pouvoir qui seraient en eux-mêmes opérants. Savoir, pouvoir, ce n'est qu'une grille d'analyse. On voit aussi que cette grille n'est pas composée de deux catégories d'éléments étrangers l'un à l'autre, ce qui serait du savoir d'un côté et ce qui serait du pouvoir de l'autre — et ce que j'en disais tout à l'heure les rendait extérieurs l'un à l'autre —, car rien ne peut figurer comme élément de savoir si, d'une part, il n'est pas conforme à un ensemble de règles et de contraintes caractéristiques, par exemple de tel type de discours scientifique à une époque donnée, et si, d'autre part, il n'est pas doté des effets de coercition ou simplement d'incitation propres à ce qui est validé comme scientifique ou simplement rationnel ou simplement communément reçu, etc. Inversement rien ne peut fonctionner comme mécanisme de pouvoir s'il ne se déploie selon des procédures, des instruments, des moyens, des objectifs qui puissent être validés dans des systèmes plus ou moins cohérents de savoir. Il ne s'agit donc pas de décrire ce qui est savoir et ce qui est pouvoir et comment l'un réprimerait l'autre ou comment l'autre abuserait de l'un, mais il s'agit plutôt de décrire un nexus de savoir-pouvoir qui permette de saisir ce qui constitue l'acceptabilité d'un système, que ce soit le système de la maladie mentale, de la pénalité, de la délinquance, de la sexualité, etc.

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

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

Ces positivités sont des ensembles qui ne vont pas de soi, en ce sens que, quelles que soient l'habitude ou l'usure qui ont pu nous les rendre familières, quelle que soit la force d'aveuglement des mécanismes de pouvoir qu'elles font jouer ou quelles que soient les justifications qu'elles ont élaborées, elles n'ont pas été rendues acceptables par quelque droit originaire ; et ce qu'il

s'agit de faire ressortir pour bien saisir ce qui a pu les rendre acceptables, c'est que justement cela n'allait pas de soi, ce n'était inscrit dans aucun *a priori*, ce n'était contenu dans aucune antériorité. Dégager les conditions d'acceptabilité d'un système et suivre les lignes de rupture qui marquent son émergence, ce sont là deux opérations corrélatives. Cela n'allait pas du tout de soi que la folie et la maladie mentale se superposent dans le système institutionnel et scientifique de la psychiatrie ; ce n'était pas plus donné que les procédés punitifs, l'emprisonnement et la discipline pénitentiaire viennent s'articuler dans un système pénal ; ce n'était pas plus donné que le désir, la concupiscence, le comportement sexuel des individus doivent effectivement s'articuler les uns sur les autres dans un système de savoir et de normalité appelé sexualité. Le repérage de l'acceptabilité d'un système est indissociable du repérage de ce qui le rendait difficile à accepter : son arbitraire en terme de connaissance, sa violence en terme de pouvoir, bref son énergie. Donc nécessité de prendre en charge cette structure, pour mieux en suivre les arêtes.

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

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

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

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

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

Disons en gros que, par opposition à une genèse 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. Et là, il ne s'agit pas d'un principe de fermeture pour un certain nombre de raisons.

La première, c'est que les relations qui permettent de rendre compte de cet effet singulier sont, sinon dans leur totalité, du moins pour une part considérable, des relations d'interactions entre des individus ou des groupes, c'est-à-dire qu'elles impliquent des sujets, des types de comportements, des décisions, des choix : ce n'est pas dans la nature des choses que l'on pourrait trouver le soutien, le support de ce réseau de relations intelligibles, c'est la logique propre d'un jeu d'interactions avec ses marges toujours variables de non certitude.

Pas de fermeture non plus, parce que ces relations que l'on essaie d'établir pour rendre compte d'une singularité comme effet, ce réseau de relations ne doit pas constituer un plan unique. Ce sont des relations qui sont en perpétuel décrochement les unes par rapport aux autres. La logique des interactions, à un niveau donné, joue entre des individus pouvant à la fois garder ses règles et sa spécificité, ses effets singuliers tout en

constituant avec d'autres éléments des interactions qui se jouent à un autre niveau de sorte que, d'une certaine façon, aucune de ces interactions n'apparaît ou prime ou absolument totalisante. Chacune peut être replacée dans un jeu qui la déborde ; et inversement aucune, aussi locale qu'elle soit, n'est sans effet ou sans risque d'effet sur celle dont elle fait partie et qui l'enveloppe. Donc, si vous voulez et schématiquement, mobilité perpétuelle, essentielle fragilité ou plutôt intrication entre ce qui reconduit le même processus et ce qui le transforme. Bref, il s'agirait là de dégager toute une forme d'analyses que l'on pourrait dire *stratégiques*.

En parlant d'archéologie, de stratégie et de généalogie, je ne pense pas qu'il s'agisse de repérer là trois niveaux successifs qui seraient développés les uns à partir des autres, mais plutôt de caractériser trois dimensions nécessairement simultanées de la même analyse, trois dimensions qui devraient permettre dans leur simultanéité même de ressaisir ce qu'il y a de positif, c'est-à-dire quelles sont les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elle s'intègre. C'est une telle recherche tenant compte ... [il manque quelques phrases perdues lors du retournement de la bande d'enregistrement] ... se produit comme effet, et enfin événementialisation en ce que l'on a affaire à quelque chose dont la stabilité, dont l'enracinement, dont le fondement n'est jamais tel que l'on ne puisse pas d'une manière ou d'une autre, sinon penser sa disparition, du moins repérer ce par quoi et ce à partir de quoi sa disparition est possible.

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

Vous voyez qu'ainsi la question n'est plus : par quelle erreur, illusion, oubli, par quels défaits de légitimité la connaissance en vient-elle à inclure des effets de domination que manifeste dans le monde moderne l'emprise de [mot inaudible] ? La question serait plutôt celle-ci : comment l'indisociabilité du savoir et du pouvoir dans le jeu des interactions et des stratégies multiples peut-elle inclure à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité et un champ de possibles, d'ouvertures, d'indécisions, de retournements et de dislocations événementielles

qui les rend fragiles, qui les rend impermanentes, qui font de ces effets des événements, rien de plus, rien de moins que des événements ? De quelle façon les effets de coercion propres à ces positivités peuvent-ils être, non pas dissipés par un retour à la destination légitime de la connaissance et par une réflexion sur le transcendantal ou le quasi transcendantal qui la fixe, mais inversés ou dénoués à l'intérieur d'un champ stratégique concret, de ce champ stratégique concret qui les a induits, et à partir de la décision justement de n'être pas gouverné ?

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

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

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

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

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

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

D'autre part, ce que je voulais remarquer — et je m'excuse du caractère tout à fait de survol, si je puis dire — c'est qu'il me semble que l'histoire de l'attitude critique, dans ce qu'elle a de spécifique à l'Occident — et à l'Occident moderne depuis les XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, — il faut en chercher l'origine dans les luttes religieuses et les attitudes spirituelles dans la seconde moitié du Moyen Âge. Au moment justement où se pose le problème : comment être gouverné, est-ce qu'on va accepter d'être gouverné comme cela ? C'est alors que les choses sont à leur niveau le plus concret, le plus historiquement déterminé : toutes les luttes autour de la pastorale dans

la seconde moitié du Moyen Âge ont préparé la Réforme et, je crois, ont été l'espèce de seuil historique sur lequel s'est développée cette attitude critique.

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

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

**M. Michel Foucault.** — Votre question porterait sur la généralité de ce type de rapport ?

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

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

**M. Noël Mouloud.** — Je reviens à notre référence commune, à M. Birault et à moi-même : Popper. Un des desseins de Popper est de montrer que dans la constitution de sphères de pouvoir, quelle qu'en soit la nature, c'est-à-dire de dogmes, de normes impératives, de paradigmes, ce n'est pas le savoir lui-même qui est engagé, qui est responsable, mais c'est une rationalité déviante qui n'est plus un savoir véritablement. Le savoir — ou la rationalité en tant que formatrice est elle-même dénuée de paradigmes, dénuée de recettes. Son initiative propre est de remettre en question, ses propres assurances, sa propre autorité, et de « polémiquer contre elle-même ». C'est précisément pour cette raison qu'elle est rationalité et la méthodologie telle que Popper la conçoit est de départager, de séparer ces deux comportements, de rendre la confusion ou le mélange impossible entre l'usage des recettes, la gestion des procédures et l'invention des raisons. Et je me demanderais, bien que ce soit bien plus difficile, si dans le domaine humain, social, historique, les sciences sociales dans leur ensemble ne jouent pas également et avant tout le rôle de l'ouverture : il y a là une situation très difficile parce qu'elles sont en fait solidaires de la technique. Entre une science et les pouvoirs qui l'utilisent, il y a une relation qui n'est pas véritablement essentielle ; bien qu'elle soit importante, elle reste « contingente » d'une certaine manière. Ce sont plutôt les conditions techniques de l'utilisation du savoir qui sont en rapport direct avec l'exercice d'un pouvoir, d'un pouvoir échappant à l'échange ou à l'examen, plutôt que les conditions du savoir lui-même ; et c'est dans ce sens que je ne comprends pas tout à fait l'argument. Par ailleurs, M. Foucault a fait des

remarques éclairantes qu'il développera sans doute. Mais je me pose la question : y a-t-il un lien vraiment direct entre les obligations ou les exigences du savoir et celles du pouvoir ?

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

**M. Noël Mouloud.** — Je n'en dis pas autant, je reconnais que le lien historique, le lien événementiel est fort. Mais je remarque plusieurs choses : que les nouvelles investigations scientifiques (celles de la biologie, des sciences humaines) replacent l'homme et la société dans une situation de non-détermination, leur ouvrant des voies de liberté, et ainsi les contraignent, pour ainsi dire, à exercer de nouveau des décisions. En outre, que les pouvoirs oppressifs s'appuient rarement sur un savoir scientifique, mais de préférence sur un non-savoir, sur une science réduite préalablement à un « mythe » : on connaît les exemples d'un racisme fondé sur une « pseudo-génétiq ue » ou bien d'un pragmatisme politique fondé sur une déformation « néo-lamarckienne de la biologie », etc. Et enfin, je conçois très bien que les informations positives d'une science appellent la distance d'un jugement critique. Mais il me semble — et c'était le sens à peu près de mon argument — qu'une critique humaniste, qui reprend des critiques culturelles et axiologiques, ne peut se développer entièrement ni aboutir qu'avec l'appui que lui apporte la connaissance elle-même, faisant la critique de ses bases, de ses présupposés, de ses antécédents. Cela concerne surtout les éclaircissements qu'apportent les sciences de l'homme, de l'histoire ; et il me semble qu'Habermas, en particulier, inclut cette dimension analytique dans ce qu'il appelle la critique des idéologies, de celles-mêmes qui sont engendrées par le savoir.

**M. Michel Foucault.** — Je pense que c'est cela l'avantage de la critique, justement !

**M. Henri Gouhier.** — Je voudrais vous poser une question. Je suis tout à fait d'accord sur la façon dont vous avez opéré votre découpage et sur l'importance de la Réforme. Mais il me semble qu'il y a dans toute la tradition occidentale un ferment critique par le socratism e. Je voulais vous demander si le mot *critique* tel que vous l'avez défini et employé, ne pourrait pas convenir pour appeler ce que provisoirement j'appellerai un

ferment critique du socratisme dans toute la pensée occidentale, qui va jouer un rôle par les retours à Socrate aux *xv<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles ?

**M. Michel Foucault.** — Vous me prenez par une question plus difficile. Je dirai que ce retour du socratisme (on le sent, on le repère, on le voit historiquement, me semble-t-il, à la charnière des *xv<sup>e</sup>*-*xvii<sup>e</sup>* siècles) n'a été possible que sur le fond de cette chose, à mon sens beaucoup plus importante, qu'ont été les luttes pastorales et ce problème du gouvernement des hommes, gouvernement au sens très plein et très large que cela avait à la fin du Moyen Âge. Gouverner les hommes, c'était les prendre par la main, les conduire jusqu'à leur salut par une opération, une technique de guidage détaillée, qui impliquait tout un jeu de savoir : sur l'individu qu'on guidait, sur la vérité vers laquelle on guidait...

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

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

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

doit pas elle-même faire l'objet d'une interrogation, d'une mise en question qui, elle, serait d'essence philosophique ?

**M. Michel Foucault.** — Ce sont deux bonnes questions.

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

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

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

**M. Michel Foucault.** — Il faut vraiment choisir ?

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

**M. Michel Foucault.** — J'essaierais de me faulxer !

**M. Pierre Hadji-Dimou.** — Vous nous avez présenté avec succès le problème de la critique dans son lien à la philosophie et vous êtes arrivé aux rapports entre pouvoir et connaissance. Je voulais apporter un petit éclaircissement à propos de la pensée grecque. Je pense que ce problème a été déjà posé par M. le Président. « Connaître » c'est avoir le *logos* et le *mythos*. Je pense qu'avec l'*Aufklärung*, on n'arrive pas à connaître ; la connaissance n'est pas seulement la rationalité, ce n'est pas seulement dans la vie historique le *logos*, il y a une deuxième source, le *mythos*. Si l'on se réfère à la discussion entre Protagoras et Socrate, lorsque Protagoras pose la question à propos de la *Politeia* du droit de punir, de son pouvoir, il dit qu'il va préciser et illustrer sa pensée à propos de *mythos* — le *mythos* est lié au *logos* parce qu'il y a une rationalité ; plus il nous apprend, plus c'est beau. Voici la question que je voulais ajouter : est-ce qu'en supprimant une partie

de la pensée, la pensée irrationnelle qui arrive au *logos*, c'est-à-dire le *mythos*, on arrive à connaître les sources de la connaissance, la connaissance du pouvoir qui a un sens mythique elle aussi ?

**M. Michel Foucault.** — Je suis d'accord avec votre question.

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

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

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

**M. Michel Foucault.** — C'est le contraire, et c'est cela qui est très intéressant. En effet Kant dit : « il y a un usage public de la raison qui, lui, ne doit pas être limité ». Qu'est-ce que c'est que cet usage public ? C'est celui qui circule de savant en savant, qui passe par les journaux et les publications, et qui fait appel à la conscience de tous. Ces usages-là, ces usages publics de la raison ne doivent pas être limités, et curieusement ce qu'il appelle l'usage privé, c'est l'usage, en quelque sorte, du fonctionnaire. Et le fonctionnaire, l'officier, dit-il, n'a pas le droit de dire à son supérieur : « je ne t'obéis pas et ton ordre est absurde ». L'obéissance de chaque individu, en tant qu'il fait partie de l'État, à son supérieur, au souverain ou au représentant du souverain, c'est cela qu'il appelle curieusement l'usage privé.

**M. Sylvain Zac.** — Je suis d'accord avec vous, je me suis trompé, mais il résulte cependant qu'il y a dans cet article des limites à la manifestation du courage. Or ces limites, je les ai trouvées partout, chez tous les *Aufklärer*, chez Mendelssohn évidemment. Il y a, dans le mouvement de



*Aufklärung* allemand, une part de conformisme qu'on ne trouve même pas dans les *Lumières* françaises du XVIII<sup>e</sup> siècle.

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

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

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

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

**M. Michel Foucault.** — Je voudrais terminer ce que j'étais en train de dire... Donc Kant se sent parfaitement lié à cette actualité qu'il appelle *Aufklärung* et qu'il essaie de définir. Et par rapport à ce mouvement de *Aufklärung*, il me semble qu'il introduit une dimension que nous pouvons considérer comme plus particulière ou au contraire comme plus générale et comme plus radicale qui est celle-ci : la première audace que l'on doit mettre en œuvre quand il s'agit du savoir et de la connaissance, c'est de connaître ce que l'on peut connaître. C'est cela la radicalité et pour Kant, d'ailleurs, l'universalité de son entreprise. Je crois à cette parenté, quelles que soient les limites, bien sûr, des audaces des *Aufklärer*. Je ne vois pas en quoi, si vous voulez, le fait des timidités des *Aufklärer* changerait quoi que ce soit à cette espèce de mouvement que Kant a fait et dont, je crois, il a été à peu près conscient.

**M. Henri Blraut.** — Je crois en effet que la philosophie critique représente ainsi un mouvement à la fois de restriction et de radicalisation par rapport à *Aufklärung* en général.

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

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

**M. Michel Foucault.** — Justement, là, si j'emploie ce mot, c'est encore une fois essentiellement à des fins de neutralisation de tout ce qui pourrait être soit légitimation, soit même simplement hiérarchisation de valeurs. Si vous voulez, pour moi — aussi scandaleux que ceci puisse et doive en effet paraître aux yeux d'un savant ou d'un méthodologue ou même d'un historien des sciences — pour moi, entre la proposition d'un psychiatre et une démonstration mathématique, quand je parle de savoir, je ne fais pas, provisoirement, de différence. Le seul point par lequel j'introduirais des différences, c'est de savoir quels sont les effets de pouvoir, si vous voulez, d'induction — induction non pas au sens logique du terme — que cette proposition peut avoir, d'une part, à l'intérieur du domaine scientifique à l'intérieur duquel on la formule — les mathématiques, la psychiatrie, etc. — et, d'autre part, quels sont les réseaux de pouvoir institutionnels, non discursifs, non formalisables, non spécialement scientifiques auxquels il est lié dès lors qu'il est mis en circulation. C'est cela que j'appellerai le savoir : les éléments de connaissance qui, quelle que soit leur valeur par rapport à nous, par rapport à un esprit pur, exercent à l'intérieur de leur domaine et à l'extérieur des effets de pouvoir.

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

**M. Michel Foucault.** — Je vous remercie.



