

Cours de Michel Foucault
au Collège de France

La Volonté de savoir
(1970-1971)
paru

Théories et Institutions pénales
(1971-1972)

La Société punitive
(1972-1973)

Le Pouvoir psychiatrique
(1973-1974)
paru

Les Anormaux
(1974-1975)
paru

« Il faut défendre la société »
(1975-1976)
paru

Sécurité, Territoire, Population
(1977-1978)
paru

Naissance de la biopolitique
(1978-1979)
paru

Du gouvernement des vivants
(1979-1980)
paru

Subjectivité et Vérité
(1980-1981)

L'Herméneutique du sujet
(1981-1982)
paru

Le Gouvernement de soi et des autres
(1982-1983)
paru

Le Courage de la vérité.
Le Gouvernement de soi et des autres II
(1983-1984)
paru

Michel Foucault

Du gouvernement
des vivants

Cours au Collège de France
(1979-1980)

*Édition établie sous la direction
de François Ewald et Alessandro Fontana,
par Michel Senellart*



HAUTES ÉTUDES

EHESS
GALLIMARD
SEUIL

« *Hautes Études* » est une collection
des Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales,
des Éditions Gallimard et des Éditions du Seuil.

Édition établie sous la direction
de François Ewald et Alessandro Fontana,
par Michel Senellart

ISBN : 978-2-02-088133-3

© SEUIL/GALLIMARD, NOVEMBRE 2012

LE CODE DE LA PROPRIÉTÉ INTELLECTUELLE INTERDIT LES COPIES OU REPRODUCTIONS DESTINÉES À UNE UTILISATION COLLECTIVE. TOUTE REPRÉSENTATION OU REPRODUCTION INTÉGRALE OU PARTIELLE FAITE PAR QUELQUE PROCÉDÉ QUE CE SOIT, SANS LE CONSENTEMENT DE L'AUTEUR OU DE SES AYANTS CAUSE, EST ILLICITE ET CONSTITUE UNE CONTREFAÇON SANCTIONNÉE PAR LES ARTICLES L.335-2 ET SUIVANTS DU CODE DE LA PROPRIÉTÉ INTELLECTUELLE.

WWW.SEUIL.COM

AVERTISSEMENT

Michel Foucault a enseigné au Collège de France de décembre 1970 à sa mort en juin 1984 – à l'exception de l'année 1977 où il a pu bénéficier d'une année sabbatique. Le titre de sa chaire était : *Histoire des systèmes de pensée*.

Elle fut créée le 30 novembre 1969, sur proposition de Jules Vuillemin, par l'assemblée générale des professeurs du Collège de France en remplacement de la chaire d'Histoire de la pensée philosophique, tenue jusqu'à sa mort par Jean Hyppolite. La même assemblée élit Michel Foucault, le 12 avril 1970, comme titulaire de la nouvelle chaire¹. Il avait quarante-trois ans.

Michel Foucault en prononça la leçon inaugurale le 2 décembre 1970².

L'enseignement au Collège de France obéit à des règles particulières. Les professeurs ont l'obligation de délivrer vingt-six heures d'enseignement par an (la moitié au maximum pouvant être dispensée sous forme de séminaires³). Ils doivent exposer chaque année une recherche originale, les contraignant à renouveler chaque fois le contenu de leur enseignement. L'assistance aux cours et aux séminaires est entièrement libre ; elle ne requiert ni inscription ni diplôme. Et le professeur n'en dispense aucun⁴. Dans le vocabulaire du Collège de France, on dit que les professeurs n'ont pas d'étudiants mais des auditeurs.

Les cours de Michel Foucault se tenaient chaque mercredi de début janvier à fin mars. L'assistance, très nombreuse, composée d'étudiants,

1. Michel Foucault avait conclu une plaquette rédigée pour sa candidature par cette formule : « Il faudrait entreprendre l'histoire des systèmes de pensée » (« Titres et travaux », in *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. : cf. t. I, p. 846).

2. Elle sera publiée par les éditions Gallimard en mai 1971 sous le titre : *L'Ordre du discours*.

3. Ce que fit Michel Foucault jusqu'au début des années 1980.

4. Dans le cadre du Collège de France.

d'enseignants, de chercheurs, de curieux, dont beaucoup d'étrangers, mobilisait deux amphithéâtres du Collège de France. Michel Foucault s'est souvent plaint de la distance qu'il pouvait y avoir entre lui et son « public », et du peu d'échange que rendait possible la forme du cours⁵. Il rêvait d'un séminaire qui fût le lieu d'un vrai travail collectif. Il en fit différentes tentatives. Les dernières années, à l'issue du cours, il consacrait un long moment à répondre aux questions des auditeurs.

Voici comment, en 1975, un journaliste du *Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean, pouvait en retranscrire l'atmosphère : « Quand Foucault entre dans l'arène, rapide, fonceur, comme quelqu'un qui se jette à l'eau, il enjambe des corps pour atteindre sa chaise, repousse les magnétophones pour poser ses papiers, retire sa veste, allume une lampe et démarre, à cent à l'heure. Voix forte, efficace, relayée par des haut-parleurs, seule concession au modernisme d'une salle à peine éclairée par une lumière qui s'élève de vasques en stuc. Il y a trois cents places et cinq cents personnes agglutinées, bouchant le moindre espace libre [...]. Aucun effet oratoire. C'est limpide et terriblement efficace. Pas la moindre concession à l'improvisation. Foucault a douze heures par an pour expliquer, en cours public, le sens de sa recherche pendant l'année qui vient de s'écouler. Alors, il serre au maximum et remplit les marges comme ces correspondants qui ont encore trop à dire lorsqu'ils sont arrivés au bout de leur feuille. 19h 15. Foucault s'arrête. Les étudiants se précipitent vers son bureau. Pas pour lui parler, mais pour stopper les magnétophones. Pas de questions. Dans la cohue, Foucault est seul. » Et Foucault de commenter : « Il faudrait pouvoir discuter ce que j'ai proposé. Quelquefois, lorsque le cours n'a pas été bon, il faudrait peu de choses, une question, pour tout remettre en place. Mais cette question ne vient jamais. En France, l'effet de groupe rend toute discussion réelle impossible. Et comme il n'y a pas de canal de retour, le cours se théâtralise. J'ai un rapport d'acteur ou d'acrobate avec les gens qui sont là. Et lorsque j'ai fini de parler, une sensation de solitude totale⁶... »

5. En 1976, dans l'espoir – vain – de raréfier l'assistance, Michel Foucault changea l'heure du cours qui passa de 17h45, en fin d'après-midi, à 9 heures du matin. Cf. le début de la première leçon (7 janvier 1976) de *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1976, éd. s.dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 1997.

6. Gérard Petitjean, « Les Grands Prêtres de l'université française », *Le Nouvel Observateur*, 7 avril 1975.

Michel Foucault abordait son enseignement comme un chercheur : explorations pour un livre à venir, défrichage aussi de champs de problématisation, qui se formuleraient plutôt comme une invitation lancée à d'éventuels chercheurs. C'est ainsi que les cours au Collège de France ne redoublent pas les livres publiés. Ils n'en sont pas l'ébauche, même si des thèmes peuvent être communs entre livres et cours. Ils ont leur propre statut. Ils relèvent d'un régime discursif spécifique dans l'ensemble des « actes philosophiques » effectués par Michel Foucault. Il y déploie tout particulièrement le programme d'une généalogie des rapports savoir/pouvoir en fonction duquel, à partir du début des années 1970, il réfléchira son travail – en opposition avec celui d'une archéologie des formations discursives qu'il avait jusqu'alors dominé⁷.

Les cours avaient aussi une fonction dans l'actualité. L'auditeur qui venait les suivre n'était pas seulement captivé par le récit qui se construisait semaine après semaine ; il n'était pas seulement séduit par la rigueur de l'exposition ; il y trouvait aussi un éclairage de l'actualité. L'art de Michel Foucault était de diagonaliser l'actualité par l'histoire. Il pouvait parler de Nietzsche ou d'Aristote, de l'expertise psychiatrique au XIX^e siècle ou de la pastorale chrétienne, l'auditeur en tirait toujours une lumière sur le présent et les événements dont il était contemporain. La puissance propre de Michel Foucault dans ses cours tenait à ce subtil croisement entre une érudition savante, un engagement personnel et un travail sur l'événement.

*

Les années soixante-dix ayant vu le développement, et le perfectionnement, des magnétophones à cassettes, le bureau de Michel Foucault en fut vite envahi. Les cours (et certains séminaires) ont ainsi été conservés.

Cette édition prend comme référence la parole prononcée publiquement par Michel Foucault dans la mesure où des enregistrements ont été conservés. Elle en donne la transcription la plus littérale possible⁸. Nous aurions souhaité pouvoir la livrer telle quelle. Mais le passage de l'oral à l'écrit impose une intervention de

7. Cf., en particulier, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et Écrits*, t. II, p. 137.

8. Ont été plus spécialement utilisés les enregistrements réalisés par Gilbert Burlet et Jacques Lagrange, déposés au Collège de France et à l'IMEC.

l'éditeur : il faut, au minimum, introduire une ponctuation et découper des paragraphes. Le principe a toujours été de rester le plus près possible du cours effectivement prononcé.

Lorsque cela paraissait indispensable, les reprises et les répétitions ont été supprimées ; les phrases interrompues ont été rétablies et les constructions incorrectes rectifiées.

Les points de suspension signalent que l'enregistrement est inaudible. Quand la phrase est obscure, figure, entre crochets, une intégration conjecturale ou un ajout.

Un astérisque en pied de page indique les variantes significatives des notes utilisées par Michel Foucault par rapport à ce qui a été prononcé.

Les citations ont été vérifiées et les références des textes utilisés indiquées. L'appareil critique se limite à élucider les points obscurs, à expliciter certaines allusions et à préciser les points critiques.

Afin de faciliter la lecture, chaque leçon a été précédée d'un bref sommaire qui en indique les principales articulations.

Le texte du cours est suivi du résumé publié dans l'*Annuaire du Collège de France*. Michel Foucault les rédigeait généralement au mois de juin, quelque temps donc après la fin du cours. C'était, pour lui, l'occasion d'en dégager, rétrospectivement, l'intention et les objectifs. Il en constitue la meilleure présentation.

Chaque volume s'achève sur une « situation » dont l'éditeur du cours garde la responsabilité : il s'agit de donner au lecteur des éléments de contexte d'ordre biographique, idéologique et politique, replaçant le cours dans l'œuvre publiée et donnant des indications concernant sa place au sein du corpus utilisé, afin d'en faciliter l'intelligence et d'éviter les contresens qui pourraient être dus à l'oubli des circonstances dans lesquelles chacun des cours a été élaboré et prononcé.

Du gouvernement des vivants, cours prononcé en 1980, est édité par Michel Senellart.

*

Avec cette édition des cours au Collège de France, c'est un nouveau pan de « l'œuvre » de Michel Foucault qui se trouve publié.

Il ne s'agit pas, au sens propre, d'inédits puisque cette édition reproduit la parole proférée publiquement par Michel Foucault. Le support écrit qu'il utilisait pouvait être très élaboré, comme l'atteste ce volume.

Daniel Defert, qui possède les notes de Michel Foucault, a permis aux éditeurs de les consulter. Qu'il en soit vivement remercié.

Cette édition des cours au Collège de France a été autorisée par les héritiers de Michel Foucault, qui ont souhaité pouvoir satisfaire la très forte demande dont ils faisaient l'objet, en France comme à l'étranger. Et cela, dans d'incontestables conditions de sérieux. Les éditeurs ont cherché à être à la hauteur de la confiance qu'ils leur ont portée.

FRANÇOIS EWALD ET ALESSANDRO FONTANA

Cours
Année 1979-1980

LEÇON DU 9 JANVIER 1980

La salle de justice de Septime Sévère. Comparaison avec l'histoire d'Œdipe. – Exercice du pouvoir et manifestation de la vérité. L'aléthurgie comme manifestation pure du vrai. Pas d'hégémonie sans aléthurgie. – Permanence de ce rapport entre pouvoir et vérité jusqu'à l'époque moderne. Deux exemples : les cours royales, la raison d'État et la chasse aux sorcières (Bodin). – Projet du cours de cette année : élaborer la notion de gouvernement des hommes par la vérité. Déplacement par rapport au thème du pouvoir-savoir : du concept de pouvoir à celui de gouvernement (cours des deux années précédentes) ; du concept de savoir au problème de la vérité. – Cinq façons de concevoir les rapports entre exercice du pouvoir et manifestation de la vérité : le principe de Botero, le principe de Quesnay, le principe de Saint-Simon, le principe de Rosa Luxemburg, le principe de Soljenitsyne. Leur étroitesse. Le rapport entre gouvernement et vérité, antérieur à la naissance d'une gouvernamentalité rationnelle ; il se noue à un niveau plus profond que celui des connaissances utiles.

À propos de l'empereur romain qui s'appelait Septime Sévère et qui régnait, comme vous le savez tous – enfin, comme je le sais moi depuis hier, en tout cas – au tournant du II^e et du III^e siècle, entre 193 je crois et 211¹, l'historien Dion Cassius raconte l'histoire suivante². Septime Sévère avait fait construire un palais³, et dans ce palais, bien sûr, une grande salle solennelle dans laquelle il donnait audience, rendait ses sentences et distribuait la justice. Et au plafond de cette salle de son palais, Septime Sévère avait fait peindre une représentation du ciel, une représentation du ciel étoilé, et ce n'était pas n'importe quel ciel, ou n'importe quelles étoiles, ou n'importe quelle position des astres qu'il avait représentés. Il avait fait représenter exactement son ciel de naissance, la conjonction des étoiles qui avait présidé à sa naissance et par conséquent à son destin. Faisant cela, ou faisant faire cela, Septime Sévère avait bien entendu un certain nombre d'intentions très claires et explicites qu'il est assez facile de restituer. Il s'agissait bien sûr pour lui d'inscrire les sentences particulières et conjoncturelles qu'il rendait à l'intérieur du système même du monde, et de montrer

comment le *logos* qui présidait à cet ordre du monde et qui avait présidé à sa naissance, ce même *logos* était celui qui organisait, fondait et justifiait les sentences qu'il rendait. Ce qu'il disait dans une circonstance particulière du monde, ce qu'il disait dans un *kairos* particulier, comme diraient les stoïciens, c'était précisément l'ordre même des choses telles qu'elles avaient été fixées là-haut, une fois pour toutes. Il s'agissait également, pour lui, de montrer comment son règne avait été fondé sur les astres, que lui, le soudard de Leptis Magna, qui s'était emparé par la force et la violence du pouvoir, ce n'était pas par erreur, ce n'était pas par hasard, ce n'était pas par un complot quelconque des hommes qu'il s'était emparé du pouvoir, mais la nécessité même du monde l'avait appelé à la place où il était. Et ce que le droit n'avait pas pu fonder, son règne, sa prise de pouvoir, les astres l'avaient une fois pour toutes justifié. Enfin, troisièmement, il s'agissait de montrer à l'avance quelle était sa fortune à lui, l'empereur, et combien elle était fatale, inévitable, inaccessible, jusqu'à quel point il était impossible à quelqu'un, à quelque complot, rival, ou ennemi que ce soit, de s'emparer de ce trône dont les astres avaient montré qu'il lui revenait à lui et que rien ne pouvait désormais prévaloir. Sa fortune était bonne, sa fortune était sûre, le passé l'indiquait, mais pour l'avenir aussi les choses étaient définitivement scellées. Donc, des actes incertains et particuliers, un passé qui avait été fait de hasard et de chance, un avenir que nul bien sûr ne pouvait connaître, mais dont certains pouvaient profiter pour menacer l'empereur : tout cela était retourné en nécessité et devait être vu au plafond de la salle où il rendait ses sentences comme une vérité. Ce qui se manifestait ici, en bas, j'allais dire au plancher, comme pouvoir pouvait et devait être déchiffré en vérité dans la nuit du ciel.

Sévère était pourtant un homme prudent, puisque s'il avait fait représenter son ciel astral au plafond de la salle où il rendait les sentences ; il y avait pourtant un petit morceau de ce ciel qu'il n'avait pas fait représenter, qu'il cachait avec soin et qui n'était représenté que dans une autre pièce, la chambre même de l'empereur où lui seul et sans doute quelques-uns de ses familiers avaient accès, et ce petit morceau de ciel astral que nul n'avait le droit de voir, que seul l'empereur connaissait, bien entendu, c'était ce que l'on appelle au sens strict l'horoscope, ce qui permet de voir l'heure, l'heure étant bien entendu celle de la mort. Le ciel de la mort, ce qui fixait la fin du destin de l'empereur, la fin de sa fortune, bien sûr, nul n'y avait accès.

Le ciel étoilé de Septime Sévère, au-dessus de sa justice, est presque évidemment l'inverse même de l'histoire d'Œdipe⁴. Puisque Œdipe, c'était celui qui avait son destin non pas au-dessus de sa tête dans un

ciel étoilé représenté sur un plafond, mais attaché à ses pieds, attaché à ses pas, attaché à ce sol et à ces chemins qui allaient de Thèbes jusqu'à Corinthe et de Corinthe jusqu'à Thèbes. C'était dans ses pieds, c'était sous ses pieds qu'il avait son destin, un destin que nul ne connaissait, ni lui ni aucun de ses sujets. Un destin qui allait le mener à sa perte, bien sûr, et il ne faut pas oublier que, au début de la pièce de Sophocle, on voit Œdipe qui, appelé par la population en proie à la peste, rend lui aussi une sentence solennelle. Lui aussi, il dit ce qu'il faut faire, et il dit : Celui dont la souillure est responsable de la peste dans la ville de Thèbes, celui-là devra être chassé⁵. Il a donc bien, lui aussi, rendu une sentence ; une sentence qui s'inscrit, elle aussi, dans la fatalité d'un destin. Mais cette fatalité d'un destin qui va reprendre et donner son sens à cette sentence d'Œdipe, c'est précisément le piège dans lequel il va tomber. Et alors que Septime Sévère rendait sa justice et rendait ses sentences de manière à les inscrire dans un ordre du monde absolument visible qui les fondait en droit, en nécessité et en vérité, le malheureux Œdipe, lui, a rendu une sentence fatale qui s'inscrivait dans un destin entièrement enveloppé de nuit, d'ignorance et qui constituait, par conséquent, son propre piège.

Et on pourrait retrouver une autre analogie – un peu sophistiquée – dans le fait que, s'il manquait bien un fragment du ciel au plafond de la salle d'audience de Septime Sévère, il y avait un fragment du mystère d'Œdipe et du destin d'Œdipe qui pourtant n'était pas inconnu. Il y avait eu un berger qui avait vu ce qui s'était passé au moment de la naissance d'Œdipe et qui avait vu comment avait été tué Laïos. C'est ce berger au fond de la campagne que l'on va finalement chercher et qui va apporter son témoignage. Et c'est lui qui dira que c'est Œdipe le coupable. Au fond de la campagne de Thèbes, il y avait donc un petit morceau connu et visible du destin d'Œdipe par une personne au moins. Il y avait comme l'équivalent de la chambre de l'empereur, mais c'était la cabane du berger. Et dans cette cabane du berger, le destin d'Œdipe venait s'accomplir ou en tout cas se manifester. L'empereur cachait le ciel de sa mort. Le berger, lui, connaissait le secret de la naissance d'Œdipe.

Vous voyez donc que l'anti-Œdipe, bien sûr, existe. Dion Cassius l'avait déjà rencontré.

Vous me direz que tout cela, ce sont des jeux un peu culturels et sophistiqués, et que si Septime Sévère avait ainsi fait représenter au-dessus de sa tête le ciel étoilé qui présidait à sa justice, à son destin, à sa fortune, s'il voulait que les hommes lisent en vérité ce qu'il faisait en politique, ce qu'il faisait en termes de pouvoir, ce n'étaient là que les jeux d'un empereur pris par le vertige de sa propre fortune. Après tout, ce soldat africain monté

jusqu'à l'empire, il était bien normal qu'il cherche à fonder dans le ciel d'une nécessité magico-religieuse une souveraineté que le droit, d'ailleurs tout aussi magique et religieux, ne pouvait pas lui reconnaître. Et cet homme fasciné par les cultes orientaux, il était tout à fait normal qu'il essaye, pour sa part, de substituer l'ordre magique des astres à l'ordre raisonnable du monde, à cet ordre raisonnable du monde que son avant-dernier prédécesseur, Marc Aurèle, avait voulu mettre en œuvre, lui, dans un gouvernement stoïcien de l'Empire⁶. C'était comme l'écho magique, oriental, religieux, de ce que les grands empereurs stoïciens du II^e siècle avaient voulu faire : ne gouverner l'Empire qu'à l'intérieur d'un ordre manifeste du monde et faire en sorte que le gouvernement de l'Empire soit la manifestation en vérité de l'ordre du monde.

En fait, s'il est vrai que la conjoncture politique individuelle de Septime Sévère, le climat aussi dans lequel s'était réfléchi la notion du gouvernement impérial au cours du II^e siècle, si tout cela peut justifier le souci que Septime Sévère avait et d'inscrire l'exercice de son pouvoir dans cette manifestation de vérité et de justifier ainsi ses abus de pouvoir dans les termes mêmes de l'ordre du monde, si donc tout ce climat, ce contexte, cette conjoncture particulière peut le justifier, je crois cependant qu'on aurait bien du mal à trouver l'exemple d'un pouvoir qui ne s'exercerait pas sans s'accompagner, d'une manière ou d'une autre, d'une manifestation de vérité. Vous me direz que, d'une part, tout le monde le sait, que je n'ai pas cessé de le dire, de le ressasser, de le répéter. Comment, en effet, pourrait-on gouverner les hommes, sans savoir, sans connaître, sans s'informer, sans avoir une connaissance de l'ordre des choses et de la conduite des individus ? Bref, comment pourrait-on gouverner sans connaître ce qu'on gouverne, sans connaître ceux qu'on gouverne et sans connaître le moyen de gouverner et ces hommes et ces choses ? Néanmoins, et c'est pour ça que je me suis un petit peu attardé à l'exemple de Septime Sévère, je crois que le soupçon peut et doit venir assez vite que ce n'est pas simplement et tout à fait cela. Autrement dit, que ce n'est pas simplement le besoin, j'allais dire économique, de connaître ce qu'on gouverne et comment gouverner, ce n'est pas simplement ce besoin utilitaire qui peut permettre de prendre la mesure de ce phénomène que j'essayais d'indiquer, à savoir la relation entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité.

[Premièrement], il me semble – et là encore, restons-en à l'exemple de Septime Sévère – que ce vrai dont la manifestation accompagne l'exercice du pouvoir déborde largement les connaissances qui sont utiles pour le gouvernement. Après tout, ces étoiles que Septime Sévère faisait représenter au-dessus de sa tête et de la tête de ceux auxquels il rendait la

justice, ces étoiles, quel était le besoin, immédiat, rationnel, qu'il pouvait en avoir ? Il ne faut pas oublier que le règne de Septime Sévère a été aussi l'époque d'un certain nombre de grands juristes comme Ulpien⁷ et que la connaissance juridique, la réflexion juridique, étaient loin d'être absentes de la politique même de Septime Sévère⁸. Et au-delà même de la connaissance, du savoir de juristes comme Ulpien, il avait besoin de cette manifestation supplémentaire, excessive, j'allais dire non économique, de la vérité. Deuxièmement, ce qui me paraît devoir être souligné, c'est que la manière même dont ce vrai, ce vrai un peu luxueux, un peu supplémentaire, un peu excessif, un peu inutile, la manière dont ce vrai est manifesté n'est pas tout à fait de l'ordre de la connaissance, d'une connaissance formée, accumulée, centralisée, utilisée*. Dans cet exemple du ciel étoilé, on voit une espèce de manifestation pure du vrai : manifestation pure de l'ordre du monde dans sa vérité, manifestation pure du destin de l'empereur et de la nécessité qui y préside, manifestation pure de la vérité sur laquelle en dernière instance se fondent les sentences du prince. Manifestation pure, manifestation fascinante qui est essentiellement destinée, non pas tellement à démontrer, à prouver quelque chose, à réfuter le faux, mais à montrer simplement, à dévoiler la vérité. Autrement dit, il ne s'agissait pas pour lui d'établir, par un certain nombre de procédés, la vérité de telle ou telle thèse, comme la légitimité de son pouvoir ou la justice de telle ou telle sentence. Il ne s'agissait pas, donc, d'établir l'exactitude du vrai par opposition à un faux qui serait réfuté et éliminé. Il s'agissait essentiellement de faire surgir le vrai lui-même, sur fond de l'inconnu, sur fond du caché, sur fond d'invisible, sur fond d'imprévisible. Il ne s'agissait donc pas tellement d'organiser une connaissance, il ne s'agissait pas de l'organisation d'un système utilitaire de connaissances nécessaire et suffisant pour exercer le gouvernement. Il s'agissait d'un rituel de manifestation de la vérité, entretenant avec l'exercice du pouvoir un certain nombre de rapports qui ne peuvent certainement pas se réduire à l'utilité pure et simple, même si le calcul n'en est pas absent, et ce que je voudrais essayer de ressaisir un peu, c'est la nature des rapports entre ce rituel de manifestation de la vérité et l'exercice du pouvoir.

Je dis « rituel de manifestation de la vérité » parce qu'il ne s'agit pas là purement et simplement de ce qu'on pourrait appeler une activité plus ou moins rationnelle de connaissance. Il me semble que l'exercice du pouvoir, tel qu'on peut en trouver un exemple dans l'histoire de Septime Sévère, s'accompagne d'un ensemble de procédés verbaux ou non verbaux, qui

* Suit un mot inaudible.

peuvent par conséquent être de l'ordre de l'information recueillie, de l'ordre de la connaissance, de l'ordre de l'enregistrement par tableaux, fiches, notes, d'un certain nombre de renseignements, et qui peuvent être aussi des rituels, des cérémonies, des opérations diverses de magie, de manie, de consultation des oracles, des dieux. Il s'agit donc d'un ensemble de procédés, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour – et ceci peut être aussi bien la conscience individuelle du souverain que le savoir de ses conseillers ou la manifestation publique – quelque chose qui est affirmé ou posé plutôt comme vrai, soit bien sûr par opposition à un faux qui a été éliminé, discuté, réfuté, mais aussi peut-être par arrachement au caché, par dissipation de ce qui est oublié, par conjuration de l'imprévisible.

Je ne dirai donc pas simplement que l'exercice du pouvoir suppose chez ceux qui [gouvernent] * quelque chose comme une connaissance, une connaissance utile et utilisable. Je dirai que l'exercice du pouvoir s'accompagne assez constamment d'une manifestation de vérité entendue en ce sens très large. Et, pour essayer de trouver un mot qui corresponde, non pas donc à la connaissance utile pour ceux qui gouvernent, mais à cette manifestation de vérité corrélatrice de l'exercice du pouvoir, alors cherchant des mots, j'en ai trouvé un qui n'est pas très honorable, puisqu'il n'a guère été employé qu'une fois, et encore sous une autre forme, par un grammairien grec du III^e ou IV^e siècle – enfin les érudits corrigeront –, un grammairien qui s'appelle Héraclide et qui emploie l'adjectif ἀληθουργός pour dire que quelqu'un dit la vérité⁹. Ἀληθουργός, c'est le véridique. Et par conséquent, en forgeant à partir de ἀληθουργός le mot fictif d'*alêthourgia*, l'alêthurgie, on pourrait appeler « alêthurgie » l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli, et dire qu'il n'y pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une alêthurgie. Ou encore – puisque vous savez que j'adore les mots grecs et que l'exercice du pouvoir, ça s'appelle en grec « hégémonie », non pas au sens que nous donnons maintenant à ce mot : simplement, l'hégémonie c'est le fait de se trouver en tête des autres, de les conduire et de conduire en quelque sorte leur conduite –, je dirai : il est vraisemblable qu'il n'y ait aucune hégémonie qui puisse s'exercer sans quelque chose comme une alêthurgie. Ceci pour dire, d'une façon barbare et hérissée, que ce qu'on appelle la connaissance, c'est-à-dire la production de vrai dans la conscience des individus par des procédés logico-expérimentaux,

* M. F. : l'exercent

n'est après tout qu'une des formes possibles de l'alêthurgie. La science, la connaissance objective n'est qu'un des cas possibles de toutes ces formes par lesquelles on peut manifester le vrai.

Vous me direz que tout ceci est discussion d'école et amusement un peu parallèle, car, s'il est vrai qu'en termes tout à fait généraux on peut dire qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir, qu'il n'y a pas d'hégémonie sans quelque chose comme des rituels ou des formes de manifestation de la vérité, pas d'hégémonie sans alêthurgie, depuis un certain nombre de siècles, tout cela a été heureusement rabattu sur des problèmes, des techniques et des procédés autrement plus efficaces et plus rationnels que, par exemple, la représentation du ciel étoilé au-dessus de la tête de l'empereur, que maintenant on a un exercice du pouvoir qui est rationalisé comme art de gouverner et que cet art de gouverner a donné lieu [à], ou s'est appuyé sur, un certain nombre de connaissances objectives qui sont les connaissances de l'économie politique, de la société, de la démographie, de toute une série de processus¹⁰. J'en suis tout à fait d'accord. Enfin, j'en suis un petit peu tout à fait d'accord, j'en suis assez partiellement d'accord. Et je veux bien [admettre] que la série des phénomènes auxquels j'ai fait allusion, à travers l'histoire de Septime Sévère, est une sorte d'aura résiduelle témoignant d'un certain archaïsme dans l'exercice du pouvoir, que tout cela a maintenant à peu près disparu et qu'on en est à un art rationnel de gouverner dont justement je vous ai parlé les fois dernières. Je voudrais simplement faire remarquer deux choses.

D'abord, en ce domaine comme dans tous les autres, ce qui est marginal et ce qui est résiduel a toujours, quand on l'examine d'assez près, sa valeur heuristique, et le trop ou le trop peu est bien souvent, en cet ordre de choses, un principe d'intelligibilité.

Deuxièmement, sans doute aussi les choses ont-elles duré beaucoup plus longtemps qu'on ne le croit. Et si Septime Sévère est assez représentatif d'un climat encore une fois très situé, au tournant du II^e et du III^e siècle, cette histoire de la manifestation de vérité entendue au sens très large d'une alêthurgie autour de l'exercice du pouvoir, tout cela ne s'est pas dissipé comme par enchantement, soit sous l'effet de la méfiance que le christianisme avait pu avoir pour ce genre de pratiques magiques, soit sous l'effet des progrès de la rationalité occidentale à partir des XV^e-XVI^e siècles. On pourrait – j'y reviendrai peut-être, si j'en ai le temps, la prochaine fois – évoquer un article très intéressant de quelqu'un qui s'appelle Denise Grodzynski, publié dans un livre dont le maître d'œuvre est Jean-Pierre Vernant (ce livre s'appelle *Divination et Rationalité*)¹¹, sur la lutte que les empereurs romains des III^e et IV^e siècles ont menée contre ces pratiques magiques et la

manière dont on a essayé jusqu'à un certain point d'épurer en quelque sorte l'exercice du pouvoir de cet entour, [et qui montre] bien toutes les difficultés qu'il y a eu et tous les enjeux politiques derrière cela¹². Mais on pourrait aussi [parler], beaucoup plus tardivement, par exemple aux *xv^e-xvi^e siècles*, début du *xvii^e*, [d]es cours princières [et] royales de la fin du Moyen Âge, de la Renaissance et encore du *xvii^e siècle*, [qui] ont été, comme on le sait, des instruments politiques très importants. On sait également quels « foyers de culture¹³ », comme on dit, elles ont été. Et qu'est-ce que cela [signifie] « foyers de culture », quel sens cela avait-il ? Peut-être faudrait-il dire : lieux de manifestation de la vérité plutôt que simplement foyers de culture. Il est tout à fait certain que, dans ce souci que les princes de l'époque de la Renaissance ont pu avoir de regrouper autour d'eux un certain nombre d'activités, de savoirs, de connaissances, de pratiques, un certain nombre d'individus qui étaient ce que nous appellerions des créateurs ou des véhicules culturels, il y avait énormément de raisons immédiatement utilitaires. Il s'agissait, c'est vrai, de créer autour du prince un noyau de compétences lui permettant, justement, d'affirmer son pouvoir politique sur les anciennes structures, disons féodales ou en tout cas antérieures¹⁴. Il s'agissait aussi d'assurer une centralisation des connaissances à une époque où un certain morcellement religieux et idéologique risquait de constituer en face du prince un contrepoids trop important. Il s'agissait, à l'époque de la Réforme et de la Contre-Réforme, de pouvoir contrôler jusqu'à un certain point la violence et l'intensité de ces mouvements idéologiques et religieux qui s'étaient plus ou moins de gré ou de force imposés au prince.

Il y a de cela. Mais je pense que le phénomène de cour représente aussi autre chose et que, et dans l'extraordinaire concentration d'activités encore une fois que nous dirions culturelles, il y avait dans la cour une sorte de dépense, de dépense pure de vérité ou de manifestation pure de vérité. Là où il y a du pouvoir, là où il faut qu'il y ait du pouvoir, là où l'on veut montrer effectivement que c'est là que réside le pouvoir, il faut qu'il y ait du vrai. Et là où il n'y aurait pas de vrai, là où il n'y aurait pas de manifestation de vrai, c'est que le pouvoir ne serait pas là, ou serait trop faible, ou serait incapable d'être le pouvoir. La force du pouvoir n'est pas indépendante de quelque chose comme la manifestation du vrai, et bien au-delà de ce qui est simplement utile ou nécessaire pour bien gouverner. Le renforcement du pouvoir princier que l'on constate [pendant] ces *xv^e, xvi^e, xvii^e siècles*, a appelé bien sûr la constitution de toute une série de connaissances que l'on pourrait dire utiles à l'art de gouverner, mais aussi toute une série de rituels, de manifestations de savoir qui vont depuis

le développement des cercles humanistes jusqu'à la très curieuse et très constante présence des sorciers, astrologues, devins dans l'entourage des princes jusqu'au début du *xvii^e siècle*. L'exercice du pouvoir princier, lui non plus, au *xvi^e siècle* comme au temps de Septime Sévère, ne pouvait se passer d'un certain nombre de ces rituels, et il serait très intéressant d'étudier le personnage du devin, sorcier, astrologue dans les cours aux *xvi^e-xvii^e siècles*.

Et cette raison d'État dont j'ai essayé, il y a deux ans, de reconstituer quelques moments génétiques¹⁵, c'est en un sens tout un remaniement en effet, disons, utilitaire et calculateur de toutes les aléthurgies qui étaient propres à l'exercice du pouvoir. Il s'agissait bien en effet de constituer un type de savoir qui soit en quelque sorte interne à l'exercice du pouvoir et utile pour lui. Mais la constitution de la raison d'État s'est accompagnée de tout un mouvement qui en a été évidemment la contrepartie négative : il fallait chasser les devins de la cour du roi et il fallait substituer à l'astrologue, à cette espèce de conseiller qui était en même temps le détenteur et l'invocateur de la vérité, un véritable ministre qui soit capable de fournir au prince une connaissance qui soit une connaissance utile. La constitution de la raison d'État, c'est le remaniement de toutes ces manifestations de vérité qui étaient liées à l'exercice du pouvoir et à l'organisation des cours.

Et par conséquent, on pourrait – si quelqu'un s'intéressait à ça – considérer que le phénomène de la chasse aux sorcières à la fin du *xvi^e siècle*¹⁶ n'a pas été purement et simplement un phénomène de reconquête par l'Église et par conséquent, jusqu'à un certain point, par l'État, de toute une couche de population qui, au fond, n'avait été que superficiellement christianisée au Moyen Âge. Ce phénomène-là, bien sûr, est fondamental, je ne veux absolument pas le nier. La chasse aux sorcières a bien été le contrecoup de la Réforme et de la Contre-Réforme, c'est-à-dire d'une vitesse supérieure à laquelle est passée la christianisation, qui avait été assez lente et assez superficielle dans les siècles précédents. La chasse aux sorcières représente bien cela. Mais il y a eu aussi une chasse aux sorciers, aux devins, aux astrologues, qui s'est faite dans les couches supérieures et même dans l'entourage royal. Et l'exclusion du devin des cours est chronologiquement contemporaine de la dernière et de la plus intense des chasses aux sorcières dans les couches populaires. Il faut donc voir [là] un phénomène en quelque sorte fourchu qui a regardé dans les deux directions, la direction de l'entourage du prince comme la direction populaire. Il fallait éliminer ce type-là de savoir, ce type-là de manifestation de vérité, ce type-là de production de vrai, ce type-là d'aléthurgie, aussi bien

dans les couches populaires, pour un certain nombre de raisons, que dans l'entourage des princes et dans les cours.

On peut retrouver là un personnage à coup sûr important et qui est, bien entendu, Bodin. Bodin dont on sait bien qu'il est, par sa *République*¹⁷, un des théoriciens au moins de la nouvelle rationalité qui devait présider à l'art de gouverner, et qu'il a écrit aussi un livre sur la sorcellerie¹⁸. Alors, je sais, il y a des gens – peu important leur nom et leur nationalité – qui disent : oui, bien sûr, Bodin, s'il a fait ces deux choses-là, s'il est à la fois le théoricien de la raison d'État et le grand conjurateur de la démonomanie, s'il est démonologue et théoricien de l'État, c'est tout simplement que le capitalisme naissant avait besoin de forces de travail et que les sorcières étant en même temps des avorteuses ; il s'agissait d'arrêter les freins à la démographie pour pouvoir fournir au capital la main-d'œuvre dont il avait besoin dans ses usines du XIX^e siècle. Le raisonnement, vous le voyez, n'est pas absolument convaincant (il est vrai que je dois le caricaturer). Mais il me semblerait plus intéressant de chercher les deux registres de la pensée de Bodin dans ce rapport qu'il doit y avoir entre la constitution d'une rationalité propre à l'art de gouverner sous la forme, disons, d'une raison d'État en général et, d'autre part, la conjuration de cette aléthurgie qui, sous la forme de la démonomanie, mais aussi de la divination, occupait dans le savoir des princes une place à laquelle la raison d'État devait se substituer. Enfin, tout cela, ce serait à coup sûr un domaine d'étude possible¹⁹.

Voilà pour l'introduction de quelques-uns des thèmes dont je voudrais parler cette année. En gros, vous le voyez, ce dont il s'agirait, ce serait d'élaborer un peu la notion de gouvernement des hommes par la vérité. Cette notion de gouvernement des hommes par la vérité, j'en avais parlé un petit peu les années précédentes²⁰. Qu'est-ce que veut dire « élaborer cette notion » ? Bien entendu, il s'agit par là de déplacer les choses par rapport au thème maintenant usagé et rebattu du savoir-pouvoir. Lequel thème, savoir-pouvoir, n'était lui-même qu'une manière de déplacer les choses par rapport à un type d'analyse, dans le domaine de l'histoire de la pensée, qui était plus ou moins organisé, ou qui tournait autour de la notion d'idéologie dominante. Deux déplacements successifs, si vous voulez : l'un allant de la notion d'idéologie dominante à celle de savoir-pouvoir, et puis maintenant, second déplacement, de la notion de savoir-pouvoir à la notion de gouvernement par la vérité.

Bien sûr, entre ces deux déplacements, il y a une différence. Si à la notion d'idéologie dominante j'ai essayé d'opposer la notion de savoir-pouvoir, c'est qu'à cette notion d'idéologie dominante je crois qu'on pouvait faire trois objections. Premièrement, elle postulait une théorie mal

faite, ou une théorie pas faite du tout, de la représentation. Deuxièmement, cette notion était indexée, au moins implicitement, et sans pouvoir d'ailleurs s'en débarrasser de façon claire, à une opposition du vrai et du faux, de la réalité et de l'illusion, du scientifique et du non-scientifique, du rationnel et de l'irrationnel. Enfin, troisièmement, sous le mot « dominante » la notion d'idéologie dominante faisait l'impasse sur tous les mécanismes réels d'assujettissement et elle se défaussait en quelque sorte de la carte, elle la repassait à une autre main, en disant : après tout, aux historiens de savoir comment et pourquoi certains dans une société dominent les autres. Par opposition à cela j'ai donc essayé de mettre un peu en place les notions de savoir et de pouvoir. La notion de savoir avait pour fonction, justement, de mettre hors champ l'opposition du scientifique et du non-scientifique, la question de l'illusion et de la réalité, la question du vrai et du faux. Non pas pour dire que ces oppositions n'avaient en tout état de cause ni sens ni valeur – ce n'est pas ce que je voulais dire. Je voulais dire simplement qu'il s'agissait, avec le savoir, de poser le problème en termes de pratiques constitutives, pratiques constitutives de domaines d'objets et de concepts, à l'intérieur desquels les oppositions du scientifique et du non-scientifique, du vrai et du faux, de la réalité et de l'illusion pouvaient prendre leurs effets. Quant à la notion de pouvoir, elle avait essentiellement pour fonction de substituer à la notion de système de représentations dominantes la question, le champ d'analyse des procédures et techniques par lesquelles s'effectuent des relations de pouvoir.

Maintenant, le second déplacement par rapport à cette notion de savoir-pouvoir. Il s'agit donc de se débarrasser de cela pour essayer d'élaborer la notion de gouvernement par la vérité. Se débarrasser de la notion de savoir-pouvoir comme on s'est débarrassé de la notion d'idéologie dominante. Enfin, quand je dis ça, je suis parfaitement hypocrite, puisqu'il est évident qu'on ne se débarrasse pas de ce qu'on a pensé soi-même comme on se débarrasse de ce qu'ont pensé les autres. Par conséquent, je serai certainement plus indulgent avec la notion de savoir-pouvoir qu'avec celle d'idéologie dominante, mais c'est à vous de m'en faire reproche. Dans l'incapacité, donc, de me traiter moi-même comme j'ai pu traiter les autres, je dirai qu'il s'agit essentiellement, en passant de la notion de savoir-pouvoir à la notion de gouvernement par la vérité, de donner un contenu positif et différencié à ces deux termes de savoir et de pouvoir.

Dans les cours des deux dernières années, j'ai donc essayé d'esquisser un peu cette notion de gouvernement, qui me paraît être beaucoup plus opératoire que la notion de pouvoir, « gouvernement » étant entendu bien sûr, non pas au sens étroit et actuel d'instance suprême des décisions

exécutives et administratives dans les systèmes étatiques, mais au sens large, et ancien d'ailleurs, de mécanismes et de procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes. Et c'est dans le cadre général de cette notion de gouvernement que j'ai essayé d'étudier deux choses, à titre d'exemples : d'une part la naissance de la raison d'État au XVII^e siècle²¹, entendue non pas comme théorie ou représentation de l'État mais comme art de gouverner, comme rationalité élaborant la pratique même du gouvernement, et [d'autre part] le libéralisme contemporain, américain et allemand – c'est ce que j'ai fait l'an dernier²² –, le libéralisme étant entendu, là aussi, non pas comme théorie économique ou comme doctrine politique mais comme une certaine manière de gouverner, un certain art rationnel de gouverner.

À partir de cette année, je voudrais élaborer la notion de savoir dans la direction du problème de la vérité. [...] [Je voudrais] encore, aujourd'hui, rester un peu au niveau des généralités pour essayer de situer un peu mieux le problème, étant donné que l'exemple de Septime Sévère et de son ciel étoilé n'est pas tout à fait adéquat pour saisir, resituer d'un peu près les questions à poser pour une analyse historique. C'est un lieu commun de dire que l'art de gouverner et, disons, le jeu de la vérité ne sont pas indépendants l'un de l'autre et qu'on ne peut pas gouverner sans entrer d'une manière ou d'une autre dans le jeu de la vérité. Tout cela, ce sont des lieux communs, et ces lieux communs, à dire vrai, ces thèmes, je crois que, à titre de repérage tout à fait provisoire, on peut en trouver quatre ou cinq formes principales dans la pensée politique moderne (je dis « pensée politique moderne » au sens très large du terme, c'est-à-dire à partir du XVII^e siècle). Cinq façons de concevoir qu'il peut y avoir rapport entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité.

La première forme, la plus ancienne, forme très générale, très banale, mais qui bien sûr, il y a trois siècles, a eu sa force d'innovation et ses effets de rupture, c'est tout simplement l'idée qu'il ne peut pas y avoir de gouvernement sans que ceux qui gouvernent n'indexent leurs actions, leurs choix, leurs décisions à un ensemble de connaissances vraies, de principes rationnellement fondés ou de connaissances exactes, lesquels ne relèvent pas simplement de la sagesse en général du prince ou de la raison tout court, mais d'une structure rationnelle qui est propre à un domaine d'objets possible et qui est l'État. Autrement dit, l'idée d'une raison d'État me paraît avoir été dans l'Europe moderne la première manière de réfléchir et d'essayer de donner un statut précis, assignable, maniable, utilisable, au rapport entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité. En somme, ce serait l'idée que la rationalité de l'action gouver-

nementale, c'est la raison d'État et que la vérité qu'il faut manifester, c'est la vérité de l'État comme objet de l'action gouvernementale. Appelons cela principe de Botero²³, si tant est que Botero soit bien celui qui le premier, ou l'un des premiers, a formulé le plus systématiquement le principe de la raison d'État.

Deuxièmement, un peu plus tard, on rencontre une autre façon de lier l'art de gouverner et le jeu de la vérité. C'est un mode de liaison, au premier regard, paradoxal, utopique, et qui pourtant a été historiquement très important. C'est cette idée que, si effectivement le gouvernement gouverne non pas à la sagesse en général, mais à la vérité, c'est-à-dire à la connaissance exacte des processus qui caractérisent cette réalité qu'est l'État – cette réalité que constitue une population, une production de richesses, un travail, un commerce –, s'il gouverne à la vérité, il aura à gouverner d'autant moins. Plus il indexera son action à la vérité, moins il aura à gouverner au sens que moins il aura à prendre des décisions qui s'imposeront d'en-haut, en fonction de calculs plus ou moins incertains, à des gens qui les accepteront plus ou moins bien. Si la vérité peut arriver à constituer le climat et la lumière communs aux gouvernants et aux gouvernés, vous voyez bien qu'il doit arriver un moment, une espèce de point utopique dans l'histoire, où l'empire de la vérité pourra faire régner son ordre sans que les décisions d'une autorité, sans que les choix d'une administration aient à intervenir autrement que comme formulation évidente aux yeux de tout le monde de ce qu'il y a à faire. L'exercice du pouvoir ne sera donc jamais qu'indicateur de la vérité. Et si cette indication de la vérité se fait d'une manière suffisamment démonstrative, tout le monde en sera d'accord et à la limite il ne sera plus nécessaire d'avoir un gouvernement, ou le gouvernement ne sera que la surface de réflexion de la vérité de la société et de l'économie dans un certain nombre d'esprits qui n'auront plus qu'à répercuter cette vérité dans ceux qui sont gouvernés. Gouvernants et gouvernés seront en quelque sorte acteurs, co-acteurs, acteurs simultanés d'une pièce qu'ils jouent en commun et qui est celle de la nature en sa vérité. Cette idée, c'est l'idée de Quesnay²⁴, c'est l'idée des physiocrates, en résumant beaucoup : l'idée que si les hommes gouvernaient selon les règles de l'évidence, ce ne seraient pas les hommes qui gouverneraient, ce seraient les choses elles-mêmes. Appelons cela, si vous voulez, le principe de Quesnay, qui, malgré encore une fois son caractère abstrait et quasi utopique, a eu une importance considérable dans l'histoire de la pensée politique en Europe.

Et on peut dire que ce qui s'est passé ensuite, ce que l'on voit se développer au XIX^e siècle, dans l'ordre de ces réflexions sur la manière de

lier vérité et gouvernement, n'est au fond que le développement ou la dissociation de cette idée physiocratique. Vous trouvez, en effet, au XIX^e siècle cette idée, elle aussi très banale mais dont l'importance est très grande, que si l'art de gouverner est fondamentalement lié à la découverte d'une vérité et à la connaissance objective de cette vérité, cela implique la constitution d'un savoir spécialisé, la formation d'une catégorie d'individus eux aussi spécialisés dans cette connaissance de cette vérité, et cette spécialisation constitue un domaine qui n'est pas exactement propre à la politique, qui définit plutôt un ensemble de choses et de rapports qui, en tout état de cause, doivent s'imposer à la politique. En gros, vous voyez bien que c'est le principe de Saint-Simon²⁵.

En face de cela et un peu plus tardivement, on trouve en quelque sorte l'inverse : si un certain nombre d'individus se présentent comme spécialistes de la vérité qui doit s'imposer à la politique, c'est qu'au fond ils ont à cacher quelque chose. C'est-à-dire que s'il pouvait se trouver que tous les individus qui vivent dans une société connaissent la vérité et sachent effectivement ce qui se passe, en réalité, en profondeur, et que l'apparente compétence des autres n'est destinée qu'à cacher, autrement dit si tout le monde savait tout sur la société dans laquelle il vit, le gouvernement tout simplement ne pourrait plus gouverner et ce serait immédiatement la révolution. Faisons tomber les masques, découvrons les choses telles qu'elles se passent, prenons chacun de nous conscience de ce qu'est la société dans laquelle on vit, les processus économiques dont nous sommes inconsciemment les agents et les victimes, prenons conscience des mécanismes et de l'exploitation et de la domination, et du coup le gouvernement tombe. Incompatibilité, par conséquent, entre l'évidence enfin acquise de ce qui se passe réellement, évidence acquise par tous, et l'exercice du gouvernement par quelques-uns. Principe, donc, de la prise de conscience universelle comme principe de renversement des gouvernements, des régimes et des systèmes. C'est cela que Rosa Luxemburg a formulé dans une phrase célèbre : « Si tout le monde savait, le régime capitaliste ne tiendrait pas vingt-quatre heures²⁶. »

À cela on pourrait dire que s'est ajoutée, beaucoup plus récemment, une autre façon de concevoir, de définir les rapports entre la manifestation de la vérité et l'exercice du pouvoir. Manière exactement inverse de celle de Rosa Luxemburg. C'est ce qu'on pourrait appeler le principe de Soljenitsyne²⁷, qui consiste à dire : peut-être que si tout le monde savait, le régime capitaliste ne tiendrait pas vingt-quatre heures, mais, dit Soljenitsyne, si les régimes socialistes tiennent, c'est précisément parce que tout le monde sait. Ce n'est pas parce que les gouvernés ignorent ce qui se passe, ou

ce n'est pas parce que certains d'entre eux savent mais que les autres ne savent pas, c'est au contraire parce qu'ils savent et dans la mesure où ils savent, dans la mesure où l'évidence de ce qui se passe est effectivement consciente à tout le monde, c'est dans cette mesure-là que les choses ne bougent pas. C'est précisément cela, le principe de la terreur. La terreur, ce n'est pas un art de gouverner qui se cache, dans ses buts, dans ses motifs et dans ses mécanismes. La terreur, c'est précisément la gouvernementalité à l'état nu, à l'état cynique, à l'état obscène. Dans la terreur, c'est la vérité et non pas le mensonge qui immobilise. C'est la vérité qui glace, c'est la vérité qui se rend elle-même par son évidence, par cette évidence manifeste partout, qui se rend intangible et inévitable.

Bilan, si vous voulez : raison d'État ou principe de rationalité, c'est Botero ; rationalité économique et principe d'évidence, c'est Quesnay ; spécification scientifique de l'évidence et principe de compétence, c'est Saint-Simon ; retournement de la compétence particulière en éveil universel, c'est le principe de la conscience générale, c'est Rosa Luxemburg, et enfin, conscience commune et fascinée de l'inévitable, c'est le principe de terreur ou principe de Soljenitsyne. Voilà cinq manières de réfléchir, d'analyser ou en tout cas de localiser les rapports entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité.

Si j'ai dressé ce tableau, ce n'est évidemment pas dans une intention d'exhaustivité, ni même pour établir une vue cavalière qui permettrait de saisir l'essentiel et la cohérence de l'ensemble. Je n'ai fait là qu'indiquer des repères ou plutôt fait le relevé purement indicatif de quelques-unes des manières selon lesquelles, [à] l'époque moderne, on a essayé de penser les rapports entre art de gouverner et savoir de la vérité, ou encore entre exercice du pouvoir et manifestation de la vérité. Si je les ai énumérés ainsi, d'une façon schématique, à la suite les uns des autres et en les épinglant à un nom, donc à une date, ce n'était pas pour dire que chacun d'eux caractérise une manière bien particulière, un moment bien particulier, qu'il y aurait eu un âge de la rationalité, un âge de l'évidence, un âge de la compétence. Ce n'est pas cela. Je n'ai pas voulu montrer non plus que de l'une à l'autre il y ait un enchaînement fatal. Je n'ai surtout pas voulu dire que le principe de terreur, par exemple, était déjà contenu fatalement, nécessairement, en germe, *in nucleo*, dans l'idée d'une rationalité gouvernementale telle qu'on la trouve au XVII^e siècle dans la raison d'État. Ce n'est absolument pas cela que j'ai voulu dire. J'ai au contraire indiqué ces quelques façons de penser les rapports entre manifestation de vérité et exercice du pouvoir uniquement pour essayer de vous montrer l'étroitesse de chacune.

Étroitesse que l'on pourrait marquer en faisant valoir ceci. Dans ces manières modernes (toutes datant des trois derniers siècles) de réfléchir les rapports gouvernement-vérité, [d'une part], tous définissent ces rapports en fonction d'un certain réel qui serait l'État ou qui serait la société. C'est la société qui serait objet de savoir, c'est la société qui serait lieu de processus spontanés, sujet de révoltes, objet-sujet de la fascination dans la terreur. Et d'autre part, autre limitation de ces analyses : c'est que, vous le voyez, elles se font en fonction d'un savoir qui [aurait] toujours [la] forme de la connaissance plus ou moins objective des phénomènes. Or, je voudrais essayer de remonter en deçà de ces différents schémas et de vous montrer comment ce n'est pas du jour où la société et l'État sont apparus comme des objets possibles et nécessaires pour une gouvernementalité rationnelle, que se sont noués enfin des rapports entre gouvernement et vérité. Il n'a pas fallu attendre la constitution de ces relations nouvelles, modernes, entre art de gouverner et rationalité, disons, politique, économique et sociale pour que le lien entre manifestation de vérité et exercice du pouvoir se fasse. Exercice du pouvoir et manifestation de vérité sont beaucoup plus anciennement liés, à un niveau beaucoup plus profond, et je voudrais essayer de vous montrer – en prenant un exemple très particulier, très précis, qui ne relève même pas de la politique – comment on ne peut pas diriger les hommes sans faire des opérations dans l'ordre du vrai, opérations toujours excédentaires par rapport à ce qui est utile et nécessaire pour gouverner d'une façon efficace. C'est toujours au-delà de la finalité du gouvernement et des moyens efficaces pour l'atteindre que la manifestation de vérité est requise par, ou est impliquée par, ou est liée à l'activité de gouverner et d'exercer le pouvoir.

On dit souvent que, derrière toutes les relations de pouvoir, il y a en dernière instance quelque chose qui est comme un noyau de violence et que si on dépouille le pouvoir de ses oripeaux, c'est le jeu nu de la vie et de la mort que l'on trouve. Peut-être. Mais est-ce qu'il peut y avoir un pouvoir sans oripeaux ? Autrement dit, est-ce qu'effectivement il peut y avoir un pouvoir qui se passerait du jeu d'ombre et de lumière, de vérité et d'erreur, de vrai et de faux, de caché et de manifeste, de visible et d'invisible ? Est-ce qu'il peut y avoir un exercice du pouvoir sans un anneau de vérité, sans un cercle aléthurgique qui tourne autour de lui et qui l'accompagne ? Le ciel étoilé au-dessus de la tête de Septime Sévère, le ciel étoilé au-dessus de la tête de ceux qu'il jugeait, le ciel étoilé comme vérité qui s'étendait implacablement sur celui qui gouverne et ceux qui sont gouvernés, ce ciel étoilé comme manifestation de la vérité, ce ciel étoilé, donc, au-dessus de nos têtes à tous, met la loi politique entre ses mains à lui.

Voilà. Eh bien, c'est autour de ces thèmes que j'essaierai de continuer.

NOTES

1. Septime Sévère (Lucius Septimius Severus, 146-211), empereur à Rome de 193 à 211. Né à Leptis Magna (Tripolitaine) d'une famille originaire des Gaules, il exerça d'abord diverses charges (sénateur, questeur, proconsul) en Afrique, puis commanda les légions d'Illyrie qui le proclamèrent empereur après la mort violente de Pertinax. Reconnu par le Sénat, il vainquit ensuite ses deux rivaux, Pescennius Niger, reconnu par toute l'Asie, et Albinus, élu des légions de Bretagne.

2. Dion Cassius, historien grec (~155-240). De sa monumentale *Histoire romaine* en 80 livres, seuls ont été conservés les livres 37 à 59. Le passage évoqué par Foucault se trouve dans le livre 77, 1, connu d'après l'abrégé du moine byzantin Jean Xiphilin (fin XI^e s.) (cf. *Dio's Roman History*, trad. angl. E. Cary, Cambridge, Mass., Harvard University Press/Londres, William Heinemann, « The Loeb Classical Library », t. IX, 1927, 1982², p. 261-263). Cf. la traduction de E. Gros, *Histoire romaine* de Don Cassius, t. 10, Paris, Firmin Didot, 1870 : « Sévère tourna alors ses armes contre la Bretagne, parce qu'il voyait ses fils mener une vie intempérante et les légions s'amollir dans l'oisiveté, et cela, bien qu'il sût qu'il n'en reviendrait pas. Il le savait surtout d'après la connaissance des astres sous lesquels il était né (il les avait fait peindre sur les plafonds des salles de son palais où il rendait la justice ; en sorte qu'excepté le moment précis qui se rapportait à l'heure où il était venu au jour, à son horoscope, comme on dit, tout le monde pouvait les voir, car ce moment n'était pas figuré de même de chaque côté) ; il le savait encore pour l'avoir entendu de la bouche des devins. En effet, sur la base d'une statue de lui, placée près de la porte par où il devait faire sortir son armée, et regardant sur la rue qui y conduisait, il y avait eu trois lettres de son nom effacées par la foudre, qui tomba dessus ; et c'est pour cette raison que, ainsi que l'avaient déclaré les devins, il ne revint pas, et mourut trois ans après. Il emporta, dans cette expédition des sommes considérables » (la référence ici donnée est 76, 11).

3. Il s'agit sans doute du Septizonium (ou Septizodium), monument aujourd'hui disparu, construit au sud-est du Palatin, dont des vestiges subsistèrent jusqu'au XVI^e siècle. Il fut démoli par le pape Sixte Quint en 1588. L'empereur y aurait aménagé une salle où lui-même était représenté en soleil entouré des sept planètes.

4. Cf. Sophocle, *Œdipe-Roi*, éd. et trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres (« Collection des universités de France », t. 1), 1922, 4^e éd. 1946 (édition de référence : cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971* suivi de *Le Savoir d'Œdipe*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par D. Defert, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Études », 2011, p. 192 n. 1).

5. Cf. *ibid.*, v. 236-244, p. 149. Foucault résume ici la sentence prononcée par Œdipe devant les Thébains.

6. Marc Aurèle (121-180), empereur romain de 161 à 180, auteur de l'ouvrage que nous connaissons sous le nom de *Pensées*. Il eut deux successeurs, avant Septime Sévère : son fils Commode (180-192), puis Pertinax (janvier-mars 193), qui moururent l'un et l'autre assassinés. Sur ce personnage de prince-philosophe, cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2001, p. 191-194. Sur le rapport de Septime Sévère aux cultes orientaux,

cf. J. Daniélou, *Origène*, Paris, La Table Ronde (coll. « Le génie du christianisme »), 1948, p. 35 : « [L']invasion [de ces cultes, qui avait commencé sous les Antonins] marque son sommet avec l'expansion des cultes syriens sous les Sévères. Le chef de la dynastie, Septime-Sévère, avait, en effet, épousé la fille d'un grand prêtre syrien, Julia Domnée. Celle-ci introduit à la cour les cultes syriens, et, en particulier, le culte solaire. »

7. Ulpian (Domitius Ulpianus) (170?-228), l'un des grands jurisconsultes romains, membre, avec Papinien, du Conseil impérial, qui devint sous Septime Sévère l'organe principal de l'administration impériale. Une partie importante de son œuvre a été conservée grâce au *Digeste*, rédigé au VI^e siècle sur ordre de Justinien, dont un tiers environ est tiré de ses écrits.

8. Lui-même avait reçu une formation juridique.

9. Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français* (1894), éd. revue par L. Séchan & P. Chantraine, Paris, Hachette, 16^e éd. 1950, p. 77 : « ἀληθουργός : qui agit franchement, HÉRACL[ITE], All. [= Allégories homériques], 67 (ἀληθής ἔργον) ». Héraclite, cité dans la liste des auteurs, p. XX, est présenté ainsi : « Grammairien, lieu et date inconnus [éd. E. Mehler, 1851] ». Pour plus de précisions, cf. Pseudo-Héraclite, *Allégories d'Homère*, éd. et trad. F. Buffière, Paris, Les Belles Lettres, 1962, 2^e éd. 1989.

10. Sur ces connaissances objectives sur lesquelles prend appui l'art de gouverner, depuis les XVII^e-XVIII^e siècles, cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004, leçons du 1^{er} février (le triangle gouvernement-population-économie politique) et des 29 mars et 5 avril 1978 (police, économie politique), et *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Études », 2004, leçons des 10 (p. 20-21 : le régime de vérité caractéristique de l'âge de la politique), 17 et 24 janvier 1979 (les traits spécifiques de l'art libéral de gouverner).

11. J.-P. Vernant, dir., *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil (coll. « Recherches anthropologiques »), 1974, 2^e éd. 1990.

12. D. Grodzynski, « Par la bouche de l'empereur, Rome IV^e siècle », *ibid.*, p. 267-294.

13. Cf. A.-M. Schmidt, « La cour de Henri II », in G. Gadoffre, dir., *Rencontres*, n° 9 : *Foyers de notre culture*, Lyon, Éd. de l'Abeille, 1943, p. 31-37; G. Gadoffre, « Foyers de culture », *Encyclopaedia Universalis* (édition en ligne, 2008), qui examine successivement le collège universitaire, la société de cour, le salon au XVIII^e siècle et l'atelier romantique, à partir de deux variables : « l'univers mental » qui s'y dessine et le rapport à l'institution officielle, et plus spécialement la section : « Un foyer de culture greffé sur l'institution royale : la cour de Henri II ».

14. Sur la fonction politique de la cour, au XVII^e siècle, qui constituait (avec la tragédie classique) « une sorte de leçon de droit public » – « aménager un lieu de manifestation quotidienne et permanente du pouvoir royal dans son éclat », cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1975-1976*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 1997, leçon du 25 février 1976, p. 156-157.

15. Cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit., leçons des 8, 15 et 22 mars 1978.

16. Foucault a déjà abordé la question de la sorcellerie dans son cours de l'année 1974-1975, *Les Anormaux*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par V. Marchetti & A. Salomoni, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 1999, leçon du 26 février 1975, p. 190-191 et 193-201. Il s'agissait alors de la distinguer du phénomène de la possession : « [...] tout comme la sorcellerie a sans doute été à la fois le point de retournement et le foyer de résistance à cette vague de christianisation et à ces instruments qu'ont été l'Inquisition et les tribunaux de l'Inquisition, de la même façon la possession a été l'effet et le point de retournement de cette autre technique de christianisation qu'ont été le confessionnal et la direction de conscience » (p. 198).

17. J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, chez Jacques Du Puys, 1576; rééd. de la 10^e édition parue à Lyon, chez Jacques Cartier, en 1593 : Paris, Fayard (coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française »), 1986.

18. J. Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, chez Jacques Du Puys, 1580; 6^e éd. revue et augmentée, 1587. L'ouvrage connut 13 éditions françaises jusqu'en 1616 et fut édité au moins 25 fois en quatre langues. Cf. P. Mesnard, « La démonomanie de Jean Bodin », in *L'Opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola*, Florence, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1965, t. II, p. 333-356.

19. Plusieurs travaux sur l'articulation *République/Démonomanie* ont été publiés depuis cette date. Cf. par exemple M. Préaud, « La Démonomanie, fille de la République », in Jean Bodin, *Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers (24-27 mai 1984)*, Presses universitaires d'Angers, 1985, t. 2, p. 419-425, qui rappelle la présence de « sorciers » parmi les conseillers italiens de Catherine de Médicis, tout en soulignant l'intérêt de Bodin lui-même pour l'astrologie. Dans une perspective différente, cf. R. Muchembled, *Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Desclée, 1993, p. 48-52 (« Jean Bodin, ou la République de Satan »); G. Heinsohn & O. Steiger, « Birth Control : The Political-Economic Rationale behind Jean Bodin's *Demonomanie* », *History of Political Economy*, vol. 31 (3), 1999, p. 423-448.

20. Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., leçon du 10 janvier 1979, p. 20-22.

21. Cf. *supra*, note 15.

22. Cf. *Naissance de la biopolitique*, leçons du 31 janvier au 21 février, sur le néolibéralisme allemand ou ordolibéralisme, et leçons des 14 et 21 mars, sur le néolibéralisme américain de l'École de Chicago.

23. Giovanni Botero, auteur du *Della ragion di Stato libri dieci*, Venise, Appresso i Gioliti, 1589 (4^e éd. augmentée, 1598); traduction française par G. Chappuys, *Raison et Gouvernement d'Etat en dix livres*, Paris, chez Guillaume Chaudière, 1599. Cf. sa définition de la raison d'État, citée par Foucault dans *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 8 mars 1978, p. 243 : « Estat est une ferme domination sur les peuples; & la Raison d'Estat est la cognoissance des moyens propres à fonder, conserver, & agrandir une telle domination & seigneurie » (I, 1, trad. fr., p. 4).

24. Sur Quesnay et les physiocrates, cf. *Sécurité, Territoire, Population*, leçons du 18 janvier, p. 35, du 1^{er} février, p. 98-99, et du 8 février 1978, p. 120, à propos de la notion de « gouvernement économique ».

25. Claude Henri de Roucroy, comte de Saint-Simon (1760-1825), auteur de *Du système industriel*, 1821-1822, et du *Catéchisme des industriels*, 1823-1824. Il défendait, dans ses ouvrages, un plan de réorganisation de la société, selon lequel « le gouvernement des hommes » devait faire place à « l'administration des choses » : le mouvement de l'histoire et les progrès de la raison conduisaient à la disparition

du politique au profit d'une administration de type technocratique, fondée sur les « capacités » des savants et des industriels. « Dans l'état actuel des lumières, ce n'est plus d'être gouvernée dont la nation a besoin, c'est d'être administrée au meilleur marché possible ; or, il n'y a que dans l'industrie qu'on puisse apprendre à administrer à bon marché » (*Du système industriel*, t. I, 1821, cité in G. Gurvitch, *Claude-Henri de Saint-Simon. La physiologie sociale. Œuvres choisies*, Paris, PUF, « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1965, p. 126).

26. Rosa Luxemburg (1871-1919). Cette phrase demeure introuvable dans les quatre volumes de ses *Œuvres* publiés chez Maspero en 1969. Peut-être la source, directe ou indirecte, de Foucault est-elle C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil (coll. « Esprit »), 1975, p. 150 n. 41 : « Rosa Luxemburg disait : "Si toute la population savait, le régime capitaliste ne tiendrait pas 24 heures" » (je remercie B. Harcourt de m'avoir mis sur la piste de cette référence).

27. Alexandre Issaïevitch Soljenitsyne (1918-2008), auteur, notamment, de *L'Archipel du Goulag, 1918-1956*, publié en 1973 (trad. fr., Paris, Seuil, 3 vol., 1974-1976). Foucault fait déjà référence à cet auteur dans *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 204, à propos de la terreur, comme principe de fonctionnement des régimes socialistes, et sa dénonciation par Soljenitsyne, et dans *Naissance de la biopolitique*, leçon du 14 février 1979, p. 136 (cf. p. 156 n. 1).

LEÇON DU 16 JANVIER 1980

Les rapports entre gouvernement et vérité (suite). – Un exemple de ces rapports : la tragédie d'Œdipe roi. Tragédie grecque et aléthurgie. Analyse de la pièce centrée autour du thème de la royauté d'Œdipe. – Les conditions de formulation de l'orthon epos, la parole juste à laquelle il faudra se soumettre. La loi des moitiés successives : la moitié divine et prophétique et la moitié humaine de la procédure de vérité. Le jeu du sumbolon. Comparaison de l'aléthurgie divine et de l'aléthurgie des esclaves. Deux formes historiques d'aléthurgie : l'aléthurgie oraculaire et religieuse et l'aléthurgie judiciaire, fondée sur le témoignage ; leur complémentarité dans la pièce.

J'avais donc commencé, la dernière fois, à esquisser la position du problème concernant les rapports entre exercice du pouvoir et manifestation de vérité. J'avais essayé de vous montrer – enfin, d'indiquer au moins ce thème que l'exercice du pouvoir ne peut pas se faire et s'accomplir sans quelque chose comme une manifestation de vérité. J'avais essayé de souligner [le fait que] cette manifestation de vérité, il ne fallait pas la comprendre simplement comme étant la constitution, la formation, la concentration des connaissances utiles pour gouverner efficacement, qu'il s'agissait d'autre chose, qu'il y avait comme un supplément par rapport à cette économie d'utilité. Il faut souligner aussi (et peut-être ne l'ai-je pas fait assez la dernière fois) que, lorsque je parle des rapports entre manifestation de vérité et exercice du pouvoir, je ne veux pas dire que le pouvoir a besoin de se manifester en vérité dans l'éclat de sa présence et de sa puissance et qu'il a besoin, en quelque sorte, de ritualiser publiquement ses formes d'exercice. Ce que je voudrais essayer de souligner aujourd'hui, c'est justement cette espèce de supplément de manifestation de vérité tant par rapport à la constitution des connaissances utiles pour gouverner que par rapport à la manifestation nécessaire du pouvoir parmi nous.

Les rapports entre manifestation de vérité et exercice du pouvoir, évidemment, pourraient relever d'une analyse d'ethnologie générale que je serais, bien entendu, incapable de faire. Je voudrais simplement ici prendre un

exemple qui nous conduira – enfin, je voudrais qu'il nous conduise à ce qui sera le thème de cette année, un cas précis et défini de relation entre exercice du pouvoir et manifestation de vérité. Cet exemple premier, qui va servir de point de départ aux analyses que je voudrais faire cette année, je vais tout de suite m'en excuser pour deux raisons : non seulement c'est un exemple rebattu mais c'est un exemple dont j'ai un peu parlé, il y a au moins, je ne sais pas... combien [d'années] que je suis là ; ça doit faire dix ans, donc j'ai dû en parler, il y a neuf ans à peu près¹. Alors, j'ai fait quelques sondages, il semble que peu de gens s'en souviennent, ce qui prouve que, grâce au ciel, ils ne restent pas là neuf ans. C'est tout simplement, bien sûr, l'histoire d'Œdipe roi² ; l'histoire d'Œdipe roi qui pose manifestement, aux yeux de tous, le problème des rapports entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité. Et ce que je voudrais vous proposer aujourd'hui et la prochaine fois, c'est une sorte de lecture d'Œdipe roi, non pas en termes de désir et d'inconscient, mais en termes de vérité et de pouvoir, une lecture, si vous voulez, aléthurgique d'Œdipe roi.

Bien sûr, toute tragédie grecque est une aléthurgie, c'est-à-dire qu'elle est une manifestation rituelle de vérité ; une aléthurgie au sens tout à fait général du terme puisque, bien entendu, à travers les mythes, les héros, à travers les acteurs, à travers les masques que portent les acteurs, la tragédie donne à entendre et elle donne à voir du vrai. En Grèce, la scène, le théâtre constituent un lieu où se manifeste la vérité, comme la vérité se manifeste, quoique sur un autre mode bien sûr, au siège d'un oracle ou sur la place publique, là où on discute, ou dans l'enceinte où l'on rend la justice. La tragédie dit vrai – en tout cas, c'est ce problème du dire-vrai de la tragédie que Platon posera, et sur ce problème-là je reviendrai plus tard³. En ce sens général, donc, toute tragédie est une aléthurgie, mais également en un sens plus précis, en un sens, si vous voulez, technique : dans son économie interne, la tragédie est aussi une aléthurgie, dans la mesure où non seulement elle dit vrai, mais elle représente le dire-vrai. Elle est en elle-même une manière de faire apparaître du vrai, mais elle est aussi une manière de représenter la manière dont, dans l'histoire qu'elle raconte, ou dans le mythe auquel elle se réfère, la vérité est venue au jour. Je me réfère là au texte fameux d'Aristote qui dit qu'il y a deux éléments essentiels dans toute tragédie⁴. Premièrement, la péripétie, ce mouvement interne à la tragédie qui fait que la fortune des personnages se renverse, que les puissants deviennent misérables et que ceux qui apparaissent sous la figure de l'anonymat se révèlent finalement être les forts et les puissants⁵. Péripétie, donc, d'un côté et, de l'autre, la reconnaissance, ce qu'Aristote appelle l'ἀναγνώρισις, c'est-à-dire qu'au cours de la tragédie, non seulement la

fortune des personnages se renverse, mais ce qu'on ne savait pas au départ se trouve découvert à la fin⁶. Le personnage qui était représenté comme ignorant au départ, finalement, au terme de la tragédie, se trouve savoir, ou encore celui qui était masqué, voilé, dont on ne connaissait pas l'identité, celui-là finalement se dévoile pour ce qu'il est. Dans la tragédie, donc, il y a péripétie et il y a reconnaissance, et dans la plupart des tragédies, c'est la péripétie qui entraîne en quelque sorte le mouvement de la reconnaissance. C'est parce qu'il y a un retournement de la situation, parce que la fortune des personnages change, que, au bout du compte, la vérité apparaît, ou les masques tombent, ou ce qui était caché se dévoile. C'est ce qui arrive, par exemple, dans *Électre*⁷ [et] dans *Philoctète*⁸.

Dans *Œdipe roi* (et là, je me réfère précisément à une analyse qu'a faite [Vernant*])⁹, on peut dire que c'est le contraire ; [cette] tragédie a ceci de particulier que c'est le mécanisme même de la reconnaissance, c'est le chemin et le travail de la vérité qui va en lui-même entraîner le retournement de fortune des personnages¹⁰. Donc, *Œdipe roi* se trouve être, comme toute tragédie, une dramaturgie de la reconnaissance, une dramaturgie de la vérité, une aléthurgie, mais une aléthurgie particulièrement intense et fondamentale, puisque c'est elle qui est le ressort même de la tragédie. Tout ceci est bien connu. On a l'habitude de souligner en ce qui concerne l'ἀναγνώρισις, la reconnaissance dans *Œdipe*, que cette reconnaissance – c'est en cela, justement, qu'elle est le moteur même de la tragédie – a un caractère qu'on peut dire réfléchi : c'est le même personnage qui essaie de savoir, qui fait le travail de la vérité et qui se découvre comme étant l'objet même de la recherche. Œdipe ignorait au départ, à la fin il va se retrouver savoir, mais qu'est-ce qu'il sait ? Il sait que c'est lui-même, lui-même l'ignorant, qui est le coupable qu'il cherchait. C'est lui qui a lancé la flèche et, finalement, c'est lui qui se trouvait visé. Il est soumis, il s'est soumis sans le savoir à son propre décret. Tout cela est dans le texte, tout cela est bien connu.

Mais ce que je voudrais souligner, c'est un autre aspect de la mécanique de la reconnaissance, non pas ce cycle du sujet à l'objet mais le problème de la technique, des procédures et des rituels par lesquels s'opère effectivement la reconnaissance dans cette tragédie, les procédés de manifestation de la vérité. *Œdipe*, on le sait bien, c'est la tragédie de l'ignorance, ou c'est la tragédie de l'inconscience. C'est en tout cas, à coup sûr, la dramaturgie de l'aveuglement. Mais je crois que l'on peut y voir aussi – je dis « aussi » parce qu'il n'y a aucun caractère exclusif ou impérialiste dans

* M.F. : Vidal-Naquet

l'analyse que je propose – une dramaturgie des vérités multiples, des vérités foisonnantes, des vérités en trop. On insiste toujours sur le problème de savoir comment Œdipe pouvait ne pas voir tout ce qu'il avait sous les yeux. On insiste toujours sur le problème de savoir comment et pourquoi Œdipe pouvait ne pas entendre tout ce qui lui était dit et l'on en cherche la solution dans, précisément, ce qui était à savoir et dont il ne pouvait pas ne pas refuser le contenu. Sans doute. Mais on doit, je crois, aussi se poser aussi le problème : quelles étaient donc les procédures, comment les choses étaient-elles dites, quelle était la véridiction ou quelles étaient les véridictions qui cheminaient ainsi à travers la tragédie d'Œdipe et qui rendent peut-être compte des rapports étranges qu'il y a, dans le personnage même d'Œdipe, dans le discours d'Œdipe, entre l'exercice de son pouvoir et la manifestation de la vérité ou les relations que lui-même entretenait à la vérité ? Ce n'est pas forcément comme fils désirant ou comme fils assassin, c'est peut-être aussi en tant que roi, en tant que roi appelé *τύραννος*¹¹ en un sens très précis, qu'Œdipe avait à la vérité ce rapport tordu dont nous avons tous entendu parler.

Œdipe roi. C'est autour de ce thème de la royauté d'Œdipe que je voudrais un petit peu centrer les choses. La première chose qui apparaît dans cette pièce que vous connaissez [et] que je ne vais pas vous raconter, c'est, vous le savez, l'enchaînement par lequel se fait la découverte « progressive »* de la vérité, cet enchaînement qu'on pourrait dire soumis à une loi des moitiés. C'est par moitiés successives que les choses se découvrent ou, en tout cas, que les choses se disent et que la vérité se manifeste. Au début, vous le savez bien, la peste s'étant répandue sur Thèbes, on a envoyé Créon consulter l'oracle de Delphes. À la face ou, si vous voulez, à la moitié peste, l'oracle de Delphes répond par l'élément correspondant et qui doit annuler la peste : c'est le rituel de purification. Peste, purification. Mais purification de quoi ? D'une souillure. Quelle souillure ? Un meurtre. Quel meurtre ? Le meurtre de l'ancien roi Laïos¹². On a là la première moitié de l'oracle ou, en tout cas, la première moitié de ce qui doit être nécessaire et suffisant pour faire cesser la peste dans Thèbes, c'est-à-dire la désignation précise de l'acte, du meurtre, de l'assassinat qui a provoqué la peste. On a la moitié meurtre, on a la moitié crime, mais vous savez bien que l'oracle ne dit pas l'autre moitié, la moitié meurtrier. Qui a tué Laïos ? À cette question-là, l'oracle n'a pas voulu répondre et, comme le dit Œdipe, quand un oracle ne veut pas répondre, on ne peut

* M.F. : je mets progressive entre guillemets

pas l'y forcer¹³. Donc, l'oracle a donné une moitié de la réponse. Il manque l'autre. Comment connaître cette autre moitié et comment peut-on savoir [qui est] le meurtrier de Laïos ?

Là, deux voies se présentent dont Œdipe et le coryphée discutent. Il y a une première voie que propose Œdipe lui-même et qui est la voie de l'enquête. Œdipe dit : « C'est très simple : je vais proclamer » – et, effectivement, il proclame – « que toute personne qui a quelque renseignement que ce soit à propos du meurtrier de Laïos doit venir les rapporter pour que la vérité, enfin, se découvre et pour que l'autre moitié de l'oracle, la moitié cachée de ce qu'a dit l'oracle, soit enfin révélée¹⁴ ». À cette proposition d'Œdipe, très importante et sur laquelle il faudra revenir, le chœur répond en objectant qu'il ne veut pas de cette procédure-là, car ce serait soupçonner le peuple lui-même d'avoir commis le crime¹⁵. Reste la seconde voie – il n'y a que deux voies, dit le texte, et pas une troisième –, qui est d'aller consulter le devin, le prophète, *θεῖος μάντις*, le divin devin¹⁶ : Tirésias, qui, d'un côté, est en somme le plus proche d'Apollon, celui qui a reçu d'Apollon lui-même le droit de dire la vérité, Tirésias dont le texte dit, bien précisément, qu'il est roi tout comme Apollon (le texte juxtapose les deux personnages – enfin Phoïbos¹⁷ et Tirésias : *Ἄνακτ' ἄνακτι*, le roi en face du roi)¹⁸. Roi donc, comme Phoïbos, comme Apollon, voyant, dit toujours le texte, les mêmes choses que lui, ayant donc le même regard et le même savoir¹⁹. C'est en quelque sorte le frère, le frère d'Apollon. Il en est aussi le complémentaire puisque, lui, il est aveugle et, à travers la nuit de ses yeux qui ne voient pas, il peut savoir ce que le dieu Apollon, lui, sait ou, plutôt, ce que cache la lumière du dieu qui voit tout. Il est en quelque sorte le double, le complémentaire et l'autre moitié de Phoïbos, il est le double du dieu lui-même et, effectivement, c'est à ce titre qu'il va apporter la moitié qui manque à l'oracle d'Apollon. L'Apollon a dit : « C'est d'un meurtre qu'il s'agit et du meurtre de Laïos. » Tirésias ajoute, en s'adressant à Œdipe : « C'est toi le meurtrier²⁰. » Et ainsi il complète l'autre moitié. Il faut dire qu'il ajoute aussi une moitié supplémentaire, une moitié en trop. Il dit : « Et d'ailleurs, tu as fait quelques autres petites brouilles et tu découvriras un jour les impuretés qui te lient à ta famille²¹. » Mais cela, c'est en quelque sorte une moitié en supplément. Lorsque Tirésias a dit : « Voilà, celui qui a tué, c'est toi », vous voyez que l'ensemble de ce qu'il y a à savoir est su. À eux deux, Apollon et Tirésias ont tout dit et rien ne manque. Rien ne manque à ces deux moitiés qui se complètent et pourtant c'est insuffisant.

Insuffisant aux yeux de qui ? C'est là où, à nouveau, le chœur et le coryphée jouent un rôle très important dans cette mécanique de l'aléthurgie

et de la découverte de la vérité. Le coryphée d'abord, puis le chœur disent : Ce n'est pas suffisant. Le coryphée le dit d'abord au cours de l'affrontement entre Tirésias et Œdipe. Tirésias ne veut pas dire ce qu'il sait. Poussé par Œdipe, il finit par le dire (on verra par quels mécanismes) et c'est là où Œdipe dit : « Mais si tu m'accuses d'être le meurtrier de Laïos, c'est que tu as de mauvaises pensées contre moi, c'est que tu es animé de mauvais sentiments, que tu m'en veux et que tu veux attaquer mon pouvoir. » À ce moment-là, que dit le coryphée ? Il dit : « Les accusations de Tirésias ne valent pas mieux que les soupçons d'Œdipe. » Entre le devin et le roi, le coryphée refuse de choisir et il perçoit la faiblesse autant de l'un que de l'autre. « Ils parlent tous deux, dit le coryphée, sous l'effet de la colère²² », et leurs deux paroles sont donc à mettre en question l'une et l'autre. Puis, après le départ de Tirésias, le chœur prend la parole et répète la même chose que ce qu'a dit le coryphée. Il refuse lui aussi de prendre parti entre les deux. Et il dit, à propos de Tirésias qui vient de partir : « Je ne peux lui donner ni tort ni raison²³. » Et pourquoi ? Premièrement, dit le chœur, « parce que moi, je ne suis pas de ces gens qui voient loin devant eux ou qui peuvent regarder loin derrière eux, je ne vois que ce que j'ai sous les yeux. Je ne vois que mon présent²⁴ ». Deuxièmement, dit le chœur, « le devin n'apporte pas de preuve » – et il emploie le terme βασιάνω²⁵ –, « ni en ce qui concerne le passé ni en ce qui concerne le présent ». Troisièmement, le devin qui vient de parler a beau s'autoriser de la parole du dieu, il n'en reste pas moins qu'il est un homme²⁶. Il est un homme comme les autres et, dans cette mesure-là, il est soumis aux mêmes erreurs, aux mêmes exigences que tout discours de vérité tenu par les hommes. Il doit donc apporter ses preuves. Et enfin, quatrièmement, dit-il, il se pourrait bien qu'il y ait des hommes, en effet, qui en sachent plus que les autres. Et peut-être le devin est-il de ces hommes qui ont reçu le pouvoir d'en savoir un peu plus que les autres. Mais il n'en reste pas moins qu'Œdipe a donné dans le passé un certain nombre de preuves, de preuves de son amour pour Thèbes et de la capacité qu'il a de faire du bien à la ville, puisqu'il a sauvé la ville une première fois²⁷. Œdipe a donc donné ses preuves et l'existence de ces preuves contrebalance bien le plus de savoir que le devin pourrait recevoir du dieu. Entre le don divin qu'a reçu le prophète et les preuves effectivement données dans le passé par Œdipe, il y a un balancement tel que le chœur, lui, se refuse à juger, parce que, dit-il, « jamais avant d'avoir vu » – il emploie le verbe ἵδωμι –, « vu de mes yeux justifier la parole du devin, je n'approuverais les paroles divines²⁸ ». Œdipe a pour lui des choses visibles, φανερά²⁹. Ce sont elles qui m'empêchent, moi, le chœur, d'apporter le crédit nécessaire et suffisant

aux paroles divines pour que j'accepte ce que [le devin]* a dit. Entre les paroles divines et les choses visibles, il y a actuellement un débat que je ne peux pas trancher et je ne peux pas le trancher parce que je ne le vois pas. C'est donc le regard du chœur qui doit trancher entre les choses visibles et les paroles divines. C'est cette instance-là qui doit faire preuve, qui doit faire partage, et tant qu'elle n'aura pas fait partage les choses resteront en suspens. C'est simplement lorsque « j'aurai vu » qu'il y aura, dit le chœur, « ὁρθὸν ἔπος, une parole juste »³⁰. La parole juste se produira lorsque les discours divins, les prophéties divines, les paroles oraculaires seront venus s'emboîter ou auront trouvé leur complément ou leur achèvement dans les choses visibles et dans ce qui aura été vu. C'est à ce moment-là, c'est dans cette complémentarité, dans cet ajustement, que se produira l'ὁρθὸν ἔπος, la parole juste, celle à laquelle on doit bien se soumettre, parce qu'elle est la vérité et elle est la loi et le lien et l'obligation propre à la vérité. Donc, le couple dieu-devin a beau avoir dit toute l'histoire, il n'a pas dit toute la vérité. Et c'est [dans]** le passage des faits prononcés dans le discours du devin et du dieu à la vérité elle-même, que se déroulera le reste de la tragédie. On a donc avec le devin et le dieu la moitié divine, la moitié prophétique, la moitié oraculaire, la part mantique de cette procédure de vérité.

La seconde moitié va être, bien entendu, la moitié humaine de la procédure de vérité. Et cette moitié humaine va se diviser elle-même en deux. Une moitié, la première moitié de cette moitié humaine est consacrée au meurtre de Laïos et cette aléthurgie du meurtre de Laïos, cette manifestation en vérité du meurtre de Laïos, à son tour se divise en deux puisque, d'une part, il va y avoir Jocaste, venue pour rassurer Œdipe et qui, égrenant ses souvenirs et essayant de montrer à partir de ses souvenirs que le devin n'a pu que dire des mensonges, raconte ce qui s'est passé et dit à Œdipe : « Rassure-toi, ce n'est pas toi qui as pu tuer Laïos puisqu'il a été tué à la croisée des chemins par des brigands³¹. » Elle dit donc, avec des souvenirs, des souvenirs indirects de ce qu'on lui a rapporté, de ce qu'elle a entendu, une moitié de ce qui s'est passé, la moitié en quelque sorte du meurtre [de Laïos] ou le côté du meurtre vu du côté des Thébains et du côté de l'entourage du roi. À ces souvenirs, Œdipe n'a plus qu'à ajuster le sien et dire que lui, effectivement, il a tué aussi quelqu'un à la fourche des trois chemins³². Et cela il ne l'a pas entendu dire, il l'a fait lui-même et vu de ses yeux. Jocaste a entendu la moitié de la chose. Œdipe, lui, a vu et fait l'autre moitié. À ce moment-là, à nouveau, tout est su. Toute l'histoire,

* Mot inaudible.

** M.F. : le passage de l'histoire à la vérité – enfin, c'est le passage

en tout cas toute la moitié purification que l'oracle a ordonnée, toute cette moitié est enfin arrivée à la lumière. On sait maintenant ce qui s'est passé et qui a été le meurtrier. Tout est su, ou plutôt tout serait su s'il ne restait malgré tout une petite incertitude, marquée par l'imprécision du savoir par ouï-dire, puisque Jocaste a entendu dire que c'est par plusieurs brigands que Laïos a été tué, alors qu'Œdipe sait bien qu'il était seul, lui, quand il a tué le vieux roi³³.

Et c'est cela qui va enclencher la seconde moitié du processus humain de découverte de la vérité. On va chercher celui qui serait et qui a été, effectivement, le seul témoin survivant de ce qui s'est passé. Mais avant même qu'il n'arrive, un messenger de Corinthe arrive lui-même sur la scène, le messenger de Corinthe qui apprend à Œdipe que Polybe, à Corinthe, est mort, mais il lui apprend en même temps que Polybe n'était pas son vrai père, qu'il n'est qu'un enfant trouvé, lui, Œdipe, un enfant qu'on a confié précisément à ce vieux messenger, à l'époque où il était berger dans le Cithéron³⁴. Moitié de l'histoire non plus du meurtre maintenant, mais de la naissance, moitié du côté du récepteur. On sait qu'Œdipe n'était pas l'enfant de Polybe, on sait qu'il était un enfant trouvé et c'est à ce moment-là qu'arrive enfin l'esclave, le dernier esclave, celui qui avait été témoin de l'assassinat de Laïos, mais celui aussi auquel on avait confié Œdipe lorsque ses parents avaient voulu le tuer. Cet esclave arrive comme témoin, témoin ultime, lui qui avait été caché, qui s'était caché au fond de sa cabane pendant tant d'années pour ne pas dire la vérité. Il est amené sur la scène et c'est lui qui est bien obligé d'attester qu'Œdipe lui a été remis pour être exposé³⁵. À ce moment-là, la moitié thébaine, si vous voulez, vient s'emboîter dans la moitié corinthienne. Le messenger de Corinthe avait dit : « Il est trouvé. » L'esclave de Thèbes vient dire : « C'est moi qui l'avais donné et c'est moi qui l'avais reçu des mains de Jocaste. » Et on a là la dernière moitié qui vient s'emboîter, la dernière pièce qui vient compléter l'ensemble. Et ces deux témoignages oculaires du messenger de Corinthe et du berger de Thèbes, ces deux moitiés oculaires viennent remplir la profération oraculaire du dieu et du devin.

Avec, simplement, deux petits accroc : toujours ce problème du « un et plusieurs ». Était-il un ou étaient-ils plusieurs ceux qui ont tué ou celui qui a tué Laïos ? La question n'est pas résolue. Et elle n'est jamais résolue dans le texte d'*Œdipe*, si bien que, à la limite nous ne savons pas et nous ne saurons jamais si c'est bien Œdipe qui a tué Laïos. Et, deuxièmement, l'esclave thébain lui-même qui a reçu l'enfant qu'on abandonnait a entendu dire qu'il était l'enfant de Jocaste et, après tout, il n'en est pas sûr. Et là non plus, jusqu'au bout, rien dans le texte ne nous dira si effecti-

vement Œdipe était le fils de Jocaste. Seule pourrait le dire une personne, Jocaste, mais elle se tuera et on ne le saura jamais. Si bien que même du côté de ces choses visibles, même du côté de ces *φανερά* qui doivent venir remplir la parole oraculaire pour constituer au total une parole juste, une parole droite, même à ce niveau-là les choses ne seront jamais tout à fait complètes. Aussi multiples que soient les emboîtements des pièces, il restera toujours un certain accroc dont la fonction sera, bien entendu, à déterminer.

Laissons, pour l'instant en tout cas, ces petites lacunes. On voit donc clairement la mécanique de ces moitiés qui viennent s'ajuster les unes aux autres : moitié divine, aléthurgie religieuse, prophétique, rituelle, avec une moitié oraculaire, divinatoire – la moitié Phoïbos, la moitié Tirésias ; et puis ensuite une moitié humaine, l'aléthurgie individuelle du souvenir et de l'enquête, avec une moitié meurtre dont un fragment est détenu par Jocaste, un autre par Œdipe ; et puis une moitié naissance, naissance d'Œdipe dont un fragment vient de Corinthe apporté entre les mains du messenger et dont l'autre moitié était à Thèbes, enfouie, cachée dans la cabane d'un esclave. On a donc six détenteurs de la vérité qui viennent se regrouper deux par deux pour faire un jeu de moitiés qui se complètent et s'ajustent, s'emboîtent l'une dans l'autre. En quelque sorte c'est le jeu des six moitiés. Et il n'a pas fallu moins de ces six moitiés pour constituer l'*ὀρθὸν ἔπος*, la parole droite qui sera le point culminant de l'aléthurgie³⁶.

On a donc statiquement un jeu de six moitiés. Il faut tout de suite noter une ou deux choses. Premièrement, la totalisation de ces fragments se fait sous une forme très particulière et facilement reconnaissable. Vous voyez qu'il ne s'agit pas exactement d'une addition arithmétique, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de six personnages qui, à la suite les uns des autres, connaîtraient une petite parcelle de vérité et chacune de ces parcelles, s'additionnant aux cinq autres, finirait par constituer l'ensemble de la vérité. En fait, il s'agit d'ajustements de fragments complémentaires qui se font deux par deux avec, si vous voulez, à chaque niveau, la totalité de la vérité. Vous avez la totalité de la vérité qui, au fond, est dite par les dieux. La totalité de la vérité est, sinon tout à fait dite, du moins comme touchée du doigt par Œdipe et Jocaste lorsqu'ils rappellent leurs souvenirs. Et enfin, la totalité de la vérité est dite à nouveau, une troisième fois, par les serviteurs et les esclaves. En somme, dans chacun des trois groupes, deux personnes différentes détiennent chacune un des fragments de la vérité. D'abord, au niveau des dieux, il y a succession. L'oracle parle, puis vient le devin. Puis il y a Œdipe et Jocaste qui s'affrontent dans un

jeu de la discussion. Et puis il y a les deux esclaves qui se rencontrent en quelque sorte par hasard et fortune, l'un étant appelé au moment où l'autre, pour des raisons tout à fait différentes, vient de Corinthe. Entre ces personnages, à chaque niveau, il existe un lien, un lien très fort. D'une part, [celui] entre le dieu et son devin, puisque le devin reçoit son pouvoir de dire la vérité du dieu lui-même. Il est investi par lui de cette puissance. Deuxièmement, bien sûr, entre Œdipe et Jocaste il existe les liens que l'on sait et ceux que l'on ne sait pas encore, des liens encore très forts, cette fois non plus divins mais juridiques : ils sont mari et femme. Et enfin, entre les deux bergers il y a un lien qui est [celui] de l'amitié, de la *φιλία*. Ils rappellent, en effet, et c'est ce qui va authentifier leur témoignage, qu'ils étaient tous les deux bergers dans le Cithéron, qu'ils se rencontraient tous les hivers et [s'étaient liés] d'amitié. Chacun est donc lié par une sorte de pacte : pacte de l'amitié en bas, pacte juridique au niveau moyen et enfin pacte ou lien religieux au niveau supérieur. Le jeu de ces deux moitiés qui viennent s'emboîter entre deux personnages que lient entre eux des liens de cette nature, c'est ce que, en grec, on appelle bien sûr le *σύμβολον* : cette figure, cet objet matériel, ce tesson de poterie qui est cassé en deux et que possèdent les deux personnes qui ont lié entre elles un certain pacte. Et lorsqu'il faut authentifier le pacte ou lorsque l'un vient réclamer à l'autre ce qui lui est dû ou lorsqu'ils veulent réactiver le lien qu'il y a entre eux, l'ajustement des deux moitiés authentifier ce qui s'est passé et valide leur lien³⁷. C'est l'authentification d'une alliance privée entre deux familles, c'est la reconnaissance d'un individu par un autre, c'est la marque de validation du message, c'est tout cela, c'est cette forme-là qui est en jeu dans *Œdipe*, et d'ailleurs Œdipe le dit dans le texte même : « Je ne pourrai pas suivre longtemps la piste du criminel si je n'ai entre les mains quelque symbole (*σύμβολον*)³⁸ » – au sens de : si je n'ai dans les mains une pièce, un fragment de pièce plutôt qui pourra s'ajuster avec le fragment correspondant, complémentaire de la même pièce et qui authentifiera ce que je sais. La vérité va donc s'obtenir et elle ne s'obtiendra que par ce jeu du *σύμβολον*, d'une moitié ou plutôt d'un fragment qui viendra s'ajuster à un autre, détenu par quelqu'un qui est lié au premier par un lien religieux, juridique ou d'amitié.

Cette circulation du *σύμβολον*, qui est au fond le fil qui conduit toute la pièce, que l'on peut suivre, tout au long de la pièce de Sophocle, vous avez vu, et là je n'insisterai pas, qu'elle se fait selon une échelle descendante qui est très évidente, puisque l'on a d'abord le niveau du dieu et de son devin. On a ensuite au niveau moyen les rois, Jocaste et Œdipe, qui découvrent presque le meurtre et puis, tout à fait en bas, les deux serviteurs, bergers et

esclaves, l'un serviteur corinthien du roi Polybe, l'autre serviteur thébain de Jocaste et de Laïos, et ce sont eux qui vont finalement opérer l'ajustement des deux moitiés du *σύμβολον*, qui vont faire rejoindre ce qui appartient à Corinthe et ce qui appartient à Thèbes, faire rejoindre le meurtre et la naissance, faire coïncider le fils de Laïos et le fils supposé de Polybe. Et ainsi, retrouvant à travers les années leur amitié du temps où ils étaient bergers ensemble au Cithéron, ils vont faire passer à travers leurs souvenirs de la main à la main l'enfant Œdipe, dont chacun d'eux gardait en quelque sorte une moitié dans la main, de telle sorte qu'Œdipe se retrouvera bien être lui-même ce *σύμβολον*, ce tesson cassé en deux avec une moitié à Thèbes et une moitié à Corinthe. Il retrouvera à la fin de la pièce son unité, lui qui était fragmenté, ou encore il se retrouvera double. Œdipe, c'est deux moitiés et c'est en même temps un être double³⁹, et la monstruosité d'Œdipe consistera précisément en ce qu'il est perpétuellement double, puisqu'il est à la fois le fils et l'époux de sa mère, le père et le frère de ses enfants. Et vous savez que, chaque fois qu'il parle, il croit dire quelque chose et en fait une autre signification se glisse, de telle sorte que chacune de ses paroles est double. Œdipe, c'est par définition le personnage double, c'est ce *σύμβολον* dont les deux moitiés viennent, en se superposant, à la fois découvrir son unité et révéler sa monstrueuse dualité.

Mais ceci est une autre question, [qui] touche précisément à la nature du pouvoir d'Œdipe. Je voudrais laisser de côté, aujourd'hui, le problème du savoir d'Œdipe et du rapport entre le pouvoir d'Œdipe et ce qu'il sait, pour m'intéresser aux deux autres niveaux, le niveau supérieur et le côté inférieur, le côté des dieux et le côté des esclaves. [En ce qui concerne le niveau d'Œdipe et Jocaste] * on peut, bien entendu, d'un certain point de vue et en posant la question en termes de conscience et d'inconscience, se demander jusqu'à quel point Œdipe et Jocaste ne savaient pas. [Il est] d'ailleurs assez frappant de voir que chez les commentateurs ou annotateurs du texte d'*Œdipe roi*, on [trouve] toujours des petites notes : est-ce qu'il est bien vraisemblable que Jocaste n'ait jamais raconté, par exemple, à Œdipe, comment était mort Laïos ? Mais, [la question de la] vraisemblance me paraît ** [d'une part] n'avoir pas d'efficacité pour l'analyse même du texte et, [de l'autre], poser le problème en termes de conscience et d'inconscient, alors que je voudrais [le] poser en termes de savoir, en

* Foucault commence ici une phrase laissée inachevée :

Encore une fois, ce qui est frappant dans ces deux niveaux, c'est que... – et c'est beaucoup plus frappant, d'ailleurs, que pour le niveau d'Œdipe et Jocaste, parce qu'Œdipe et Jocaste

** M.F. : ceci est un problème de vraisemblance qui me paraît

termes de rituel et de manifestation de savoir, autrement dit en termes d'aléthurgie. Si l'on pose le problème en ces termes-là, on peut dire que, effectivement, Œdipe et Jocaste disent finalement la vérité sans le savoir et ils ne sont pas les vrais vecteurs de l'aléthurgie, ils n'en sont que les intermédiaires. En revanche, l'aléthurgie proprement dite, c'est-à-dire la formulation rituelle et complète de la vérité, est effectivement accomplie deux fois : une fois au niveau des dieux, c'est-à-dire au niveau de Phoïbos et de Tirésias, et une seconde fois au niveau des esclaves et des serviteurs. Elle est donnée deux fois, mais elle n'est évidemment pas donnée de la même façon. Et la comparaison entre les deux aléthurgies, celle des dieux et celle des esclaves, permettra peut-être de repérer ensuite quelle est la spécificité du savoir d'Œdipe.

Donc, comparons un peu l'aléthurgie divine et l'aléthurgie des esclaves. Premièrement les dieux, comme les esclaves, ce sont des instances de vérité, ce sont des détenteurs de vérité, ce sont, si vous voulez, des sujets de vérité que l'on interroge. Ils ne parlent pas sans qu'on les questionne, mais bien entendu la question et la manière de questionner n'est pas la même. Le dieu, on le consulte et on attend sa réponse. [Celle-ci] une fois donnée, elle est donnée et on n'y peut plus rien. On ne peut pas l'interroger davantage. Aussi énigmatique que soit sa réponse, aussi incomplète aux yeux de ceux qui l'entendent, même si finalement elle se révélera absolument complète, on n'y peut rien, il faut faire avec et il faut se débrouiller comme ça. Il n'est pas question de contraindre le dieu. Le jeu question-réponse avec le dieu est un jeu qu'on joue une fois pour toutes et, la partie étant jouée, il faut faire avec le résultat.

Tirésias, lui, est également, comme le dieu, quelqu'un que l'on consulte, à qui l'on pose des questions. Mais déjà, le système de contraintes par lequel on extrait les réponses en le questionnant est un peu différent. Tirésias, il a fallu le pousser pour venir. Il n'est pas venu de son plein gré et il dit et il ne cesse de répéter : « J'aurais dû ne pas venir, je ne voulais pas venir, je ne voulais pas répondre⁴⁰. » Tirésias est sollicité et il finit par répondre, pourquoi ? Pour deux raisons. Premièrement, parce qu'on invoque en lui celui qui est chargé, à l'égard de la cité, de veiller à un certain nombre de choses et, très précisément, il est chargé de dire vrai pour qu'il arrive du bien à la cité⁴¹. Si, dans une cité, le devin se refuse à parler, si au moment où la cité est menacée, au moment où elle est déjà dans le malheur, le devin se tait, il ne joue pas son rôle, il n'exerce pas sa fonction. Comme protecteur de la cité, comme celui dont la tâche est de donner des conseils pour que la cité soit effectivement bien gouvernée et conduite sûrement au port sans naufrage, le devin ne doit pas se dérober à

son devoir et il faut qu'il parle. C'est la première raison pour laquelle il a parlé. Et puis il a parlé pour une seconde raison. Quand il dit finalement : « C'est toi le meurtrier », Œdipe à ce moment-là se fâche : « Tu te présentes en fait comme un devin alors que tu n'es rien d'autre que mon ennemi et moi, je peux contre toi un certain nombre de choses, je suis en tant que roi aussi puissant que toi. » À quoi Tirésias répond : « Si tu es puissant en face de moi, moi aussi je suis puissant en face de toi et je ne suis pas moins que toi, je suis comme toi un roi⁴². » De telle sorte que Tirésias, qui était au début présenté comme roi, comme Phoïbos, apparaît d'un autre côté, c'est son autre face, roi non moins qu'Œdipe lui-même. Et c'est dans ce défi, dans cette joute entre les deux personnages royaux que Tirésias va finalement dire la vérité et toute la vérité. C'est toi, dit Tirésias. Non c'est toi, dira Œdipe. Et la responsabilité de ce qui arrive et le mal viennent-ils de Tirésias, viennent-ils d'Œdipe ? La joute laisse le problème en suspens. Tirésias est donc quelqu'un qu'on interroge, mais que l'on interroge [tout autrement] que Phoïbos. Tirésias, on l'interroge de puissance à puissance, de roi à roi, dans une joute d'égalité entre le souverain et lui-même.

Troisième extraction de vérité : celle à laquelle on va procéder avec les esclaves et les serviteurs. On va, eux aussi, les questionner. Mais, bien sûr, la question posée aux esclaves n'aura pas la même forme et n'obéira pas aux mêmes procédures que la consultation du dieu ou les questions posées à Tirésias, le prophète. L'un des deux serviteurs est interrogé comme un messenger qui apporte un certain nombre de nouvelles et auquel on demande un certain nombre d'informations. Mais ce qui est surtout intéressant, c'est l'interrogatoire du dernier berger, celui précisément qui détient toute la vérité puisqu'il a reçu Œdipe, qu'il n'a pas exécuté l'ordre de le tuer, qu'il l'a donné au Corinthien et que, finalement, il a assisté au meurtre de Laïos. Donc, celui qui sait tout, celui qui est au fond le symétrique du dieu, celui qui en sait peut-être plus encore que Tirésias, celui qui n'en sait pas moins que Phoïbos, celui-là on va l'interroger. Et cet interrogatoire⁴³ est en quelque sorte l'asymétrique de la consultation oraculaire à laquelle on n'a pas assisté, mais dont Créon, au début de la pièce, rapporte le résultat⁴⁴. En quoi consiste-t-il ? C'est très simple. Vous allez vite le reconnaître. Premièrement, on lui demande : « Es-tu bien celui que tu prétends être ? » On lui demande d'authentifier son identité et on demande au Corinthien : « L'esclave que nous venons d'amener ici, cet esclave thébain, est-ce bien celui dont tu nous avais parlé et qui t'aurait remis Œdipe ? — Oui, répond le Corinthien, c'est celui-là même que tu as devant toi. » Et le Thébain authentifie son identité en disant : « Oui, je suis un esclave

né dans le palais du roi. » Ceci étant établi, on va l'interroger, on va l'interroger en fonction d'une technique d'interrogatoire. On lui demande : « Te souviens-tu de ce qui s'est passé ? Qui t'a donné l'enfant que tu as ensuite transmis au Corinthien ? La personne qui te l'a donné te l'a donné dans quelle intention ? » Et enfin, pour être sûr d'arracher de lui toute la vérité qu'il détient, on le menace de la torture. « Si tu ne veux pas parler de bon gré, dit Œdipe, tu parleras de force. » Et comme l'esclave hésite toujours à parler, Œdipe dit : « Qu'on lui attache les mains dans le dos. » Et enfin, devant un nouveau refus, Œdipe ajoute : « Eh bien, si tu refuses de parler, tu mourras⁴⁵. » Telle est la consultation, si j'ose dire, de l'esclave répondant à l'interrogatoire du dieu au début de la pièce. Voilà pour la technique d'interrogation.

Deuxièmement, il y a une différence non seulement dans la procédure d'extraction de la vérité mais [aussi], bien entendu, dans la modalité même du savoir des dieux en face du savoir des esclaves. Le savoir des dieux, cependant, tout comme celui des esclaves, est une certaine manière de composer le regard et le discours, ou encore de composer le voir et le dire. Mais la manière dont, du côté des dieux, du côté du dieu et de son devin, on compose le voir et le dire n'est évidemment pas la même que du côté des esclaves. Le dieu, en effet, voit toute chose. Pourquoi ? Parce qu'il est lui-même la lumière qui éclaire toutes choses et qui les rend visibles. Le regard du dieu est en quelque sorte connaturel aux choses qui sont données à voir. C'est la même lumière que l'on trouve dans les yeux du dieu et qui éclaire le monde. Le monde n'est visible que parce qu'il y a dans le regard du dieu une lumière qui donne les choses à voir, à lui, le dieu et à tous les hommes. Connaturalité, par conséquent, entre la lumière qui habite le regard du dieu et la visibilité des choses. [De même], du côté de la parole ; si la parole du dieu est toujours véridique, il y a une bonne raison : c'est que cette parole est à la fois une puissance qui énonce et une puissance qui prononce. Elle dit les choses et elle fait que les choses arrivent. Elle dit qu'elles vont arriver et elle lie les hommes, les choses, l'avenir de telle sorte que ça ne peut pas ne pas arriver. Comment, dans ces conditions, le dieu ne dirait-il pas la vérité ? Son savoir, le savoir du dieu, comme lumière et comme discours, le savoir du dieu comme voir et comme dire, est infaillible puisqu'il est indissociable de ce qui rend les choses visibles et de ce qui les fait arriver. C'est la même force qui, à la fois, permet au dieu de voir et donne les choses à voir. C'est la même force qui permet au dieu de dire ce qui va arriver et de le contraindre à arriver. C'est en ce sens que Tirésias peut dire, lui qui a hérité du pouvoir du dieu : « En moi habite la force du vrai⁴⁶. » La force du vrai du côté de la mancie, ce n'est pas ce

qui permet à quelqu'un de voir à l'avance ce qui va arriver, c'est la connaturalité entre le pouvoir de le dire et le pouvoir de le faire arriver. C'est la connaturalité entre le regard qui perçoit et la lumière qui rend les choses visibles. Force de la lumière-regard et force de l'énoncé-lien.

Chez les serviteurs, bien entendu, le voir et le dire sont composés d'une tout autre manière et sont d'une tout autre nature. Pour les serviteurs, du côté des esclaves, qu'est-ce que c'est que voir ? Ce n'est évidemment pas voir les choses que l'on rend soi-même visibles. C'est au contraire assister impuissants à un spectacle imposé de l'extérieur, par la volonté des hommes, par les décisions des rois, par ce qui leur arrive. Ils ne sont là que comme spectateurs. Tout s'est déroulé devant eux, autour d'eux, sans aucune connaturalité avec la loi, sans aucune proximité avec ceux qui commandent. Ils obéissent – à un ou deux petits accrocs près sur lesquels, précisément, on reviendra –, mais ils ne sont là qu'en tant que spectateurs impuissants. Et par conséquent dans quoi va s'enraciner la vérité de leur regard ? Dans le fait que, justement, ils étaient là, ils étaient là eux-mêmes, voyant de leurs propres yeux et agissant de leurs propres mains. Tous les témoignages, dans les scènes entre l'esclave corinthien et l'esclave thébain, sont très caractéristiques au niveau du vocabulaire. Le Corinthien, par exemple, dit en s'adressant à Œdipe : « C'est moi qui t'ai trouvé dans un val du Cithéron. J'étais là parce que je gardais mes troupeaux. C'est moi qui ai délié tes deux pieds transpercés. C'est à moi qu'un autre berger t'a remis⁴⁷. » C'est donc simplement et fondamentalement la loi de présence qui authentifie ce que peut dire le Corinthien. Et lorsque, pressé de questions, on lui dit : « Mais d'où venait cet enfant que l'on t'a donné ? », à ce moment-là, la loi de présence l'oblige, lui le Corinthien, à dire qu'il ne sait pas. « Je ne sais pas. Mais c'est celui qui t'a mis, toi Œdipe, entre mes mains qui pourrait te parler⁴⁸. » Et c'est à ce moment-là qu'intervient le berger du Cithéron, celui qui a donné Œdipe au Corinthien. Eh bien, le berger thébain va répondre de la même façon. On lui demande : « N'est-ce pas toi qui as remis l'enfant au Corinthien ? » Et la réponse est : « C'est moi qui lui ai remis⁴⁹. » Un peu plus loin, il dit : « C'est à moi que Jocaste l'avait remis⁵⁰ », ou encore : « C'est moi qui ai refusé de le tuer parce que j'avais pitié de lui et c'est moi qui l'ai donné à un autre⁵¹. » Donc, tout le rapport du voir et du dire-vrai ne s'articule pas là autour de la puissance de faire apparaître les choses dans une visibilité qui est celle de leur nature même et qui autorise le regard du dieu à les prévoir puisqu'il les fait voir. [Il] s'articule autour de la présence des personnages, de l'identité du témoin, du fait que c'est lui, lui-même, αὐτός, qui voit et qui parle. C'est lui dans son identité qui est l'authentification de la parole du dieu. Dans

le cas du dieu et du devin, c'était la force de la vérité qui les habitait. Ils n'avaient d'ailleurs pas besoin d'être là. Phoïbos est loin de ce qui s'est passé. Il est loin quand on le consulte. C'est de loin qu'il lance ses décrets sur les hommes. Tirésias est loin en ce sens qu'il est aveugle, et Œdipe le lui reprochera assez. Mais dans le cas des serviteurs, la force de la vérité ne les habite pas. C'est eux qui se sont trouvés, comme par hasard, placés sur la scène de la vérité. Ils sont dans la vérité et non pas habités par elle. Ce sont eux qui ont habité la vérité ou qui ont, du moins, hanté une réalité, des faits, des actions, des personnages sur lesquels, au nom de leur identité, au nom du fait que ce sont eux-mêmes et que ce sont eux toujours les mêmes, ils peuvent tenir, dans ces conditions-là, un discours vrai⁵².

Troisième différence entre l'aléthurgie des dieux et l'aléthurgie des esclaves, troisième différence – là, elle tombe presque sous le sens et elle découle des deux premières : elle concerne le temps. Le dire-vrai de l'oracle et du devin se situe, bien entendu, sur l'axe du présent et de l'avenir et il prend toujours la forme de l'injonction. Jamais le devin, jamais le dieu ne regardent vers le passé. À Œdipe qui cherche la vérité, ni le dieu ni le devin ne répondent : « Eh bien, voilà ce qui s'est passé. » Ils disent toujours quelque chose qui se situe dans l'axe présent-futur et sous la forme de l'injonction. Premièrement, ils disent, par exemple, le remède qu'il faut utiliser : il faut chasser les souillures, il ne faut pas laisser croître la souillure jusqu'à ce qu'elle soit incurable, ou encore ils indiquent l'ordre auquel il faut se plier : « Je te somme de t'en tenir à la loi que tu as proclamée toi-même et de ne parler de ce jour à qui que ce soit », dit Tirésias à Œdipe⁵³. Ou encore le devin et le dieu découvrent l'invisible que nul ne perçoit encore, mais l'invisible actuel. Ni le devin ni le dieu ne disent à Œdipe : « C'est toi qui as tué. » Ils disent : « C'est toi qui es maintenant le criminel », ou encore : « Sans le savoir tu vis actuellement dans un commerce infâme. » Et enfin, bien sûr, ils disent l'événement qui va arriver : « Des deux côtés te chassera la malédiction aux pieds terribles⁵⁴. » En face de cela, le dire-vrai des esclaves se situe entièrement sur l'axe du passé. S'ils disent vrai, c'est parce qu'ils se souviennent. Et ils ne peuvent dire le vrai que sous la forme du souvenir. De l'avenir, bien sûr, ils ne disent rien. [Le] présent, que serait-il, sinon la loi qui s'impose à eux, ou l'ordre ou la menace qui les surplombe et qui vient des rois et de ceux qui leur donnent des ordres ? Les esclaves ne peuvent que regarder vers le passé. L'esclave thébain essaie de se réfugier derrière l'oubli pour ne pas dire la vérité et, en face de lui, le messager corinthien, lui, ne cesse de lui dire : « Mais voyons, réveille tes souvenirs. Je suis sûr qu'il se souvient. Te souviens-tu de m'avoir remis l'enfant ?⁵⁵ » Alors que l'oracle lie les hommes auxquels

il parle, parce qu'il leur dit : Ce qui doit arriver, c'est cela même que le dieu fait arriver, le dire-vrai des hommes ne peut rien faire d'autre que se plier à une autre loi, non pas la loi qui fait arriver les choses, mais la loi de la mémoire et du souvenir, la pesanteur de ce qui est arrivé et qui ne peut pas ne pas être arrivé puisque c'est arrivé. Et d'ailleurs, les mots employés pour désigner cette aléthurgie divine et le mot employé pour désigner cette aléthurgie humaine, cette aléthurgie à vrai dire de l'esclave, est caractéristique. Le mot rituel pour désigner l'aléthurgie du discours oraculaire, c'est φημι⁵⁶, c'est-à-dire pas simplement : je dis, mais : je proclame, j'affirme, je décrète, tout à la fois j'énonce et je prononce. Je dis que ça se fera et je dis que ça se passe. Alors que de l'autre côté, c'est ὁμολογέω⁵⁷, je reconnais, j'avoue, oui, c'est bien ça qui s'est passé et à la loi de ce qui s'est passé, je ne peux pas me dérober. L'un proclame et décrète, l'autre avoue et témoigne.

Vous voyez donc qu'il est facile de repérer là deux modes de manifestation de la vérité, deux aléthurgies qui sont profondément différentes et que l'on peut reconnaître et nommer très facilement. L'une, celle des dieux, est tout à fait reconnaissable pour la bonne raison qu'elle dit clairement ce qu'elle est. C'est l'aléthurgie religieuse et rituelle de la consultation oraculaire. L'autre n'est évidemment pas non plus bien difficile à reconnaître, même si elle n'est pas nommée dans le texte car elle fait partie des réalités historiques et relativement nouvelles à l'époque où Sophocle écrivait sa pièce. Ce sont tout simplement les règles des procédures judiciaires, ces règles nouvelles que les constitutions et les lois, à la fin du VI^e et surtout au début du V^e siècle, avaient mises en place dans un certain nombre de cités grecques et en particulier à Athènes⁵⁸. Aléthurgie judiciaire qui comporte une enquête – que tous ceux qui savent viennent le dire sous peine de punition –, qui implique la convocation des témoins, l'interrogation et la confrontation des témoins, et qui implique, d'une façon très précise, la possibilité et le droit de torturer un esclave pour qu'il dise la vérité. Dans la cité athénienne, l'esclave était celui pour qui la mort pouvait être mise en balance par rapport à la vérité. On pouvait le menacer de mort pour qu'il dise la vérité, et c'était le seul auquel on pouvait arracher la vérité sous menace de mort. Ce que Sophocle met en face à face, ce sont les deux grandes procédures par lesquelles, dans la Grèce classique, on avait défini la manière de susciter la manifestation du vrai selon des règles qui puissent authentifier cette manifestation et qui puissent la garantir.

Qu'il s'agisse de deux formes historiquement assignables d'aléthurgie, on en trouverait très facilement la confirmation dans un petit épisode qui

se trouve au début de la pièce, en tout cas dans la première moitié, c'est-à-dire l'épisode entre Créon et Œdipe, où Créon, [après avoir] rapporté l'oracle inquiétant, mais encore équivoque du dieu, [et] amené Tirésias, se voit accusé par Œdipe d'avoir monté un complot contre lui. « Si tu as rapporté un si mauvais oracle et surtout si tu as fait venir Tirésias qui m'accuse, c'est que tu veux prendre le pouvoir à ma place⁵⁹. » On reviendra sur ce problème du pouvoir d'Œdipe. Mais pour l'instant, comment se liquide, dans cette scène, le conflit entre Créon et Œdipe ? Eh bien, vous le savez, Jocaste intervient. Elle sort du palais et elle dit : « Cessez votre dispute. » Et Créon, à ce moment-là, propose de faire serment que ce n'est pas lui qui a inventé le message du dieu ou qui est entré en complicité avec Tirésias pour dire ces paroles menaçantes à l'égard d'Œdipe. Et, effectivement, il prête serment solennel en disant : « Ce n'est pas moi⁶⁰. » Or c'était-là une procédure judiciaire, procédure judiciaire plus ancienne que l'enquête, l'interrogatoire. C'était la procédure par laquelle l'aristocratie liquidait ses propres conflits. L'un jurait et, par conséquent, s'exposait volontairement à la vengeance des dieux s'il ne disait pas vrai et, à ce moment-là, celui devant qui on prêtait le serment se trouvait obligé de suspendre son accusation et de ne pas la poursuivre. On transmettait au dieu le soin de se venger de l'accusé s'il avait menti en rejetant par serment l'accusation⁶¹. C'est une procédure judiciaire parfaitement définissable et parfaitement reconnue que, justement, les procédures d'enquête, les procédures d'interrogatoire, etc., tendaient à refouler.

Cet épisode entre Créon et Œdipe et la manière dont leur conflit est apaisé, provisoirement apaisé, cet épisode, vous le voyez, joue un rôle qu'on pourrait dire completif et structural dans la gradation des dieux aux esclaves. L'oracle, c'est la véridiction des dieux, le serment, c'est la véridiction des rois et des chefs, et le témoignage, c'est la véridiction des autres ou c'est la véridiction de ceux qui servent. Mais je crois – et je m'arrêterai là – que la véritable et la grande tension entre la véridiction des dieux et la véridiction des esclaves, l'aléthurgie oraculaire et l'aléthurgie du témoignage, cette grande tension vient du fait que l'aléthurgie oraculaire et l'aléthurgie du témoignage disent exactement la même chose. Les esclaves n'en disent ni plus ni moins que les dieux ou plutôt ils le disent clairement et, par conséquent, le disent mieux. Mais surtout, l'aléthurgie des dieux, comment aurait-elle pu se produire et se produire jusqu'au bout et constituer un ὀρθὸν ἔπος, une manifestation complète et inévitable de la vérité, s'il n'y avait pas eu l'aléthurgie des esclaves ? Et ceci, en effet, se joue à deux niveaux et de la manière suivante. Premièrement : pour que

la parole prophétique du dieu soit menée à son terme et pour que, effectivement, ce qu'il avait prédit au moment de la naissance d'Œdipe – il tuera son père et il couchera avec sa mère –, pour que cette parole soit ou devienne vraie, qu'est-ce qu'il a fallu ? Il a fallu un certain nombre de choses, au centre desquelles on trouve quoi ? Eh bien, le mensonge des esclaves, car si l'esclave auquel Jocaste avait donné l'enfant Œdipe avait fait ce qu'on lui avait dit, il aurait tué Œdipe. Mais il ne l'a pas tué, il a désobéi. Il a l'a remis à un autre esclave et il ne l'a pas dit. L'autre esclave l'a ramené à Corinthe, l'a donné à Polybe et, là, pendant toute l'enfance d'Œdipe, il n'a rien dit. Et quand Œdipe a quitté Corinthe pour ne pas tuer son père et sa mère, l'esclave n'a toujours rien dit. Désobéissance, mensonge, silence. C'est grâce à cela que la parole prophétique du dieu a pu se réaliser. C'est parce qu'il y a eu un jeu de vérité et de mensonge dans le discours des hommes ou dans le discours des esclaves que la parole du dieu a pu être vérifiée. Et, en quelque sorte, en prenant non pas la pièce mais le mythe auquel elle se réfère, la vérité de la prédiction de Phoebos n'a pu passer qu'à travers le mensonge, le silence, la désobéissance des hommes. C'est parce qu'il y a eu ce jeu de la vérité que le dieu a eu finalement raison. Mais dans la pièce elle-même, qu'est-ce qui se passe ? Il se passe que, tout au long de la pièce, la parole des dieux n'arrivait pas à être crue. La parole prophétique, la parole oraculaire restait énigmatique et personne n'arrivait à l'interpréter et, par conséquent, si on en était resté là, rien ne se serait su. Œdipe serait resté roi et nul n'aurait su qu'il avait tué son père et couché avec sa mère. [De même pour] la parole du devin. Il avait pourtant dit les choses, mais le chœur ne voulait pas l'entendre et, le chœur ne l'entendant pas, la vérité ne pouvait pas venir au jour. Et il a fallu par conséquent qu'il y ait cette aléthurgie propre aux esclaves, il a fallu qu'il y ait cette procédure d'interrogatoire, il a fallu qu'il y ait la loi de mémoire s'imposant aux esclaves et les contraignant à dire ce qu'ils avaient vu, il a fallu leur présence, il a fallu qu'ils aient été là eux-mêmes et que ce soient les mêmes qui soient là à nouveau sur la scène pour que finalement la pièce elle-même se déroule comme une aléthurgie et que ce qui avait été dit dans une sorte de vérité énigmatique et en suspens au début de la pièce devienne la vérité inévitable à laquelle Œdipe est obligé de se soumettre et que les spectateurs eux-mêmes doivent reconnaître. Sans donc ce dire-vrai des esclaves, le dire-vrai des dieux n'aurait pas eu prise et la pièce ne pourrait pas avoir lieu. Il a donc fallu le dire-faux des esclaves pour que le dire des dieux devienne vrai, [puis] le dire-vrai des esclaves pour que le dire-vrai incertain des dieux devienne une certitude inévitable pour les hommes.

Voilà donc l'enchaînement des deux mécanismes aléurgiques qui encadrent la pièce de Sophocle. Reste évidemment au centre le problème d'Œdipe. Qu'est-ce que c'était que cette ignorance d'Œdipe ? Quel rapport avait-il à ces dire-vrai qui l'encadraient, le menaçaient et qui finalement l'ont obligé à se plier à son destin ? C'est de cela que je parlerai la prochaine fois.

*

NOTES

1. Foucault, élu titulaire de la chaire d'« Histoire des systèmes de pensée », au Collège de France en avril 1970, avait inauguré son enseignement le 2 décembre de cette même année (cf. *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971) : neuf ans, donc, et quelques semaines avant cette séance.

2. Il avait traité de l'*Œdipe roi*, pour la première fois, dans la dernière leçon du cours de 1970-1971, « La volonté de savoir » (cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 177-185). Il était revenu, ensuite, plusieurs fois sur ce texte : cf. « Le savoir d'Œdipe », conférence prononcée à l'université de Buffalo, en mars 1972 (publiée en annexe aux *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 225-251 ; cf. D. Defert, Situation du cours, *ibid.*, p. 277) ; « La vérité et les formes juridiques » (conférences faites à Rio de Janeiro, 21-23 mai 1973), in M. Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988* [cité *infra* : DE], éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. : cf. n° 139, éd. 1994, t. II, p. 553-570 (2^e conférence) / « Quarto », vol. I, p. 1421-1438, où il entend montrer « comment la tragédie d'Œdipe, celle qu'on peut lire de Sophocle [...] est représentative et d'une certaine façon instauratrice d'un type déterminé de relation entre pouvoir et savoir, entre pouvoir politique et connaissance, dont notre civilisation ne s'est pas encore libérée » (p. 554/1422) ; M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, éd. par F. Brion & B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012, leçon du 28 avril 1981, p. 47-87. Cf. encore *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, p. 78-80 (voir p. 89, la note 11 de F. Gros).

3. Cf. Platon, *La République*, IX, 602c-605d, sur la critique des effets de la poésie dramatique (comédie et tragédie) ; cf. X, 600e, SOCRATE : « Tenons donc pour assuré que tous les poètes, à commencer par Homère, soit que leurs fictions aient pour objet la vertu ou toute autre chose, ne sont que des imitateurs d'images et qu'ils n'atteignent pas la vérité » (trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, p. 91-92). Foucault ne revient pas sur ce sujet dans la suite du cours.

4. Aristote, *Poétique*, 11,9 : « [...] deux parties constituent la fable : péripétie et reconnaissance ». Nous citons la traduction de J. Voilquin & J. Capelle, *Art rhétorique et Art poétique* (Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1944, p. 455) qu'utilisait Foucault (cf. *Le Savoir d'Œdipe*, loc. cit., p. 251, note 1 de D. Defert).

Un troisième élément est le *pathos*, l'événement pathétique ou l'effet violent (11, 9-10, p. 455). Cf. J.-P. Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* », in *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, s. dir. J. Pouillon & P. Maranda, Paris-La Haye, Mouton, 1970, t. II, p. 1253-1273, reproduit in J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1972, t. I, p. 99-131 : cf. p. 106, et in Id., *Œdipe et ses mythes*, Paris, Éd. Complexe, 1986, p. 23-53 : cf. p. 28.

5. Aristote, *Poétique*, 11,2, trad. citée, p. 453 : « La péripétie est un changement de l'action dans un sens contraire à celui qui a été indiqué. » Il cite notamment l'exemple d'Œdipe : « Ainsi que, dans *Œdipe*, le messager qui arrive croit qu'il va faire plaisir à Œdipe et le délivrer de son inquiétude au sujet de sa mère, mais en se faisant connaître, il produit l'effet contraire » ; cf. p. 453-455.

6. Aristote, *Poétique*, 11,4, p. 455 : « La reconnaissance, comme le nom l'indique, fait passer de l'ignorance à la connaissance, changeant l'amitié en haine ou inversement chez les personnages voués au bonheur ou à l'infortune. » Et il cite, là encore, l'exemple d'Œdipe : « La plus belle des reconnaissances est celle qui survient au cours d'une péripétie, comme il arrive dans *Œdipe* » (11, 5-6, *ibid.*).

7. *Électre*, tragédie de Sophocle dont la composition serait antérieure à celle d'Euripide, qui porte le même titre. L'exemple n'est pas donné par Aristote.

8. *Philoctète*, tragédie de Sophocle (409 av. n.è.). L'exemple, là encore, n'est pas donné par Aristote.

9. Cf. J.-P. Vernant, « Ambiguïté et renversement », loc. cit.

10. Cf. *ibid.*, éd. 1972, p. 106-107/éd. 1986, p. 28-29 : « Aristote [...] note que, dans *Œdipe-Roi*, la reconnaissance est la plus belle parce qu'elle coïncide avec la péripétie. La reconnaissance qu'opère Œdipe ne porte en effet sur personne d'autre que sur Œdipe. Et cette identification finale du héros par lui-même constitue un renversement complet de l'action [...]. » Cf. *supra*, note 6.

11. Cf. le titre même de la tragédie : ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΤΥΡΑΝΝΟΣ.

12. Cf. *Œdipe-Roi*, éd. et trad. P. Masqueray [édition de référence citée *supra*, p. 19, note 4], v. 87-107, p. 75-76.

13. *Ibid.*, v. 280-281, p. 151 ; trad. Masqueray : « [...] forcer les dieux à agir contre leur volonté, personne n'en aurait le pouvoir. »

14. Cf. *ibid.*, v. 224-232 et v. 242-245, p. 149 ; Foucault ici, comme dans la suite de son commentaire, paraphrase ou traduit librement le texte.

15. *Ibid.*, v. 276-279, p. 151 (c'est le coryphée qui parle alors).

16. *Ibid.*, v. 298, p. 151 : « le devin, inspiré du dieu ».

17. Foucault dit tantôt « Phoïbos », tantôt (comme dans la traduction de Masqueray) « Phœbos ». (Nous retenons la version, conforme au grec, adoptée dans *Le Savoir d'Œdipe*, loc. cit.)

18. *Œdipe-Roi*, éd. citée, v. 284, p. 151. Littéralement : Tirésias, roi (ἄνακτ' ἄνακτι [...]) qui voit les mêmes choses que le roi Phoïbos ([...] Φοῖβω).

19. *Ibid.*, v. 284-285 (voir note précédente).

20. *Ibid.*, v. 353, p. 154 : « tu es le criminel » ; Tirésias répète son affirmation au vers 362 ; cf. *infra*, note 56.

21. *Ibid.*, v. 366-367, p. 154.

22. *Ibid.*, v. 404-405, p. 155.

23. *Ibid.*, v. 485, p. 158.

24. *Ibid.*, v. 486-488, p. 158.
25. *Ibid.*, v. 491, p. 158. Le mot réapparaît au vers 510, où le chœur oppose la preuve donnée par Œdipe de sagesse et de son amour pour Thèbes, face à la Vierge ailée, à l'absence de preuve du côté de Tirésias.
26. *Ibid.*, v. 500, p. 159.
27. *Ibid.*, v. 507-511, p. 159. Cf. *supra*, note 25, à propos de βασιάνω.
28. *Ibid.*, v. 504-505, p. 159; trad. Masqueray : « [...] je n'approuverais ceux qui accusent Œdipe ».
29. *Ibid.*, v. 506-507, p. 159; trad. Masqueray : « Car c'est aux yeux de tous (Φανερά γὰρ ...) que jadis vint contre lui la vierge ailée. »
30. *Ibid.*, v. 504, p. 159.
31. *Ibid.*, v. 715-716, p. 166-167 : « [...] ὥσπερ γ' ἡ φάτις, ξένοι ποτὲ λησται φονέουσι· ἐν τριταίῃς ἀμαξίταις »; trad. Masqueray : « [...] tout le monde l'affirme, des brigands étrangers l'ont assassiné, il y a longtemps, dans un triple chemin. »
32. *Ibid.*, v. 726-755, p. 167-168.
33. *Ibid.*, v. 842-847, p. 171.
34. *Ibid.*, v. 942 sq., 1025 sq.
35. *Ibid.*, v. 1110 sq. Sur le double témoignage du berger (témoin de la naissance d'Œdipe, témoin du meurtre de Laïos), cf. v. 754-756, 834-847, 1051-1053.
36. Cf. déjà « La vérité et les formes juridiques » (2^e conférence), *loc. cit.*, p. 557/1425, sur cette « forme pure », la « loi des moitiés », à laquelle obéit le « mécanisme de la vérité » dans *Œdipe roi*.
37. Cf. *ibid.*, p. 560/1428, où Foucault définit ainsi le σύμβολον : « Un instrument de pouvoir, d'exercice de pouvoir qui permet à quelqu'un, qui détient un secret ou un pouvoir, de casser en deux parts un objet quelconque, en céramique, de garder une des parts et de confier l'autre à quelqu'un qui doit porter le message ou attester son authenticité. C'est par l'ajustement de ces deux moitiés qu'on pourra reconnaître l'authenticité du message, c'est-à-dire la continuité du pouvoir qui s'exerce. »
38. *Œdipe-Roi*, v. 220-221, p. 149 : « Οὐ γὰρ ἂν μακρὰν ἔχνευον αὐτὸς, μὴ οὐκ ἔχων τι σύμβολον »; trad. Masqueray : « [...] seul, je ne pourrais suivre longtemps la piste du criminel, si vous ne me donniez quelque indice. »
39. Sur ce caractère essentiellement double d'Œdipe, cf. J.-P. Vernant, « Ambiguïté et renversement », éd. 1972, p. 107-108/éd. 1986, p. 29-30 (qui le rapporte au « schème logique de l'inversion, correspondant au mode de penser ambigu propre à la tragédie », p. 110/32).
40. Cf. *Œdipe-Roi*, v. 318, p. 152; v. 343-344, p. 153; v. 432, p. 156.
41. Cf. *ibid.*, v. 303-304, p. 152.
42. Cf. *ibid.*, v. 408-410, p. 156.
43. *Ibid.*, v. 1118 sq.
44. *Ibid.*, v. 95-98, 100-101, 103-104 et 106-107, p. 144-145.
45. *Ibid.*, v. 1152, p. 183.
46. *Ibid.*, v. 356, p. 154.
47. *Ibid.*, v. 1026-1034, p. 178.
48. *Ibid.*, v. 1038, p. 179.
49. *Ibid.*, v. 1157, p. 183.
50. *Ibid.*, v. 1171-1174, p. 183-184.

51. *Ibid.*, v. 1178-1181, p. 184.
52. Cf. « La vérité et les formes juridiques » (2^e conférence), *loc. cit.*, p. 561/1429 : « [...] la pièce d'*Œdipe* est une manière de déplacer l'énonciation de la vérité d'un discours de type prophétique et prescriptif vers un autre discours d'ordre rétrospectif, non plus de l'ordre de la prophétie mais du témoignage. »
53. *Œdipe-Roi*, v. 350-352, p. 154.
54. *Ibid.*, v. 417-418, p. 156.
55. *Ibid.*, v. 1132-1143, p. 182.
56. *Ibid.*, v. 362, p. 154, TIRÉSIAS : « Φονέα σὲ φημι τάνδρὸς οὐ ζητεῖς κυρεῖν »; trad. Masqueray : « J'affirme que tu es le meurtrier de l'homme dont tu cherches l'assassin. » Cf. également v. 366 : « Je prétends (φημι) que, sans le savoir, tu vis dans les liens les plus honteux [...] ».
57. Ὁμολογεῖν : convenir de, avouer, confesser, reconnaître (sur le dérivé ἔξομολογεῖν dans le vocabulaire chrétien, cf. *infra*, leçon du 5 mars 1980). Le mot n'apparaît pas dans le dialogue avec l'esclave ni dans aucun autre passage d'*Œdipe roi*. D'après B. W. Beaton, *Index graecitatis Sophocleae* (Cambridge-Londres, Simpkin & Marshall, 1830, non paginé), la seule occurrence du mot chez Sophocle se trouve dans *Philoctète*, 980 (Ulysse, à Philoctète : « Oui, c'est moi-même, je l'avoue (ὁμολογῶ) [qui t'ai ravi tes armes] »).
58. Sur l'opposition des deux aléthurgies, cf. les *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, leçon du 17 mars 1971, p. 178-179. Cf. également « La vérité et les formes juridiques » (3^e conférence), *loc. cit.*, p. 570/1438 : « *Œdipe roi* est une espèce de résumé de l'histoire du droit grec », et p. 571/1439, à propos de la naissance de l'enquête, cette forme de découverte judiciaire de la vérité dans laquelle Foucault voit une des grandes conquêtes de la démocratie athénienne.
59. *Œdipe-Roi*, v. 532-542, p. 160.
60. *Ibid.*, v. 644-645, p. 164.
61. Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, leçon du 27 janvier 1971, p. 73-74, à propos de la dispute entre Ménélas et Antilochos (Homère, *Illiade*, XXIII, v. 566-592) sur cette « épreuve de la vérité » qui fait entrer le jureur dans un univers dominé par la puissance des dieux (« Par l'imprécation le jureur s'en remet à la puissance des dieux. C'est elle qui décidera »). Foucault revient longuement sur cet exemple in *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, leçon du 22 avril 1981, p. 20-34; cf. également « La vérité et les formes juridiques » (2^e conférence), p. 555-556/1423-1424, où il met en relation, à partir du même exemple, la « vieille et très archaïque pratique de l'épreuve de la vérité » avec la tragédie de Sophocle : « Créon répond à Œdipe selon la vieille formule du litige entre guerriers. »

LEÇON DU 23 JANVIER 1980

Œdipe roi (suite). – L'objet du cours de cette année : l'élément du « je » dans les procédures de véridiction. À la suite de quels processus le dire-vrai, à la première personne, a-t-il pu s'affirmer comme manifestation de vérité ? Rapports entre l'art de gouverner les hommes et l'auto-aléthurgie. – La question du savoir d'Œdipe. En quoi consiste sa tekhnê ? Elle s'oppose aux manières d'être de Créon et de Tirésias. L'activité proprement œdipienne : euriskein (trouver, découvrir). La recherche d'indices (teknhêria). Caractères du teknhêrion. Œdipe, opérateur de la vérité qu'il cherche. La découverte comme art du gouvernement. – Le pouvoir d'Œdipe. Place centrale de ce thème dans la pièce. Œdipe, incarnation de la figure classique du tyran ; victime de son usage tyrannique de la procédure de vérité qu'il met lui-même en œuvre. Différence d'avec la gnômê (opinion, avis) par laquelle il a résolu l'énigme du Sphinx et sauvé la ville.

Je voudrais en finir [aujourd'hui] avec Œdipe. Je ne suis pas très sûr que l'interprétation ultra agressivement et platement positiviste que je vous en donne soit tout à fait vraie. J'en verrai au moins un signe dans le fait que je viens à l'instant d'oublier mon exemplaire d'*Œdipe* chez moi et il y a [donc] des choses que je ne pourrai pas vous dire. Tant pis. Puni !

La dernière fois, j'avais essayé de vous montrer comment de part et d'autre du personnage même d'Œdipe, l'encadrant et bien sûr le piégeant, on voyait dans la pièce de Sophocle se développer, d'une façon très cohérente et très systématique, deux modes de vérité, deux modes de véridiction, deux façons de dire vrai, ce que j'appellerai deux types d'aléthurgie qui se répondent, s'ajustent finalement l'un à l'autre et se referment sur Œdipe. Ce sont ces deux formes d'aléthurgie qui, à elles deux – et à la condition précisément qu'elles s'emboîtent, qu'elles s'ajustent [l'une à] l'autre –, constituent la bonne parole, la parole droite, l'« ὀρθὸν ἔπος », qui est finalement porteur de la vérité, la vérité elle-même et toute la vérité. L'une de ces aléthurgies, l'une de ces formes de véridiction, c'est la véridiction à qui rien n'échappe, la véridiction qui domine le temps, qui prononce de loin les décrets éternels ; c'est l'aléthurgie

oraculaire et religieuse. Et puis, il y a un autre dire-vrai, qui va apparaître et se développer à la fin de la pièce, la bouclant, c'est celui qui s'arrache petit à petit, morceau par morceau, élément par élément. C'est un dire-vrai qui obéit à la forme, et à la loi, et aux contraintes de la mémoire, et c'est un dire-vrai qui ne se prononce que sur ce [que le sujet]* a vu lui-même de ses yeux. Aléthurgie religieuse, donc d'un côté, et interprétative, qui s'autorise de la force d'un nom : « C'est parce que je suis le serviteur de Loxias, dit Tirésias, que je peux dire ce que je dis¹ » – référence, donc, à Phoibos. Et, de l'autre côté, une aléthurgie judiciaire qui ne s'autorise que du fait de pouvoir dire « je », « moi-même », « j'étais là moi-même », « j'ai vu moi-même », « j'ai donné de mes propres mains », « j'ai reçu de mes propres mains », « *ego* ». Je crois qu'on a là un élément important, c'est en tout cas celui-là (et si j'y ai insisté la dernière fois, c'est pour une raison de méthode ou, disons, de cheminement) que je voudrais essayer d'étudier un petit peu cette année, c'est-à-dire l'élément de la première personne, l'élément du « je », l'élément du « αὐτός », du « moi-même » dans ce qu'on pourrait appeler l'aléthurgie ou la véridiction ou les rites et procédures de véridiction.

D'une façon tout à fait schématique, arbitraire, qui horrifierait tout historien un peu sérieux, disons tout de même ceci. Si vous prenez les formes rituelles, canoniques, de véridiction dans les textes grecs archaïques, que ce soit chez Homère ou chez Hésiode ou chez les poètes du VI^e siècle, le dire-vrai s'autorise, pour se présenter comme énonciation, formulation, manifestation de la vérité, d'un pouvoir qui est toujours antérieur ou en tout cas extérieur à celui qui parle. Dans Homère, quand le roi, quand un chef se lève pour donner son avis et pour présenter son opinion comme l'opinion droite et vraie, pour s'autoriser et pour authentifier son dire-vrai, il s'empare d'un bâton de commandement qui est à la fois le signe de sa puissance et le sceau de la vérité de ce qu'il va dire. Le poète ne commence jamais sans invoquer une divinité qui est celle de la Mémoire, Mémoire qui dépose précisément en lui une certaine parole, un certain mot, une certaine énonciation dont il ne sera, lui, que le porteur. Mais si cette énonciation détient la vérité, c'est justement dans la mesure où la Mémoire, la Mémoire comme déesse, l'aura authentifiée et marquée². On pourrait dire aussi de la même façon que le rêve dit vrai – il y aurait toute une étude à faire sur le rêve comme aléthurgie, en quoi et pourquoi [il] dit vrai³ –, précisément, parce que du rêve je ne suis pas maître et c'est quelque chose d'autre qui m'arrive

* M.F. : qu'il

dans le rêve, c'est quelqu'un d'autre qui émerge, c'est quelqu'un d'autre qui parle, c'est quelqu'un d'autre qui donne des signes, et c'est là que s'est noué, dans les civilisations occidentales mais aussi dans les autres civilisations, cet étonnant élément quasi constant et quasi universel qui est que le rêve dit vrai. Et s'il dit vrai, c'est précisément parce que ce n'est pas moi qui parle dans mon rêve. Donc, si vous voulez, vous avez cette forte tendance, ligne de pente, dans toute une série de civilisations et en tout cas dans la civilisation grecque archaïque, à faire apparaître le dire-vrai, et à authentifier le dire-vrai [par] ceci, que celui qui parle n'est pas celui qui détient la vérité. Et la vérité qui passe dans son dire est une vérité qui lui vient d'ailleurs.

Le problème est de savoir comment et pour quelles raisons il est venu un moment où le dire-vrai a pu s'authentifier de sa vérité, a pu s'affirmer comme manifestation de vérité, dans la mesure justement où celui qui parle peut dire : C'est moi qui détient la vérité, et c'est moi qui détient la vérité parce que je l'ai vue et parce que l'ayant vue, je la dis. Cette identification du dire-vrai et du avoir-vu-le-vrai, cette identification entre celui qui parle et la source, l'origine, la racine de la vérité, c'est là sans doute un processus multiple et complexe qui a été capital pour l'histoire de la vérité dans nos sociétés.

On peut voir cette constitution d'une aléthurgie qui tourne autour du αὐτός, du moi-même, du lui-même, du je, à travers un certain nombre de processus [et] de phénomènes. Par exemple, dans l'histoire des institutions judiciaires, l'apparition du témoin comme celui qui était là et qui, ayant été là, peut dire « voilà quelle était la vérité », c'est là un des phénomènes par lesquels on voit apparaître cet enclenchement de la première personne sur l'aléthurgie. On pourrait aussi trouver des phénomènes [identiques] dans le développement de la pratique du voyage et du récit de voyage. Déjà chez Hérodote⁴, vous voyez très clairement comment un certain nombre de choses sont affirmées vraies parce qu'il y a eu des témoins et parce qu'il y a eu un témoin qui a été témoin de ce que quelqu'un a vu et, de témoin en témoin, cette chaîne des témoins finit par constituer la vérité, toujours sous la condition que cette aléthurgie, cette manifestation de la vérité, se réfère à un αὐτός, à quelqu'un qui peut dire « moi-même ». Tout ceci est une longue histoire, bien entendu, qui va non pas exactement aboutir, mais trouver un point culminant lorsque, à propos des vérités évidentes de la mathématique elle-même, Descartes pourra dire « moi-même ». Et c'est donc toute cette histoire-là des rapports entre l'αὐτός et l'aléthurgie, entre le moi-même et le dire-vrai, c'est cela qui m'intéresse dans l'histoire de la vérité en Occident.

C'est simplement une parcelle de tout cela que je voudrais un petit peu étudier cette année. Mais revenons à Œdipe pour l'instant. Œdipe, bien sûr, entre l'aléthurgie du devin et l'aléthurgie du témoin, Œdipe c'est celui qui ne sait pas. Il est ignorant de ce qui s'est passé. Œdipe est imprudent, puisque non seulement il ne sait pas, mais il ne sait pas qu'il ferait mieux de ne pas savoir. Et Œdipe l'ignorant, Œdipe l'imprudent est aussi, peut-être, Œdipe l'inconscient, puisque comment ne saurait-il pas, au fond, ce qu'il croit ne pas savoir ? Bon, ceci c'est connu, c'est su. Il n'en reste pas moins que, tout au long du texte, si on le prend à un niveau de lecture naïve, Œdipe est porteur de marques très explicites de savoir. Bien sûr, toutes ces références présentes dans le texte au savoir d'Œdipe doivent être lues à deux niveaux, chacun de ces mots est à double entente, puisque tous les signes de savoir renvoient, dans l'esprit de l'auditeur qui les entend proclamer, au fait que nous savons tous qu'Œdipe ne sait pas, et au moment où il dit « je sais », nous savons qu'au fond il ne savait pas. Et donc, toutes ces expressions qui marquent de façon si appuyée le savoir d'Œdipe renvoient à son ignorance. Mais je crois que les signes du savoir œdipien ne prennent pas tout leur sens du seul fait qu'ils renverraient, par une sorte de jeu sur les mots, à son ignorance réelle. Je crois que les signes du savoir œdipien constituent un ensemble parfaitement cohérent et que le savoir d'Œdipe est un savoir spécifique, qui a une forme particulière et que l'on peut parfaitement décrire par rapport aux autres types de savoir, que ce soit celui du devin [ou] celui du témoin.

Qu'est-ce que c'est que ce savoir œdipien ?⁵ Je voudrais commencer par me référer à un passage très bref qui est, me semble-t-il, important pour caractériser le savoir propre à Œdipe. Au moment de sa dispute avec Tirésias, lorsque Tirésias lui dit : C'est toi finalement le coupable, tu veux m'arracher la vérité. Eh bien, la voilà, ne va pas chercher ailleurs : celui qui a tué Laïos, c'est toi. Tu as tué Laïos et tu as encore fait bien d'autres choses que je pourrais dire, alors à ce moment-là Œdipe l'interrompt et il lui lance une assez curieuse invocation, puisqu'il ne dit pas : Ce n'est pas vrai, je suis innocent, je n'ai pas pu faire ça ; il dit : « ὦ πλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνῃ τέχνης », « Ô richesse – ὦ τυραννὶ, Ô pouvoir –, τέχνῃ τέχνης, art suprême, art des arts », alors donc : « Ô richesse, Ô pouvoir, Ô art de tous les arts, combien de jalousie tu suscites !⁶ » Et à partir de là, il va reprocher à Tirésias de n'avoir dit ce qu'il a dit, de n'avoir lancé ses accusations que par jalousie pour ce ὦ πλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνῃ τέχνης. Trois termes, au milieu desquels il y a le terme τυρανν[ίς], sur lequel on reviendra, « pouvoir » et ce terme de « pouvoir » apparaît flanqué de ses deux déesses adjacentes,

si vous voulez, la richesse d'une part et puis τέχνῃ τέχνης, l'art suprême. Donc Œdipe dit : Dans toute cette histoire qui me concerne et où je me trouve l'accusé, ce qui est en jeu, ce n'est pas mon innocence, ce n'est pas un meurtre que j'ai fait, ce n'est pas cela, c'est la richesse, le pouvoir et τέχνῃ τέχνης. Que veut dire Œdipe quand il met ainsi au centre de l'enjeu entre lui et Tirésias, par conséquent au centre même de la pièce, ce pouvoir qui a une face richesse et une face, un côté τέχνῃ τέχνης, art suprême ?

Cette expression, bien sûr, d'art suprême, d'art des arts est remarquable pour un certain nombre de raisons. Premièrement, vous ne trouveriez, je crois, jamais dans les textes archaïques et antérieurs en tout cas à la fin VI^e-V^e siècle, le pouvoir caractérisé comme une τέχνῃ, comme une technique, comme un art. Deuxièmement, en revanche, c'est un des thèmes, évidemment, absolument fondamentaux de toute la discussion politique, de toute la discussion philosophique au V^e et au IV^e siècle, de savoir dans quelle mesure l'exercice du pouvoir politique demande, implique quelque chose comme une τέχνῃ, comme un savoir, un savoir technique, un savoir-faire, qui autoriserait un apprentissage, un perfectionnement, des lois, des recettes, des manières de faire. On est donc là, par cette expression, au cœur même d'une discussion politico-philosophique ou d'une discussion sur la théorie de la politique, sur la pratique de la politique, au V^e siècle, donc à l'époque de Sophocle. Enfin, cette expression, moi, me retient pour une raison très particulière : τέχνῃ τέχνης, vous le savez, va rester une expression typique, quasi rituelle, par laquelle jusqu'au XVII^e siècle on caractérisera constamment l'art de gouverner. Τέχνῃ τέχνης, l'art suprême, c'est ce par quoi on désignera l'art politique en général, ce par quoi surtout on désignera l'art de gouverner les hommes en général, soit sous la forme collective d'un gouvernement politique, soit sous la forme individuelle d'une direction spirituelle. Et il y a, bien sûr, le fameux texte de Grégoire de Nazianze sur lequel on reviendra cette année beaucoup plus longuement, qui, huit siècles après Sophocle, va définir la direction des consciences comme τέχνῃ τέχνης⁷, donnant là une caractérisation de la direction de conscience qui restera absolument constante jusqu'au XVIII^e siècle⁸. Τέχνῃ τέχνης, c'est donc l'art de diriger les âmes⁹.

Si j'insiste un peu sur cette expression, c'est que, précisément, ce que je voudrais faire cette année, c'est étudier le rapport entre cette τέχνῃ τέχνης comme art suprême, c'est-à-dire art de gouverner les hommes, et l'aléthurgie. Dans quelle mesure l'art de gouverner les hommes implique-t-il quelque chose comme une manifestation de vérité ? Comment se sont noués, non pas, d'une façon générale, les rapports entre l'art de gouverner

les hommes et l'alèthurgie, mais [entre] l'art de gouverner les hommes et ce que j'appellerai l'auto-alèthurgie, c'est-à-dire ces formes de manifestation de vérité qui tournent autour de la première personne, autour du je et du moi-même ? Τέχνη τέχνης et auto-alèthurgie, c'est un peu ces thèmes-là que je voudrais évoquer.

Revenons maintenant à cette τέχνη d'Œdipe pour savoir en quoi elle consiste. La τέχνη d'Œdipe s'oppose à deux autres manières de faire ou deux autres manières d'être. Bien sûr, elle s'oppose très clairement à la manière de faire ou à la manière d'être de Créon. Il y a, en effet, un passage assez intéressant dans la pièce, qui est la défense que Créon oppose à Œdipe lorsque [celui-ci] lui dit : « Mais si tu m'as rapporté un oracle aussi défavorable, si tu as été ensuite chercher le devin, c'est parce que tu enviais ma place et tu voulais prendre le trône. » À cela Créon répond en se défendant – et son plaidoyer est d'ailleurs dans sa forme tout à fait semblable, tout à fait conforme à ce qu'était un genre au moins du discours sophistique, c'est-à-dire la défense au niveau de la vraisemblance : « Ce que tu dis n'est pas vrai, parce que ça n'est pas vraisemblable¹⁰. Et il n'est pas vraisemblable que je t'envie, pour un certain nombre de raisons. » [Ce sont] ces raisons-là que je voudrais regarder.

Je ne peux pas te jalouser, dit Créon, parce qu'au fond, j'ai une bonne vie. Et qu'est-ce que c'est que ma vie à moi, Créon ? Eh bien, dit-il, c'est une vie de roi sans avoir à être roi ou sans avoir à exercer le métier de roi. À la limite, si vous voulez, on pourrait dire qu'il y a là une affirmation louis-philipparde du genre : je règne, mais je ne gouverne pas. En fait, si on regarde les mots, Créon dit exactement ceci : « Pour moi, en tant que fils de Laïos, en tant que frère de Jocaste, en tant que ton beau-frère, qu'est-ce que j'ai ? J'ai pour moi l'ἀρχή, c'est-à-dire j'ai le premier rang, je suis parmi les premiers, d'une part, et j'ai, d'autre part, la δυναστεία, la puissance¹¹. » La puissance, c'est un mot un peu énigmatique qu'on retrouve par exemple employé chez Platon pour désigner les régimes aristocratiques et qui est précisément opposé à la τυραννίς¹². La τυραννίς, c'est le pouvoir d'un seul. Au contraire, la δυναστεία, c'est une espèce de puissance qu'un certain nombre de gens possèdent en commun et qu'ils partagent. Qu'ils partagent comment ? Le texte de Créon l'indique un peu, dans la mesure où il dit : Ma vie comme l'un des premiers ayant pour soi la δυναστεία, la puissance, ça consiste en quoi ? Tout simplement en ceci : C'est que toi, tu es le roi, tu es bien obligé de me donner des cadeaux, et chaque fois que je te demande quelque chose, tu me le donnes. Et, en revanche, les gens du peuple, comme ils savent que j'ai la puissance, la δυναστεία, ils me sollicitent. Et je me trouve ainsi, entre le pouvoir d'une

part et ceux qui sont gouvernés, [de l'autre], dans une position à la fois privilégiée et intermédiaire. Vers moi convergent les cadeaux, vers moi converge tout un circuit d'échanges, de promesses, d'engagements, de faveurs. Je suis en quelque sorte entouré par les uns et par les autres, par celui qui commande et par ceux qui sont commandés, et dans cette fonction d'intermédiaire, je jouis de tous les avantages, sans avoir aucun souci. Autrement dit, Créon est l'homme du lien – du lien qui le lie d'une part à son beau-frère et à l'aristocratie, et qui le lie d'autre part aux gens du peuple. Il est l'homme du lien, mais pas l'homme de l'action proprement dite. Qu'il soit l'homme du lien, on en a la confirmation d'ailleurs dans un épisode que je vous rapportais la dernière fois, lorsque précisément à la fin de cette dispute il proposera, par serment, d'assurer à Œdipe qu'il ne lui en veut pas et qu'il n'a pas faussé le message. Il est l'homme du lien, il est l'homme du serment. Ce qui lui permet de vivre comme un roi sans être roi, sans avoir à gouverner lui-même. Tout lui vient par cette série d'échanges et d'engagements. Il n'a pas besoin d'une τέχνη pour vivre ainsi. Il a besoin de quoi ? De respecter simplement les lois, les règles, les habitudes, les engagements, et de respecter tous les liens qui l'unissent avec soit le roi soit le peuple. Respecter les liens, c'est quoi ? C'est être finalement mesuré, tempérant, réfléchi, sage. Et il formule lui-même son propre savoir en employant le mot « σωφροεῖν » : être mesuré, voilà ce que je sais¹³.

En face de cela, Tirésias. Alors que Créon n'a pas de τέχνη, Tirésias, lui, a une τέχνη, celle qui lui permet d'interpréter les oracles. Qu'est-ce que cette τέχνη ? Appliquée à la mantique, à la divination, τέχνη est une expression tout à fait traditionnelle. Elle est employée dans *Œdipe* un certain nombre de fois à propos de la mantique. [Sans doute] pas toutes les fois, mais un nombre de fois en tout cas très considérable, elle est employée d'une façon ou ironique ou négative. Par exemple, Œdipe lui-même désigne par le mot τέχνη ce que fait Tirésias et la manière dont il interprète les signes ou les paroles du dieu. Mais de quelle manière en parle-t-il ? Au moment des événements que nous sommes en train maintenant d'essayer de débrouiller, [dit-il], à savoir ce qui s'est passé lorsque Laïos est mort, personne n'[ayant] pu dire exactement ce qui s'était passé, il demande : « Est-ce que le devin exerçait à ce moment-là sa τέχνη ?¹⁴ » La réponse ne peut être que : « Oui, il l'exerçait » – complétée aussitôt par : « s'il l'exerçait, comment se fait-il qu'il n'ait pas su la vérité ?¹⁵ » Le mot τέχνη, là, a un sens ironique, tout comme dans une autre réplique, où il lui dit : « Toi, avec toute ta τέχνη, tu n'as pas été capable de résoudre l'énigme que moi j'ai résolue, c'est-à-dire l'énigme du Sphinx¹⁶. » Donc,

la τέχνη est employée là dans un sens ironique, τέχνη impuissante. Et une autre fois, dans le grand dialogue entre Jocaste et Œdipe, le mot τέχνη va réapparaître, mais cette fois d'une façon complètement négative. C'est lorsque Jocaste, d'une manière beaucoup plus radicale que Œdipe lui-même, va dire à Œdipe : « Mais, ne t'inquiète pas de ce que peut dire le devin. Tu sais bien que jamais aucun mortel n'a possédé la μαντική τέχνη, aucun mortel n'a possédé l'art de deviner¹⁷. » C'est-à-dire que l'art de deviner n'existe pas, du moins du côté des mortels. Donc, contestation radicale de l'existence d'une τέχνη mantique.

En fait, ce qui caractérise la pratique de Tirésias, et dont il semble bien que Œdipe et Jocaste n'admettent pas qu'on puisse l'appeler τέχνη, ce sont deux choses qu'on a évoquées d'ailleurs la dernière fois. D'une part, si Tirésias dit la vérité, ce n'est pas exactement une τέχνη pour l'excellente raison qu'il a à la vérité, lui Tirésias, un lien de nature. Il naît avec la vérité, la vérité naît en lui, la vérité croît comme une plante à l'intérieur de son corps ou comme un autre corps dans son corps. D'où toutes ces expressions, par exemple : la vérité qui ἐμπέφυκεν, qui pousse par nature avec lui¹⁸. La vérité naît en lui. Tirésias dit : « Je nourris en moi la vérité¹⁹ », et Œdipe dit : « Toi, tu sais la vérité, ξυνειδώς²⁰, tu la connais immédiatement. » Donc, pas de technique, puisqu'il y a cette connaturalité – ou cette prétention, en tout cas, à la connaturalité – entre Tirésias et la vérité. Et d'autre part, comment, par quels procédés est-ce que Tirésias peut formuler la vérité et la découvrir en lui-même ? Eh bien, par une activité pour laquelle il emploie un mot bien précis et bien particulier qui est φρονεῖν²¹. Φρονεῖν, c'est-à-dire penser, réfléchir, se replier sur soi, s'enfoncer dans les profondeurs de sa pensée. Et c'est tellement bien l'activité propre à Tirésias que, dans sa dispute avec Œdipe, au moment où il va quitter la scène, Tirésias se tournant vers Œdipe et le chœur, leur dit : « Mais vous, vous savez bien, vous ne pensez pas, οὐ φρονεῖτ', vous ne réfléchissez pas²². »

Donc, vous avez Créon, qui est un homme du σωφρονεῖν, de la mesure, celui qui connaît ses liens et sait les respecter, et puis il y a le φρονεῖν de Tirésias, qui est une façon de se plonger à l'intérieur de soi, dans ses pensées, pour y trouver la vérité avec laquelle il est connaturel.

Par rapport à cela, quelle va être la τέχνη d'Œdipe ? S'il n'était absolument pas question de parler de la τέχνη de Créon, si la τέχνη de Tirésias n'est sans doute pas une τέχνη, en revanche, là, Œdipe se dit bien homme de la τέχνη. Et le mot qui revient le plus fréquemment dans le texte pour caractériser la τέχνη d'Œdipe, c'est εὐρίσκειν, c'est-à-dire « trouver, découvrir ». Toute une série de textes : « La ville fait appel à toi pour que tu puisses trouver quelque secours », εὐρεῖν, au vers 42. Au vers 68 : « Au

peuple inquiet, je vais dire la solution que j'ai trouvée », ἡύρισκον. Aux Thébains, plus tard, Œdipe reprochera de n'avoir pas entrepris, au moment du meurtre de Laïos, de « découvrir, εὐρίσκειν, le meurtrier ». Et c'est ce que lui, Œdipe, va faire. Il va essayer de le découvrir. Il essaiera de le découvrir lui-même. Vous trouvez cela aux vers 120²³, 258²⁴, 304²⁵. Lorsqu'il se dispute avec Créon, il dit : Ah, enfin, j'ai découvert, j'ai découvert le complot tramé contre moi. D'ailleurs Tirésias le dit aussi, à un moment donné, au moment où il va quitter la scène : « Toutes ces choses-là, n'es-tu pas habile à les trouver ? À toi de les trouver toi-même²⁶. »

Donc : Créon, celui qui garde sa mesure ; Tirésias, celui qui est plongé dans ses pensées – φρονεῖν – ; et enfin, Œdipe, celui qui part à la découverte de la vérité – εὐρίσκειν –, celui qui découvre. Vous me direz qu'il y a au moins une chose qu'il a découverte, la première et dont je n'ai pas parlé et qui est la solution de l'énigme du Sphinx. Or, et c'est là une petite énigme sur l'énigme, jamais dans tout le texte Œdipe ne dit qu'il a découvert l'énigme du Sphinx. Il n'emploie pas le mot εὐρίσκειν à propos de l'énigme. À propos de l'énigme du Sphinx, il dit qu'il l'a maîtrisée – γνώμη²⁷. Γνώμη est un mot tout à fait différent de la série [de ceux] qui se rattachent à εὐρίσκειν, à « trouver ». C'est un mot un petit peu pâle, un petit peu fade, un petit peu neutre, qui veut dire : avis, opinion, manière de penser, façon de juger. De sorte que cette activité si proprement œdipienne et à laquelle il va lier son destin, activité qui consiste à aller chercher, à partir à la découverte de la vérité, ce n'est pas du tout [grâce à elle] qu'il a résolu l'énigme du Sphinx. Il l'a résolue par un tout autre type d'activité, sur lequel il faudra revenir à la fin, qui est γνώμη, qui est l'opinion. J'ai maîtrisé le Sphinx et l'énigme du Sphinx, j'ai donc guéri la cité de tous ses maux, je l'ai remise sur ses pieds, je l'ai rendue droite alors qu'elle était abattue sous le malheur, grâce à γνώμη, grâce à mon avis, à mon opinion, et non par la recherche de la vérité.

Revenons maintenant à l'εὐρίσκειν d'Œdipe en laissant de côté ce problème de la γνώμη qui a été employée pour résoudre l'énigme. En quoi consiste l'εὐρίσκειν d'Œdipe, cette activité de recherche à laquelle il va lier son sort et qui va [sous-]tendre toute la pièce ? Trouver, découvrir, c'est un acte par lequel celui qui ne savait pas devient celui qui sait, bien sûr. Œdipe ne cesse pas de dire : Moi, je n'étais pas là au moment des faits ; moi, je ne sais rien de ce qui s'est passé ; vous étiez là, vous, vous devriez savoir quelque chose ; moi, je ne peux pas savoir. Et par conséquent le problème d'Œdipe, c'est de savoir comment il va pouvoir se transformer lui-même – d'homme qui ne savait pas en quelqu'un qui sait. Cette transformation de celui qui ne savait pas en celui qui sait, vous

savez bien que c'est le problème des sophistes, le problème de Socrate, ce sera encore le problème de Platon. C'est tout le problème de l'éducation, de la rhétorique, de l'art de persuader. C'est finalement tout le problème de la démocratie. A-t-on a besoin pour gouverner la cité de transformer ceux qui ne savent pas en ceux qui savent ? Faut-il transformer tous ceux qui ne savent pas en des gens qui savent ? Ou y aurait-il, pour gouverner la cité, un certain savoir que certains doivent posséder mais que d'autres n'ont pas besoin de posséder ? Ce savoir, est-ce qu'on le découvre et est-ce qu'on peut le former chez quelqu'un qui ne sait pas encore et qui finira par le savoir ? Ce sont tous ces problèmes de la technique de transformation du non-savoir en savoir qui sont, je pense, au cœur du débat philosophico-politique, du débat pédagogique, du débat rhétorique, du débat sur le langage et l'utilisation du langage dans le ^ve siècle athénien.

Donc, Œdipe doit être transformé, d'homme qui ne sait pas en homme qui sait. Cette transformation, par quoi va-t-il la faire ? Alors là, le vocabulaire est très clair, très net, très insistant. Œdipe peut devenir celui qui sait à partir de son non-savoir, grâce à des marques, à des signes, à des indices, à des repères qui seront là, sur le chemin, sur la piste, qui permettront de bien diriger le navire, et qui finalement lui permettront, à partir de ces événements, d'inférer la vérité et ce qui s'est passé. Le mot employé pour désigner cette interprétation des signes qui le conduiront finalement à la vérité, le mot employé n'est pas [celui] par lequel on désigne l'interprétation du devin par exemple. C'est τεκμαίρεται²⁸. Et ces éléments, ces signes et ces marques sont à plusieurs reprises désignés par le mot τεκμήριον²⁹, c'est-à-dire marque, indice. C'est un mot à la fois précis et complexe.

Premièrement, vous le trouvez par exemple chez un [auteur]* comme Alcmeon qui dit ceci, qui est fort important et à quoi il me semble que l'histoire d'Œdipe, enfin la tragédie de Sophocle fait écho : « Les dieux ont la certitude, alors que nous les hommes, nous avons le τεκμήριον, nous avons l'indice, la marque³⁰. » C'est un mot, donc, qui marque assez bien un type de connaissance en lui-même parfaitement différent de celui que l'on peut avoir en communiquant avec les dieux ou en écoutant ce qu'ils disent. C'est un mot, aussi, qui a un usage scientifique puisque vous trouvez au ^ve siècle le mot τεκμήριον employé simplement pour désigner n'importe quel type de démonstration. Une démonstration mathématique peut être dite τεκμήριον. C'est plus tard, chez Aristote, que vous trouverez une opposition entre le τεκμήριον qui donne la vérité d'une façon indubitable, le signe absolument certain, et l'εἰκός ou le σημεῖον, qui

* M.F : poète

est le signe probable, le signe vraisemblable³¹. Ici, dans la pièce de Sophocle, le mot τεκμήριον est employé d'une façon moins rigoureuse, bien sûr, que chez Aristote ; τεκμήριον est assimilé à, ou employé au même niveau que σημεῖον³². En fait, on a là une coloration du vocabulaire qui est nettement médicale. D'ailleurs, toute la pièce d'*Œdipe* est traversée [par] la métaphore médicale, puisque le mal qui s'est abattu sur Thèbes, c'est bien entendu la peste et qu'il s'agit de guérir la ville de la peste. Donc, c'est bien une pratique médicale qu'Œdipe est en train de mettre en jeu : retrouver, devant la maladie de la ville, les signes, éléments, indices, symptômes par lesquels on pourra retrouver la cause même de la maladie. Vous voyez là une intrication qui est, déjà au ^ve siècle en Grèce, mais qui va être pour toute la civilisation occidentale l'intrication essentielle et fondamentale : celle de la médecine et du droit. À la limite, *Œdipe* est une affaire de médecine et de droit. C'est, en tout cas, si on la prend au niveau des procédures de vérité qui sont mises en jeu dans la pièce, une des premières articulations d'une aléthurgie en forme judiciaire avec une aléthurgie en forme médicale.

Le τεκμήριον, les τεκμήρια qu'Œdipe est en train de rassembler pour arriver à la vérité et pour se transformer lui-même d'homme qui ne sait pas en homme qui sait, ce τεκμήριον, en quoi consiste-t-il ? Ce sont des éléments qui peuvent fonctionner dans quatre directions différentes. Du présent au passé bien entendu, c'est-à-dire : on est actuellement dans une situation désastreuse, il faut retrouver la cause de ces événements ; cette cause est dans des événements qui sont maintenant passés et oubliés ; il faut donc remonter du présent au passé. Le τεκμήριον est aussi quelque chose qui va du passé au présent, et c'est net dans l'argumentation de Jocaste, lorsque [celle-ci], discutant avec Œdipe, lui dit : Mais enfin, tu sais parfaitement que déjà un certain nombre d'oracles ont été prononcés et n'ont pas été suivis d'effet ; par conséquent, les oracles ne disent pas toujours vrai, et puisque les anciens n'ont pas dit vrai, tu peux en conclure que les oracles qu'on te donne maintenant ne sont pas plus vrais. Sois raisonnable, conclus du passé au présent, dit Jocaste, en employant le terme de τεκμήριον³³. Troisième direction, c'est celle qui va de la présence à l'absence. Le τεκμήριον, c'est ce que Œdipe a entre les mains, qu'il voit, qu'il sait, quelque chose qu'on lui a dit, et il faut qu'il retrouve les gens qui ont dit cela, ou les gens qui savent pourquoi on a dit cela. Remonter au passé de la présence à l'absence. Et le τεκμήριον, c'est aussi l'élément qui permet de passer de l'absence à la présence, puisqu'il s'agit par cette démarche : de passer de ceux qui ont entendu parler de l'histoire, de ceux qui ont entendu dire qu'il y avait des gens qui savaient, d'aller de

ceux-là, qui étaient absents par conséquent par rapport à la scène, jusqu'à ceux qui ont effectivement assisté au meurtre et qui l'ont vu de leurs propres yeux. Il faut donc passer de l'absence à la présence. En gros, tout ce jeu du τεκμήριον, c'est un jeu qui obéit à la loi de la présence et à la loi du regard. Il faut arriver finalement jusqu'à la présence elle-même et jusqu'au regard lui-même, au regard lui-même des gens qui étaient eux-mêmes présents.

Voilà ce qui va transformer Œdipe de celui qui ne sait pas en celui qui sait. Or, cette découverte – et c'est là un autre aspect de l'εὐρίσκειν œdipien –, il veut la faire lui-même. Il veut la faire lui-même en ceci qu'il ne se fie à personne d'autre, il veut résoudre lui-même la question. Et tout au long du texte, vous ne cessez de voir Œdipe dire : Je suis venu moi-même pour m'informer, je veux moi-même savoir ce que c'est que cette peste qui ravage Thèbes, je veux écouter moi-même la prière des citoyens, je veux moi-même savoir quel est celui qui a entendu parler du témoin, je veux moi-même voir le témoin. C'est-à-dire qu'Œdipe lui-même doit être l'opérateur de cette vérité. Et cette aléthurgie en forme de découverte, c'est Œdipe et Œdipe lui-même qui doit la faire, la faire entièrement et ceci jusqu'à cette fameuse dernière scène, enfin l'une des dernières scènes, où on le verra lui-même en présence de ceux qui ont vu eux-mêmes la scène. À ce moment-là, Œdipe sera le maître de la vérité. Il aura été, d'un bout à l'autre, l'opérateur qui, cheminant de τεκμήριον en τεκμήριον, est arrivé jusqu'à la présence physique sur la scène de ceux qui étaient, – de celui qui était physiquement présent au crime. Il se trouve que ce αὐτός va se retourner et que ce « lui-même » qui a été l'opérateur de la vérité sera l'objet de la découverte. Mais ceci est une autre question. Encore une fois, je me place au niveau des procédures mêmes de vérité, au niveau des simples aléthurgies.

Or, par cet εὐρίσκειν, qu'est-ce qu'Œdipe prétendait découvrir ? Alors que le savoir de Tirésias était, bien entendu, un savoir qui portait sur les décrets des dieux, la recherche œdipienne ne porte pas sur des décrets, mais au contraire sur ce qui s'est effectivement passé et qui peut être conforme aux décrets des dieux ou [non]. C'est-à-dire que l'activité d'εὐρίσκειν, l'activité de découverte pour Œdipe est au fond une activité à deux faces. D'une part, la découverte doit mettre au jour l'événement lui-même, la fortune ou l'infortune des hommes, les rencontres. Qu'est-ce qui s'est passé lorsque Laïos est arrivé à la fourche des trois chemins ? Qu'est-ce qui s'est trouvé là ? Comment s'est faite la rencontre entre lui et son assassin ? Donc, la découverte porte sur l'événement, elle porte sur les rencontres, elle porte sur le croisement des choses, des séries, des gestes, des hommes.

Et cette découverte a pour but, d'autre part, en découvrant ces événements, d'échapper ainsi aux décrets des dieux, ou d'en limiter les effets, ou en tout cas de prendre la mesure [de] ce qui est conforme à ces décrets et [de] ce qui n'est pas conforme. L'εὐρίσκειν découvre donc la manière de ne pas se soumettre entièrement et définitivement aux décrets des dieux. C'est une manière de louvoyer entre ces décrets et d'y échapper, si c'est possible. C'est un art de deviner les écueils, de les découvrir quand ils sont cachés, d'éviter de s'échouer sur l'écueil. C'est une manière de mener le navire entre les écueils jusqu'au bon port. C'est pourquoi Œdipe, qui se prétend l'homme de la découverte, de l'εὐρίσκειν, ne cesse pas de dire : « Moi, après tout, j'ai à gouverner le navire, κυβερνάω³⁴. » C'est donc un art du gouvernail que celui de la découverte. Et nous voilà donc au cœur, enfin au point d'un autre problème : quel est le rapport entre cette activité de découverte dont Œdipe fait sa propriété, dont il fait son art à lui, qu'il revendique pour lui-même et pour lui seul, et la pratique du gouvernement, cet art de piloter le navire entre les écueils ?

Alors quelques mots, maintenant, sur le pouvoir [...]. Tout au long de la pièce, Œdipe, au fond, n'entend que le problème du pouvoir. Tout autour de lui, on lui parle de la peste, des dangers que court la ville, du malheur des hommes. On lui parle de la nécessité de trouver le coupable. On lui dit : Mais c'est toi le coupable. On lui dit : Mais il doit y avoir des gens qui savent. Œdipe veut bien partir à la recherche de la vérité, mais essentiellement parce qu'il est question de son pouvoir et dans la mesure où il est question de son pouvoir. Pour lui, le jeu n'est pas le jeu de la vérité. C'est le jeu du pouvoir. Et il ne joue le jeu de la vérité que dans la mesure où le pouvoir est pour lui mis en question. C'est très clair tout au long du texte et surtout dans la première partie, au moment où le problème se pose. Quand on lui parle de la peste et qu'on lui dit que les habitants de Thèbes ont recours à lui, il dit aussitôt : « En effet, il faut bien que je m'occupe de cette peste de Thèbes, car le malheur qui est en train d'abattre la ville m'atteint moi aussi³⁵. » Au moment où on lui parle du meurtrier, où on lui dit : L'oracle a dit que la raison de la peste à Thèbes, c'est le fait que le roi Laïos a été tué, Œdipe dit aussitôt : Eh bien, il faut retrouver le coupable – le retrouver pourquoi ? Pour sauver Thèbes ? Absolument pas. « Il faut retrouver le coupable, car il se pourrait bien qu'il s'en prenne à moi aussi³⁶. » Et que ce soit son pouvoir qui soit en question, il le confirme en disant : « Si on découvre le coupable et s'il s'avère que le coupable a logé chez moi ou a quelque rapport à moi, eh bien je me bannirai », c'est-à-dire : J'accepte de perdre mon pouvoir s'il y a quelque chose à voir entre moi et l'assassin³⁷. Et lorsqu'il se dispute avec le prophète Tirésias

et que Tirésias l'accuse, il ne se défend pas en disant : Tes accusations sont fausses, parce que je n'étais pas là au moment du meurtre, parce que je suis un malheureux étranger qui suis arrivé par hasard et je n'ai rien à voir avec tout ça. Pas du tout. Il ne parle absolument pas, à ce moment-là, en termes de vérité. Il dit : « Ce que tu dis n'est pas vrai, parce qu'en réalité ce que tu as dans la tête, c'est de menacer mon pouvoir et c'est ce pouvoir que je vais défendre contre toi³⁸. » Même chose avec Créon. Il ne dit pas à Créon : Tirésias a menti. Il dit : « Tu as comploté avec lui contre moi pour prendre mon pouvoir³⁹. » Et enfin, lorsque avec Jocaste, au moment ultime de la découverte, le messager de Corinthe vient dire donc, devant Jocaste, à Œdipe : Mais tu n'es pas le fils de Polybe, Œdipe constate l'affolement de Jocaste qui est en train de comprendre et de voir la vérité. Mais qu'est-ce que Œdipe entend, lui, au moment où la vérité se découvre ? Il dit : « Jocaste a honte de moi et elle estime que je ne suis pas digne du pouvoir, car je ne suis qu'un enfant trouvé. Je n'ai peut-être pas de parents, c'est vrai, mais je suis du moins le fils de Τύχη, je suis le fils de la destinée. Et ceci m'autorise bien à prendre et à exercer le pouvoir. Je ne suis pas un fils indigne. L'obscurité de mes parents est compensée par le fait que le destin m'a désigné pour devenir le roi⁴⁰. » De toute façon, il n'est pratiquement jusqu'au bout question pour Œdipe que du pouvoir et c'est cela qui le préoccupe tout au long de la pièce. C'est tellement vrai, d'ailleurs, qu'à la fin, lorsque le désastre sera accompli, il dira : « Je ne puis maintenant qu'obéir⁴¹. » [Et] Créon lui dit : « Ne cherche pas toujours à commander et à être le maître, καὶ γὰρ ἀκράτησας⁴² », expression qui joue sur les mots et qui veut dire à la fois : tu es monté sur le sommet *et* maintenant tu es devenu complètement sans pouvoir, ἀκράτης⁴³. Et la dernière réplique du chœur, la dernière phrase c'est : « Sans doute tu avais résolu l'énigme et tu étais κρατίστος, et maintenant te voilà complètement par terre⁴⁴. » Expression qui fait écho à l'invocation indiquée tout à fait au début de la pièce, lorsque Œdipe est salué sous la forme de κρατύνων Οἰδίππου, Œdipe le puissant⁴⁵. C'est donc une affaire de pouvoir en un sens, du moins du point de vue d'Œdipe. C'est la première chose que je voulais faire remarquer.

La seconde, c'est celle-ci. Au centre de la pièce, exactement à mi-temps entre la première moitié où, vous savez, il y a eu la consultation de Phoïbos, la consultation de Tirésias, et où Jocaste a, malgré elle, découvert à Œdipe qu'il était vraisemblablement le meurtrier de Laïos, après cette première moitié qui est celle des dieux et des rois et avant l'autre moitié qui va être celle des témoignages et des esclaves et qui va accomplir la vérité, entre les deux moitiés il y a un chant du chœur⁴⁶. Un chant du

chœur qui, curieusement, n'a pas l'air de se rapporter à ce qui vient de se passer. Il y est question brusquement, d'abord, d'un éloge de la loi. Le chœur intervient au moment où on attend les messagers qui vont dire la vérité et peut-être disculper Œdipe ou peut-être prouver sa culpabilité. À ce moment-là, brusquement, il est question de l'éloge de la loi, la loi dont le chœur dit qu'elle est née de l'Olympe, la loi qui est enfant de Zeus et non pas des mortels, la loi qui est enfant d'un seul père, la loi qui n'est jamais exposée à l'oubli, la loi enfin qui est habitée par un dieu qui ne vieillit pas. À la loi s'opposent, dit le chœur, les tyrans. Les tyrans, eux, c'est la démesure, c'est la fortune avec ses hauts et ses bas, qui fait monter les hommes jusqu'au sommet, puis les précipite jusqu'en bas en leur brisant les pieds. Puis, enchaînant sur cette condamnation des tyrans, malédiction et sacrilège de ceux qui promènent partout leur orgueil, qui ne cherchent que leur profit à eux, qui violent ce qui est inviolable, et, dit le chœur, que Zeus ouvre l'œil sur ceux-là, car le respect des dieux est en train de s'en aller et on ne croit même plus aux oracles.

Texte à la fois très surprenant et très clair. Très clair car, bien sûr, c'est d'Œdipe qu'il est question. Il n'est pas question d'autre chose que d'Œdipe. Le mot τύραννος qui est employé dans le texte⁴⁷ renvoie au titre même de la pièce, et toute une série d'allusions très claires – l'homme aux pieds brisés⁴⁸, c'est bien entendu Œdipe, ou encore « les lois, elles, n'ont qu'un seul père⁴⁹ » –, qu'est ce que cela veut dire, sinon par référence au fait qu'Œdipe, lui, avait au moins un père de trop puisqu'il l'a assassiné, et que de plus il en avait deux ? N'avoir qu'un père, c'est n'être pas comme Œdipe. Texte donc parfaitement clair, puisqu'il s'adresse à Œdipe, mais par là même tout à fait surprenant, puisque, dans toute la première partie, le chœur n'avait pas fait autre chose que manifester à l'égard d'Œdipe attachement, affection et fidélité. Dans [son] intervention précéd[ente], il avait dit à Œdipe après sa dispute avec Créon : « De toute façon, je ne sais pas où est la vérité, je ne sais qui d'entre vous deux a raison, je ne peux donc pas donner d'avis, mais je sais une chose, c'est qu'étant donné les services que tu m'as rendus, d'abord je ne peux pas croire que ce soit toi le coupable, et de toute façon je ne t'abandonnerai jamais⁵⁰. » Au-delà donc de la vérité des accusations, le chœur affirmait un attachement fondamental à Œdipe. Et voilà que, sans que rien de vraiment nouveau soit intervenu, sauf que la vérité est en marche et se précipite et se hâte sur la scène, mais elle n'est pas encore arrivée, le chœur a déjà lâché Œdipe et fait du pouvoir oedipien un portrait négatif.

Qu'est-ce, donc, que ce pouvoir d'Œdipe qui est effectivement au cœur de la pièce, puisque Œdipe n'entend que cela et [que] le chœur, qui

se situe au milieu de la pièce, indique bien que c'est de ça qu'il est question ? Ce pouvoir, bien sûr, le titre, les propos du chœur aussi et plusieurs expressions qu'on rencontre dans le texte l'indiquent, c'est le pouvoir tyrannique. Pouvoir tyrannique : ne pas entendre, bien [sûr], ce [dernier] mot au sens péjoratif. Il s'agit d'une figure historique parfaitement précise, figure historique, institution fréquente, courante, presque universelle dans le monde grec au tournant des VI^e et V^e siècles et dont il ne faut pas oublier que même si elle a en grande partie disparu, ou si elle est entrée fortement en régression au cours du V^e siècle, même si à l'époque de Sophocle le problème immédiatement politique de la tyrannie ne se posait plus – du moins d'une façon consistante –, la tyrannie a été et est restée au V^e et au IV^e siècle encore le point de départ, en quelque sorte la matrice de la pensée politique en Grèce, et pour plusieurs raisons. D'abord, parce que c'est à travers la tyrannie que se sont effectivement, là où il y en a eu, établies des démocraties. C'est à travers la tyrannie que la démocratie s'est installée à Athènes par exemple, ce sont les tyrans qui sont en quelque sorte auteurs, volontaires ou involontaires, de la démocratie⁵¹. Et c'est de toute façon toujours par rapport à elle, par rapport à cette tyrannie, que s'est faite pendant au moins un siècle la théorie du pouvoir politique en Grèce. La tyrannie a été un modèle constant et ambigu pour la pensée politique en Grèce. Et après tout, on pourrait dire que la tyrannie a été pour la pensée politique grecque ce que la révolution a été pour la pensée politique européenne moderne, ce par rapport à quoi, finalement, il faut toujours se situer et ce qui est à penser à la fois comme passage, transition, fondation ou bouleversement.

Or, cette figure du tyran, cette figure donc politique, qui n'est pas immédiatement négative, qui est positive et négative, cette figure problématique du tyran comporte un certain nombre de traits que l'on peut retrouver très clairement chez Œdipe comme dans la pensée politique contemporaine de Sophocle ou postérieure à Sophocle. Je laisse de côté les traits proprement mythiques, que la pratique même de la tyrannie aux VI^e-V^e siècles avait toujours marqués, par exemple : les tyrans en Grèce se sont toujours référés à un modèle héroïque qui, en quelque sorte, authentifiait la prise de pouvoir. Au cours de – comment dire ? –, de mises en scène, de cérémonies de pouvoir concertées, le tyran apparaît comme celui qui, né dans une ville, [en] a été chassé ou a disparu ou s'est exilé volontairement, [puis] revient dans sa ville, se trouve qualifié pour prendre le pouvoir par un exploit et se réinsère dans la ville par un nouveau système de liens et, éventuellement, le mariage. L'histoire œdipienne est une histoire, on pourrait dire : typiquement tyrannique. Disons en tout cas que les tyrans

historiques ont toujours fait en sorte de réinscrire leur prise de pouvoir à l'intérieur d'un paysage mythique de ce genre. Dans cette mesure-là, Œdipe est bien le type même du tyran.

Mais laissons cela, qui est un peu le cadre général de la pièce. Dans la pièce elle-même, Œdipe apparaît comme porteur de ces traits tyranniques – tyranniques, encore une fois, au sens d'une figure politique bien précise. Premièrement, Œdipe est quelqu'un qui a connu un destin inégal, c'est-à-dire que le pouvoir ne lui est pas né entre les mains, ou il n'est pas né dans le sein du pouvoir. À la différence de Créon, il n'a pas été toujours du côté de l'ἀρχή, au premier rang. Le haut et le bas n'ont pas cessé d'alterner dans sa vie. « Les années qui ont grandi avec moi, dit-il, m'ont fait tour à tour grand et petit⁵². » Deuxièmement, Œdipe a sauvé la cité, ce qui est un des traits caractéristiques de l'existence tyrannique, ce qui justifie le tyran, et ce qui fait qu'il a parfaitement le droit d'exercer le pouvoir, même s'il n'est pas né parmi les grands ou s'il n'est pas resté parmi [eux], c'est qu'à un moment donné, au cours d'une bataille, d'un affrontement quelconque, lorsqu'il s'est agi d'une décision ou lorsqu'il y avait guerre civile à l'intérieur de la cité, il a rendu service à la cité, il a accompli un exploit. C'est ainsi qu'Œdipe peut dire qu'il a été comme un rempart, comme une tour contre les ennemis de la cité⁵³. Il a permis à la cité de respirer et de dormir. Il l'a redressée, il l'a mise d'aplomb, ὀρθῶσαι πόλιν⁵⁴. Or cette expression : redresser la cité, la mettre droite, la rendre ὀρθή, c'est l'expression même par laquelle Solon, nomothète et manière de tyran, qualifiait sa propre action à l'égard d'Athènes lorsqu'il y a imposé ou donné les lois⁵⁵. Troisièmement, ce salut de la cité que le tyran a opéré établit, constitue, fonde entre le tyran et la ville une relation de reconnaissance, une relation de dette, une relation d'affection et d'amour, très différente, [donc], de la vénération obligatoire pour le chef statutaire. L'épreuve qu'Œdipe a surmontée en triomphant du Sphinx, cette épreuve a été, c'est le texte qui le dit, « une preuve » de bienveillance d'Œdipe à l'égard de la cité⁵⁶. Et par conséquent, à cette bienveillance répond tout naturellement la bienveillance de la cité pour Œdipe. C'est pourquoi, se référant à ce salut qui a été assuré, par Œdipe autrefois, le chœur peut dire : « Sache que je me ferais l'effet d'un insensé si je t'abandonnais, toi qui, dans les souffrances de ma patrie, l'a mise sur la bonne route⁵⁷. » Donc, lien d'Œdipe avec la cité elle-même, c'est-à-dire avec le πλῆθος, avec le peuple. De là, nouveau trait qui va être celui de la solitude. En tant qu'il est celui qui, tout seul, a sauvé la cité et auquel la cité tout entière est liée individuellement, le tyran, et Œdipe par conséquent, est un chef solitaire. « Il a lancé, dit le texte, sa flèche plus haut que tous les autres, il s'est lui-même emparé du bonheur, il l'a maîtrisé, il a tout

seul résolu l'énigme⁵⁸. » Et puisqu'il a été tout seul à résoudre l'énigme, tout seul à sauver la cité, qu'il est celui tout seul auquel va la reconnaissance de la cité, puisque le lien s'établit entre lui tout seul et la cité tout entière, eh bien, conséquence et autre trait du pouvoir tyrannique, il prend la ville pour sa chose à lui. Et il la prend tellement pour sa chose à lui que Créon va lui objecter cela, en lui disant : « Moi aussi, moi qui suis précisément un chef, je fais partie de la cité. Thèbes ne t'appartient pas à toi seul⁵⁹. » Le salut qu'Œdipe a assuré à la cité a fait que, de son point de vue, une sorte d'acte de propriété a été établi. Maintenant, la ville est devenue sa ville et donc les ordres qu'il va donner, les décisions qu'il va prendre n'ont de fondement qu'en lui, dans sa volonté, et non pas du tout en fonction d'un ordre qui serait l'ordre de la loi, du νόμος. Ce n'est pas cette loi universelle qui va régler sa conduite. Il le dit d'ailleurs : « Si j'ai sauvé la ville, que m'importe le reste ?⁶⁰ » Et quand on lui dit : Mais l'ordre que tu donnes à Créon – au moment de la dispute – est injuste, Œdipe [répond] : « Ça n'a pas d'importance, il faudra bien qu'il obéisse quand même⁶¹. » Et donc, ce à quoi va s'ordonner l'action et le pouvoir d'Œdipe, ce n'est pas l'universalité de ce νόμος, de cette loi qui n'a qu'un père, qui est née sur l'Olympe, en laquelle habite un dieu qui ne vieillit pas⁶². Ce ne sera pas cette loi immobile et immortelle ; ce sera simplement sa volonté, sa volonté définie en fonction de quoi ? Précisément, de son souci de mener la ville à travers les écueils comme un bateau⁶³, en évitant les rencontres, en évitant les rochers, en évitant les tempêtes, en évitant tous les événements néfastes. C'est-à-dire que ce à quoi il ordonne son pouvoir, c'est la nécessité de gouverner, c'est la τύχη, c'est la série des événements par lesquels les hommes se trouvent enchaînés, sur un tout autre mode que par la loi, la loi qui leur impose leur conduite en fonction de la volonté éternelle des dieux⁶⁴. Et vous voyez comment l'εὐρύσκειν d'Œdipe et son pouvoir correspondent exactement l'un à l'autre. S'il est obligé de gouverner en découvrant, c'est que découvrir permet de repérer les écueils, les rochers, les rencontres, de repérer la τύχη à travers les décrets des dieux, et à cela va correspondre un gouvernement, un exercice du pouvoir qui sera tyrannique en ceci précisément – et c'est ce qui caractérise fondamentalement le pouvoir tyrannique – [qu'il] ne s'ordonne pas au principe du νόμος, il suit simplement, autant qu'il peut et avec les moyens propres du tyran, et avec le savoir propre du tyran, il va essayer de suivre la τύχη, de suivre le destin et non pas le νόμος.

Or, en exerçant ainsi son pouvoir et en mettant en jeu l'activité de découverte, pour aboutir à une τύχη, une fatalité qui a fait qu'il a tué

son père et fait des enfants à sa mère, Œdipe s'est lui-même condamné là où il cherchait à découvrir un autre coupable et, surtout, il a montré que la τύχη n'est rien d'autre que cela même que les dieux avaient présagé et dont ils avaient fait la fatalité qui devait enserrer les hommes. Par conséquent, la découverte d'Œdipe est en même temps la condamnation d'Œdipe. Tout cela est bien connu. Mais est-ce que cela veut dire que la pièce renvoie à une disqualification de cette forme-là d'aléthurgie (la découverte de la vérité elle-même par des indices qui conduisent jusqu'à ceux qui en ont été effectivement les témoins et les acteurs) ? Je ne crois pas, puisque précisément c'est à travers ce jeu de découverte que Thèbes, finalement, a été sauvée et que la vérité vraie, en apparaissant, a levé la colère des dieux contre le peuple de Thèbes. Il fallait bien que cette vérité-là soit découverte pour que Thèbes soit sauvée, et puisque ni la divination ni aucun autre moyen n'avaient permis de mettre au jour cette vérité, c'est bien qu'il fallait une aléthurgie de ce genre. En revanche, ce qui est condamné dans la pièce, c'est que vienne quelqu'un qui s'est prétendu maître de cette aléthurgie et qui a voulu faire fonctionner cette manière de découvrir la vérité – pour quoi ? Pour son propre profit, pour s'en tirer, pour faire apparaître un jeu de rencontres et de hasards qui lui permettrait d'échapper au destin qui avait été fixé par les dieux. C'est donc ce maître-là de vérité qui est condamné.

On peut donc dire que dans la mesure où la tragédie d'Œdipe est en elle-même une aléthurgie, enfin où il s'agit, dans la tragédie, de faire apparaître une vérité, la vérité qui apparaît dans la pièce est celle-ci : la manière dont Œdipe a atteint la vérité est la seule sans doute qui pouvait donner un contenu réel, efficace, opérant, à ces prophéties des dieux dont on voyait bien dans la première moitié qu'elles restaient flottantes et qu'elles n'arrivaient pas à prendre corps dans une vérité manifeste. Le procédé est bon, la procédure est bonne, mais c'est le contexte du pouvoir tyrannique à l'intérieur duquel Œdipe a voulu la faire fonctionner, autrement dit, c'est la référence de cette procédure de vérité au maître unique qui essaie de s'en servir pour gouverner lui-même, pour mener le bateau de la ville et mener son propre bateau entre les écueils du destin, c'est cet usage-là qui condamne, – qui condamne quoi ? Eh bien, celui-là même qui [y a recours]. De sorte que la procédure est bien, en effet, une procédure efficace de manifestation de la vérité et de purification de la cité. Mais en revanche l'usage qu'Œdipe en fait, usage tyrannique, usage indexé à la τύχη et par conséquent opposé aux décrets des dieux, c'est cela qui se trouve par là condamné. Et effectivement, ce qui se produit à la fin de la pièce, c'est que la procédure de découverte enclenchée par Œdipe lui-même va

permettre aux témoins, aux esclaves, aux derniers des paysans cachés au fond de leurs cabanes de dire : Oui, j'étais là, αὐτός. De ma propre main j'ai donné, de mes propres mains j'ai reçu, de mes propres yeux j'ai vu —, de dire cela qui va précisément donner un contenu de vérité à la prophétie de Tirésias et aux décrets des dieux. Les deux aléthurgies vont effectivement se rencontrer, la seconde ayant bien été appelée par Œdipe, mais l'ajustement de cette seconde à la première va rendre Œdipe le personnage de trop, celui qui doit être supprimé pour que Thèbes soit effectivement sauvée. Œdipe est un surnuméraire du savoir et non pas un inconscient. Il était en trop dans cette procédure de vérité qui, maintenant, doit effectivement se déployer comme manifestation de la vérité à l'intérieur même du peuple, à l'intérieur même du πλήθος, à l'intérieur même des citoyens, à l'intérieur même de la tête des esclaves. C'est là que doit se trouver la vérité, la vérité qui sauve la cité de tous ses dangers en confirmant précisément ce que les dieux ont dit.

Alors, il reste un petit problème que j'avais posé et qu'il faut maintenant résoudre. Œdipe a donc enclenché cette procédure de vérité qui s'est retournée contre lui et qui l'a condamné à cause de l'usage tyrannique qu'il en faisait. Mais vous me direz qu'Œdipe s'est au moins une fois servi de son savoir, de son habileté, de sa τέχνη τέχνης d'une façon positive : c'est lorsque, arrivant sur la route qui menait à Thèbes, il a rencontré le Sphinx, a résolu l'énigme et a sauvé Thèbes. Mais précisément, quand Œdipe a résolu le problème posé par le Sphinx, qu'est-ce qu'il a utilisé ? La τέχνη τέχνης ? Les procédures de découverte ? Le jeu des τεκμήρι[α] renvoyant d'un indice à la présence même de quelqu'un à la vérité ? Absolument pas. Justement le terme εὐρίσκειν, je vous le disais, n'est jamais employé pour désigner la manière dont Œdipe a résolu le problème. Il l'a résolu par la γνώμη, par cette simple opinion, cette manière de penser, cet avis, ce jugement⁶⁵. Or, γνώμη est un mot technique qui fait partie du vocabulaire politico-judiciaire de la Grèce au V^e siècle⁶⁶. Γνώμη, c'est l'avis que le citoyen donne et est amené à donner lorsque, après les explications fournies par les rhéteurs, les hommes politiques, ceux qui savent, ou [bien] à la suite d'un procès où les différents éléments de la cause ont été exposés, où les indices, les τεκμήρια, ont été développés — à ce moment-là le citoyen comme juré ou le magistrat est appelé à donner son avis, γνώμη, et c'est cet avis qui scelle le destin de l'accusé et qui vient ainsi accomplir [les décrets] des dieux. Œdipe, c'est quelqu'un qui a effectivement, à un moment donné, sauvé la ville non pas en utilisant le savoir de découverte, la τέχνη τέχνης, [mais] par sa γνώμη, par son jugement, par cette activité judiciaire, et c'est lorsqu'il a voulu utiliser les méthodes de découverte de

la vérité à l'intérieur de l'exercice d'un pouvoir tyrannique qui était lié au jeu de la fortune et de l'infortune, c'est là que le jeu de la vérité l'a conduit précisément à l'infortune.

Voilà pour Œdipe. Alors, la prochaine fois, j'essaierai de passer plus directement au sujet du cours de cette année, c'est-à-dire le problème [du rapport entre] αὐτός et aléthurgie. Qu'est-ce que c'est que ce jeu du moi-même ou ce jeu du soi-même à l'intérieur de procédures de vérité ?

*

NOTES

1. *Œdipe-Roi*, v. 410, éd. citée, p. 156.
2. Cf. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, 1973², chap. II : « La mémoire du poète » (voir spécialement p. 15, où l'auteur renvoie à J.-P. Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 56(1), 1959, p. 1-29; repris in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, « Petite Collection Maspero », 1971, t. 2, p. 80-107).
3. Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »), 1984, p. 17-18 (à propos de *La Clef des songes* d'Artémidore (II^e s. n.è.), ouvrage représentatif de l'onirocritique antique).
4. Hérodote, Ἱστορίαι/*Histoires*, trad. P. Legrand, Paris, Les Belles Lettres (« Collection des universités de France »/CUF), 1946. Voir F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980, nouvelle édition revue et augmentée, 2001 (« Folio »), partie II, chap. 2 : « L'œil et l'oreille ». Cf. notamment p. 396-407 sur l'« autopsie hérodotéenne », « l'œil comme marque d'énonciation, d'un "j'ai vu" comme intervention du narrateur dans son récit, pour faire preuve » (p. 396); « [...] l'œil du voyageur balise l'espace et découpe des zones plus ou moins connues (depuis ce que j'ai vu de mes propres yeux, ce que d'autres ont vu, jusqu'à ce que personne n'a vu) » (p. 398); sur la fonction de l'énonciation à la première personne : p. 433 sq.
5. Sur cette question, cf. déjà « La vérité et les formes juridiques » (2^e conférence), *loc. cit.* (DE, II), p. 566-567/1434-1435.
6. *Œdipe-Roi*, v. 380, p. 155; trad. Masqueray : « Ô richesse, puissance, supériorité de l'art ».
7. Grégoire de Nazianze, *Discours théologique* (362), II, trad. J. Bernardi, Paris, Cerf, (coll. « Sources chrétiennes »/SC n° 247), 1978, p. 110-111. Cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum (« Orientalia Christiana Analecta » 144), 1955, réimpr. 1981, p. 57.
8. Cf. *Sécurité, Territoire, Population*, *op. cit.*, leçon du 15 février 1978, p. 154. Foucault, finalement, ne revient pas sur ce texte dans la suite du cours. Pour un commentaire plus développé, cf. *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.* [*supra*, p. 42, note 2], leçon du 13 mai 1981, p. 174-175.

9. Cf. H. Brémond, introd. à J. Brémond, *Les Pères du désert*, t. I, Paris, Librairie Victor Lecoffre/Éd. J. Gabalda (coll. « Les moralistes chrétiens »), 2^e éd. 1927, p. XLV : « [...] les Pères du désert ont, sinon créé de toutes pièces – et qui sait ? – du moins organisé, construit, comme nul ne l'avait fait avant eux, et d'une telle manière que la postérité n'aura presque rien à ajouter à l'édifice, cette chose magnifique, *ars artium*, "l'art céleste d'enchanter les maux d'autrui", comme disait Cassien [*Conf.* 18, 17], en un mot la direction des âmes » (cité par I. Hausherr, *Direction spirituelle*, op. cit., p. 11).

10. *Œdipe-Roi*, v. 583-615, p. 162-163.

11. *Ibid.*, v. 593, p. 162.

12. Foucault revient sur cette notion, en 1983, dans son cours : *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., leçon du 2 février, 1^{re} heure, p. 146, et leçon du 9 février 1983, 2^e heure, p. 200 (à propos de Platon, *République*, 473 d).

13. *Œdipe-Roi*, v. 589, p. 162.

14. *Ibid.*, v. 562, p. 161.

15. *Ibid.*, v. 568, p. 161 : « Comment donc cet habile homme n'a-t-il pas dit ce qu'il dit aujourd'hui ? »

16. *Ibid.*, v. 390-398, p. 155.

17. *Ibid.*, v. 709, p. 166 : « [...] apprends qu'aucun être mortel n'entend rien à l'art divinatoire ».

18. *Ibid.*, v. 299, p. 151 : « qui seul entre les hommes possède en lui la vérité » (littéralement : le seul des hommes en qui le vrai croît naturellement).

19. *Ibid.*, v. 356, p. 154.

20. *Ibid.*, v. 330, p. 153 ; cf. également v. 704, p. 166 (Jocaste, à propos de Créon).

21. *Ibid.*, v. 462, p. 157, TIRÉSIAS (à Œdipe) : « si tu me convaincs de mensonge, dis alors que la mantique ne me donne aucun savoir (φρονεῖν) ».

22. *Ibid.*, v. 328 : « tous, vous êtes des insensés (οὐ φρονεῖτ') ». Ce passage se trouve tout au début de l'échange entre Œdipe et Tirésias, au moment où ce dernier, pour ne pas avoir à dire ce qu'il sait, fait mine de s'en aller. À rapprocher du vers 436, p. 157, où Tirésias se définit comme « raisonnable, ἔμφρων » ([...] ἔμφρωνες).

23. *Ibid.*, v. 120, p. 145 : « Un seul détail pourrait faire beaucoup découvrir (ἐξεύρου) ».

24. *Ibid.*, v. 258, p. 150 : « Au contraire, vous deviez faire des enquêtes (ἐξερευνᾶν) ».

25. *Ibid.*, v. 304, p. 152 : « [...] pour défendre [la cité], pour la sauver [...], nous ne trouvons (ἐξευρίσκομεν) que toi seul [Tirésias]. »

26. *Ibid.*, v. 440, p. 157.

27. *Ibid.*, v. 398, p. 155. Foucault revient sur cette notion à la fin de la leçon.

28. Cf. *infra*, note 33 (Jocaste, à propos d'Œdipe).

29. Le mot τεκμήριον, employé plusieurs fois dans *Électre* (v. 774, 904, 1109), n'apparaît pas dans *Œdipe roi*. En dehors de τεκμαίρεται (voir note précédente), la seule occurrence d'un de ses dérivés est δυστέκμαρτον (adjectif formé sur τεκμαίρω), v. 109 : « Où découvrirons-nous cette piste difficile (littéralement : cette trace difficile à découvrir, τόδε [...] ἔχνος δυστέκμαρτον) d'un crime ancien ? », demande Œdipe. Cf. C. Ginzburg, « Aristote et l'histoire, encore une fois » in *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2003, p. 50, qui renvoie (p. 55 n. 31) à B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press 1993, p. 58-59 / *La Honte et la Nécessité*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale », 1997, p. 82-83).

30. Alcméon de Crotone, « auditeur de Pythagore » (Diogène Laërce), début du V^e siècle ; il passe pour avoir le premier pratiqué la dissection d'animaux. De son œuvre ne subsistent que quelques fragments, dont celui recueilli par Diogène Laërce, auquel se réfère Foucault : « Sur ce qui n'apparaît pas, sur ce qui est mortel, les dieux disposent de toute la clarté, mais aux hommes il revient d'en chercher les indices [ὥς δ' ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι] » (Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VIII, 83, trad. s. dir. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de poche, « La Pochothèque », 1999, p. 1008-1009).

31. Aristote, *Premiers Analytiques*, II, 27, 70 b 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1971, p. 325-326 ; Id., *Rhétorique*, I(2), 1357 b 1-24, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1932, p. 81. Sur cette distinction, cf. R. Barthes, *L'Aventure sémiologique*, Paris, Seuil (« Points »), 1985, p. 134-135 (le *tekmérion*, l'indice sûr ; l'*eikos*, le vraisemblable ; le *séméion*, le signe). Cf. également, plus récemment, C. Ginzburg, *Rapports de force*, op. cit., p. 47-50, sur le rapport d'Aristote à Thucydide dans l'emploi de « *tekmérion* ».

32. Cf. *Œdipe-Roi*, v. 710, p. 166, JOCASTE : « Je vais en peu de mots t'en donner des preuves (σημεῖα) [qu'aucun être mortel n'entend rien à l'art divinatoire] » ; v. 1059, p. 179, ŒDIPE : « Il n'est pas admissible qu'avec de tels indices (σημεῖα) je ne découvre pas ma naissance. » Sur la non-distinction des deux mots τεκμήριον et σημείον avant Aristote, cf. C. Ginzburg, *Rapports de force*, p. 49, et M.F. Burnyeat, « The Origins of Non-Deductive Inference », in J. Barnes et al., dir., *Science and Speculation : Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 96 n. 10.

33. *Œdipe-Roi*, v. 851-858, p. 171-172. C'est plus loin, au vers 916, p. 174, que Jocaste, s'adressant aux chefs de la cité, leur dit : « [Œdipe] n'interprète (τεκμαίρεται) pas, comme un homme sensé, les oracles nouveaux par les anciens. »

34. Cette expression n'apparaît pas dans le texte. Cf. cependant *ibid.*, v. 923, p. 174 (Jocaste ; cf. *infra*, note 63).

35. *Ibid.*, v. 60-61, p. 143.

36. *Ibid.*, v. 137-141, p. 146 : « Ce n'est pas pour des amis éloignés, c'est pour moi-même que j'effacerai cette souillure. Quiconque a tué ce roi, pourrait bien vouloir avec une main semblable tirer aussi vengeance de moi-même : en venant donc à son secours, je sers ma propre cause. »

37. *Ibid.*, v. 249-251, p. 150.

38. *Ibid.*, v. 380-403, p. 155.

39. *Ibid.*, v. 532-538, p. 160, et v. 642-643, p. 164.

40. *Ibid.*, v. 1076-1085, p. 180.

41. *Ibid.*, v. 1516, p. 196.

42. *Ibid.*, v. 1522-1523, p. 196 : « Cesse de vouloir être toujours le maître (κράτειν), car ce que tes précédentes victoires (καὶ γὰρ ἀκράτησας) t'ont rapporté ne t'a pas suivi toujours dans la vie. » Cette réplique fait suite à l'échange suivant : ŒDIPE : « Emmène-moi donc d'ici. » – CRÉON : « Viens alors et quitte tes enfants. » – ŒDIPE : « Ne me les prends pas, je t'en supplie. »

43. Cf. *Le Savoir d'Œdipe*, loc. cit., p. 235 : « [...] ce mot même [κράτειν] est repris aussitôt deux fois : par Créon au vers suivant dans un jeu de mots (καὶ γὰρ ἀκράτησας, où s'entendent à la fois les sommets où il est monté (ἄκρας) et le pouvoir dont il est privé, ἀκράτειν) ; et deux vers plus loin par le Chœur [...]. »

44. *Œdipe-Roi*, v. 1524-1527, p. 196-197 : « [...] voyez cet Œdipe, qui devina les énigmes fameuses. Cet homme très puissant (κράτιστος ἦν ἀνὴρ), quel est le citoyen qui ne regardait pas sans envie sa prospérité ? Et maintenant dans quel flot terrible de malheur il est précipité ! »

45. *Ibid.*, v. 14, p. 141.

46. *Ibid.*, v. 863-910, p. 172-173.

47. *Ibid.*, v. 873, p. 172 : « L'orgueil engendre le tyran (ὕβρις φυτεύει τύραννον). »

48. *Ibid.*, v. 878, p. 172.

49. *Ibid.*, v. 867-868, p. 172.

50. *Ibid.*, v. 689-696, p. 166.

51. La démocratie, instaurée à Athènes à la fin du VI^e siècle, succéda à la tyrannie de Pisistrate et de ses fils, renversée par l'intervention de Sparte. Après la guerre du Péloponnèse (431-404), Sparte imposa à Athènes le Conseil oligarchique des Trente, dits également les « Trente tyrans ». La démocratie fut rétablie en 403.

52. *Œdipe-Roi*, v. 1083, p. 180.

53. *Ibid.*, v. 1200-1201, p. 185.

54. *Ibid.*, v. 39 et 51, p. 142 et 143.

55. Solon (~638-558 av. n.è.), législateur d'Athènes. Foucault établit déjà ce rapprochement dans *Le Savoir d'Œdipe*, loc. cit., p. 236. À propos de la qualification de Solon comme « nomothète et manière de tyran », cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., leçon du 17 février 1971, où Foucault, retraçant les transformations politiques des VII^e et VI^e siècles, écrit : « [...] souvent aussi la tyrannie parvenue à son terme a conduit à l'organisation d'une loi écrite et a quelquefois servi d'intermédiaire [à la démocratie] (Solon, Pisistrate, Clisthène) » (p. 123). Cf. également *ibid.*, leçon du 3 mars 1971, p. 150-154, sur « τὸ εὐνομία de Solon ».

56. *Œdipe-Roi*, v. 510, p. 159 : « c'est sur bonne preuve qu'il s'est fait aimer de la cité. »

57. *Ibid.*, v. 690-695, p. 166.

58. *Ibid.*, v. 1196-1200, p. 184-185.

59. *Ibid.*, v. 630, p. 163.

60. *Ibid.*, v. 443, p. 157.

61. *Ibid.*, v. 628, p. 163.

62. Cf. *ibid.*, v. 865-871, p. 172.

63. Sur cette métaphore classique du gouvernement, cf. v. 56 (la cité comparée à un vaisseau) et v. 922-923, p. 174, JOCASTE : « [...] tous, [...] nous avons peur, comme des matelots qui voient le pilote du navire affolé » (cf. déjà *supra*, note 34).

64. Sur le rapport d'Œdipe à la τύχη, cf. v. 1080, p. 180 : « Je m'estime, moi, fils de la Fortune bienfaisante [...] ». Dans *Le Savoir d'Œdipe*, p. 243, Foucault précise que « sans doute c'est Jocaste qui exprime le mieux le rapport du tyran à son savoir et son destin, lorsqu'elle dit que ce qui commande (κράτει) à l'homme, ce sont les choses du destin (τὰ τῆς τύχης), et que, ce qui est le mieux, ce qui est le plus fort (κράτιστον), c'est de vivre comme on en a le pouvoir (ὅπως δύναϊτό τις). Jeu entre la force de la Τύχη et le pouvoir de l'homme : telle est la part de celui qui sait ne tenir pour rien les signes de la divination et la terreur qu'ils transmettent (v. 977-983). »

65. Cf. *supra*, note 27.

66. Cf. *Le Savoir d'Œdipe*, p. 252, la note 20 de D. Defert : « Hérodote (I, 207-208) emploie γνώμη pour désigner l'avis que l'on donne au cours de délibérations politiques. »

LEÇON DU 30 JANVIER 1980

Œdipe roi (fin) : pourquoi Œdipe n'est pas puni. – Rappel du problème général étudié cette année : la genèse des rapports entre gouvernement des hommes, manifestation de la vérité et salut. Refus de l'analyse en termes d'idéologie. Le travail théorique comme mouvement de déplacement permanent. Nouvelle explication de la démarche adoptée : poser la question du rapport que le sujet entretient à la vérité à partir de sa relation au pouvoir. Au fondement de cette démarche, une attitude de soupçon systématique à l'égard du pouvoir : non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit. Différence d'avec l'anarchisme. Une archéologie du savoir. Retour sur les analyses (a) de la folie, (b) du crime et de la punition. – Le double sens du mot « sujet » dans une relation de pouvoir et manifestation de vérité. La notion d'acte de vérité et les différents modes d'insertion du sujet (opérateur, témoin, objet) dans la procédure d'aléthurgie. – Champ de la recherche : le christianisme primitif. Perspective de ce cours : l'étudier non du point de vue de son économie dogmatique, mais du point de vue des actes de vérité. Tension, dans le christianisme, entre deux régimes de vérité : celui de la foi et celui de l'aveu. Entre Œdipe et le christianisme, exemple d'aléthurgie de la faute chez Philon d'Alexandrie.

[...] Deux ou trois leçons élémentaires et simples. Première leçon : il est sans doute préférable pour certaines personnes, et en particulier pour les rois, d'ignorer ce qu'ils sont, d'où ils viennent, ce qu'ils ont fait de leurs propres mains et vu de leurs propres yeux ; préférable peut-être pour certains rois, mais il n'en reste pas moins que le pouvoir, le pouvoir en général, ne saurait s'exercer si la vérité n'est pas manifestée. Il est certain qu'Œdipe aurait été plus tranquille s'il avait continué jusqu'à la fin de sa vie à ignorer, mais tant que la vérité ne s'est pas fait jour, Thèbes, vous le savez, ne pouvait pas être tranquille. Nécessité, donc, de la manifestation de la vérité, manifestation de l'aléthurgie, pour l'exercice du pouvoir.

Deuxième leçon : dans ces procédures qui permettent à la vérité de se faire jour, bien sûr, les oracles en disent beaucoup et les devins en savent long. Ils sont les uns et les autres capables de dire le vrai, mais, vous [l']avez bien vu, ce vrai reste jusqu'à un certain point insuffisant.

Ils sont bien capables, les dieux et ceux qui parlent pour eux, de lier le destin des hommes, et ils sont pourtant impuissants à dérouler jusqu'au bout la nécessaire aléthurgie par laquelle l'ordre dans les cités régnera et le pouvoir s'exercera comme il faut. Ils restent impuissants jusqu'à un certain point. Jusqu'à un certain point ce qu'ils disent n'est pas écouté, reste sans effet, sans crédibilité. Et la manifestation de la vérité, la pièce de Sophocle le montre, ne peut être [complète]*, le cercle de l'aléthurgie ne sera en son entier bouclé que lorsque ce cercle sera passé par des individus qui peuvent dire « je », par les yeux, les mains, la mémoire, le témoignage, l'affirmation d'hommes qui disent : J'étais là, j'ai vu, j'ai fait, j'ai donné de mes propres mains, j'ai reçu entre mes propres mains. Sans ce point, donc, de ce qu'on pourrait appeler la subjectivation, dans la procédure générale et dans le cycle global de l'aléthurgie, la manifestation de la vérité resterait inachevée.

Troisième leçon, elle aussi très simple et très élémentaire, c'est celle-ci : la manifestation de la vérité, la procédure aléthurgique, par conséquent, fait bien plus que faire connaître ce qui était inconnu, bien plus que révéler ce qui était caché. Parce qu'il y a tout de même dans la conclusion d'*Œdipe* et peut-être, pourrait-on dire, dans l'interstice entre *Œdipe roi* et *Œdipe à Colone*¹, quelque chose qui est tout de même un petit peu paradoxal. C'est qu'à dire vrai, il y a un reste dans cette histoire d'*Œdipe* : le reste, c'est *Œdipe* ou plutôt le reste, c'est la punition d'*Œdipe*, c'est-à-dire qu'*Œdipe* n'est pas puni. Il ne faut pas oublier qu'au début de la pièce, lorsque Créon revient avec l'oracle de Delphes, il dit bien que l'oracle a demandé que celui qui est à l'origine de la souillure qui a entraîné la peste de Thèbes soit puni. Et les deux types de punition sont bien explicitement indiqués dans l'oracle : il faut qu'il soit ou chassé ou tué. « Il faut, dit l'oracle, chasser les coupables ou faire payer le meurtre par le meurtre². » Or, vous savez bien qu'*Œdipe* n'est pas mis à mort, vous savez bien aussi qu'*Œdipe* n'est même pas exilé. Il le demande pourtant, mais ni l'une ni l'autre de ces deux punitions ne lui sera appliquée. Bien sûr, il est aveuglé, il s'est aveuglé lui-même par auto-punition, direz-vous, mais sans doute pas, car après s'être aveuglé, il dit bien, premièrement, qu'il s'est aveuglé, non pas pour se punir, mais parce que la lumière et son regard, et le spectacle de son crime étaient pour lui incompatibles³. Et il se considère comme tellement peu puni que c'est justement après cela qu'il pose la question de la punition et qu'à Créon il dit : « Exile-moi, je sais que le dieu a ordonné que je sois tué, mais je voudrais être exilé ou je voudrais me retirer sur le

* Mot inaudible.

Cithéron⁴. » Or, *Œdipe* reste à Thèbes. On voit les portes du palais qui se referment sur lui à la fin de la pièce, et c'est là, dans le palais, au lieu même de sa souillure, au cœur même de Thèbes, au centre de cette ville dont son crime a provoqué – ou a failli provoquer – la destruction, c'est là qu'*Œdipe* va rester, et pourtant Thèbes est libérée, Thèbes est affranchie et la peste a disparu. C'est-à-dire que ce n'est pas, comme l'avait demandé l'oracle, l'exil, la suppression, l'élimination, le meurtre du coupable qui a été nécessaire pour libérer Thèbes. Pour que Thèbes soit libérée, la condition nécessaire et suffisante était que la vérité se fasse jour. L'histoire de la libération de Thèbes, c'est simplement un effet de lumière, et rien de plus. Que les choses viennent à la lumière, et la peste disparaît et l'ordre est rétabli. L'aléthurgie en elle-même – bien au-delà des effets purs et simples de connaissance qui auraient permis de déterminer le coupable et par conséquent, ensuite, de le châtier –, cette aléthurgie va bien au-delà des effets purs et simples de connaissance utilitaire. On n'a pas simplement besoin de la vérité pour découvrir un coupable que l'on pourra par conséquent punir. Il suffit que la vérité se montre, se montre dans son rituel, se montre dans ses procédures convenables, se montre dans son aléthurgie réglée, pour que le problème de la punition ne se pose plus et que Thèbes soit, du fait même, libérée.

*

* *

Voilà donc les trois thèmes que je voulais souligner : [premièrement], relation entre manifestation de vérité et exercice du pouvoir ; deuxièmement, importance et nécessité, pour cet exercice même du pouvoir, d'une vérité qui se manifeste, au moins en certains de ses points, mais d'une façon absolument indispensable, dans la forme de la subjectivité ; enfin troisièmement, effet de la manifestation de cette vérité dans la forme de la subjectivité, effet de cette manifestation bien au-delà des rapports, disons, immédiatement utilitaires de la connaissance. L'aléthurgie, la manifestation de la vérité, c'est bien plus que donner à connaître.

Ce sont ces trois thèmes que je voudrais maintenant, dans les cours qui vont suivre, reprendre et resserrer un peu et un peu mieux que par ce pur et simple repérage. La question que je voudrais poser, encore une fois, c'est celle-ci : comment se fait-il que, dans une société comme la nôtre, le pouvoir ne puisse s'exercer sans que la vérité ait à se manifester et à se manifester dans la forme de la subjectivité et sans, d'autre part, qu'on attende de cette manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité,

des effets qui sont au-delà de l'ordre de la connaissance, qui sont de l'ordre du salut et de la délivrance pour chacun et pour tous ? D'une façon générale, les thèmes que je voudrais aborder cette année [sont] ceux-ci : comment, dans notre civilisation, se sont mis en place les rapports entre le gouvernement des hommes, la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité et le salut pour tous et chacun ?

Je sais bien que ce problème ou ces thèmes sont connus et rebattus. Après tout, des analyses fort honorables en termes d'idéologie ont sur ces problèmes une réponse toute prête et vous expliquent que si, en effet, l'exercice du pouvoir, la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité et le salut pour tous et chacun sont liés, c'est tout simplement par les effets propres à ce qu'on appelle une « idéologie ». En gros, cela consiste à dire : tant que les hommes sont plus préoccupés par leur salut dans l'autre monde que par ce qui se passe ici-bas, tant qu'ils veulent être sauvés, ils se tiennent tranquilles et il est plus facile de les gouverner. Le gouvernement des hommes par cette vérité qu'ils effectuent en eux-mêmes et qui leur est salutaire, au sens fort du terme, serait précisément dans ces effets propres à ce qu'on appelle l'« idéologie ». Or, que plus les hommes sont préoccupés de leur salut dans l'au-delà, plus ils sont faciles ici-bas à gouverner, cela je dois dire ne me paraît pas consonner tout à fait correctement avec un certain nombre de petites choses que nous savons dans l'histoire ancienne ou dans l'histoire récente des rapports entre révolution et religion. Par conséquent, le problème n'est peut-être pas aussi simple et ce n'est peut-être pas du côté de ces analyses en termes d'idéologie qu'il faudrait mener l'analyse.

Encore une fois, j'en reviens à ce sur quoi je n'ai pas cessé de revenir, c'est-à-dire le refus de l'analyse en termes d'idéologie, le refus d'analyser en termes d'idéologie la pensée, le comportement et le savoir des hommes. Ce refus de l'analyse idéologique, j'y ai insisté bien des fois. J'y suis revenu pratiquement, je crois, dans chaque cours que j'ai fait chaque année (ça ne doit pas faire moins de neuf ou dix ans maintenant)⁵, et je voudrais tout de même y revenir encore une fois, pour une raison très simple. C'est que tout en y revenant chaque fois, je crois, enfin en tout cas je voudrais, j'espère avoir opéré chaque fois un très léger petit déplacement. Et ceci me conduit à quelque chose comme une sorte de confiance : c'est que pour moi, le travail théorique, il ne consiste pas – et je dis ça non pas du tout par orgueil ou vanité, mais au contraire par sentiment profond de mon incapacité –, [il] ne consiste pas tellement à établir et fixer l'ensemble des positions sur lesquelles je me tiendrais et dont le lien (entre ces différentes positions) supposé cohérent formerait système. Mon problème ou la seule

possibilité de travail théorique que je me sente, ce serait de laisser, selon le dessin le plus intelligible possible, la trace des mouvements par lesquels je ne suis plus à la place où j'étais tout à l'heure. D'où, si vous voulez, ce perpétuel besoin, ou nécessité, ou envie, ce perpétuel besoin de relever en quelque sorte les points de passage où chaque déplacement risque par conséquent de modifier, sinon l'ensemble de la courbe, du moins la manière dont on peut la lire et dont on peut la saisir dans ce qu'elle peut avoir d'intelligible. Ce relevé, par conséquent, il ne faut jamais le lire comme le plan d'un édifice permanent. Il ne faut donc pas lui imposer les mêmes exigences que si c'était un plan. Il s'agit, encore une fois, d'un tracé de déplacement, c'est-à-dire d'un tracé non pas d'édifice théorique, mais du déplacement par lequel mes positions théoriques ne cessent de changer. Après tout, il y a bien des théologies négatives. Disons que je suis un théoricien négatif.

Alors, nouveau cours, nouveau tracé. Et une fois de plus on retourne aux mêmes thèmes, en espérant le déplacement et la nouvelle forme d'intelligibilité. Donc, que signifie ce refus de l'analyse en termes d'idéologie ?* Il y a une façon que je crois traditionnelle, ancienne, parfaitement noble d'ailleurs, de poser la question philosophico-politique (si tant est qu'il y aurait une philosophie qui ne serait pas philosophico-politique), qui consiste en ceci : lorsque le sujet se soumet volontairement au lien de la vérité, dans un rapport de connaissance, c'est-à-dire lorsqu'il prétend, après s'en être donné les fondements, les instruments et les justifications, tenir un discours de vérité – à partir de là, qu'est-ce qu'il peut dire sur, ou pour, ou contre le pouvoir qui l'assujettit sans qu'il le veuille ? Autrement dit, le lien volontaire à la vérité, qu'est-ce qu'il peut dire sur le lien involontaire qui nous attache et nous plie au pouvoir ? C'est là, je crois, la façon traditionnelle de poser la question philosophico-politique. Mais je crois qu'on peut aussi essayer de prendre ce même problème à revers. Non pas en posant d'abord le droit à l'accès à la vérité, non pas en établissant d'abord ce lien volontaire et en quelque sorte contractuel à la vérité, mais en posant d'abord la question du pouvoir de la manière suivante : qu'est-ce que la mise en question systématique, volontaire, théorique et pratique du pouvoir a à dire sur le sujet de connaissance et sur le lien à la vérité par lequel, involontairement, il se trouve tenu ? Il ne s'agit plus de se dire : étant donné le lien qui me lie volontairement à la vérité, qu'est-ce que je peux dire du pouvoir ? Mais : étant donné ma volonté, décision et effort de délier le lien qui me lie au pouvoir, qu'en est-il alors du sujet de

* Foucault ajoute : On pourrait dire cette année ceci

connaissance et de la vérité ? Ce n'est pas la critique des représentations en termes de vérité ou d'erreur, en termes de vérité ou de fausseté, en termes d'idéologie ou de science, de rationalité ou d'irrationalité, qui doit servir d'indicateur pour définir la légitimité du pouvoir ou pour dénoncer son illégitimité. C'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient à la vérité.

Vous voyez bien qu'une telle forme d'analyse repose – comme d'ailleurs toutes les autres de ce type et comme l'analyse inverse – plus sur une attitude que sur une thèse. Mais cette attitude n'est pas exactement l'attitude de l'ἔποχή, du scepticisme, de la mise en suspens de toutes les certitudes ou de toutes les positions thétiques de la vérité. C'est une attitude qui consiste, premièrement, à se dire qu'aucun pouvoir ne va de soi, qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est évident ou inévitable, qu'aucun pouvoir, par conséquent, ne mérite d'être accepté d'entrée de jeu. Il n'y a pas de légitimité intrinsèque du pouvoir. Et à partir de cette position, la démarche consiste à se demander ce qui se défait du sujet et des rapports de connaissance, du moment qu'aucun pouvoir n'est fondé en droit ni en nécessité, dès lors que tout pouvoir ne repose jamais que sur la contingence et la fragilité d'une histoire, que le contrat social est un bluff et la société civile un conte pour enfants, qu'il n'y a aucun droit universel, immédiat et évident qui puisse partout et toujours soutenir un rapport de pouvoir quel qu'il soit. Disons que si la grande démarche philosophique consiste à mettre en place un doute méthodique qui met en suspens toutes les certitudes, la petite démarche latérale et à contre-voie que je vous propose consiste à essayer de faire jouer systématiquement, non pas donc le suspens de toutes les certitudes, mais la non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit.

Vous me direz : voilà, ça y est, c'est l'anarchie, c'est l'anarchisme. À quoi je vous répondrai : je ne vois pas très bien pourquoi le mot « anarchie » ou « anarchisme » serait tellement péjoratif, qu'il suffirait de l'employer pour faire fonctionner et triompher un discours critique. Et deuxièmement, il y a pourtant, je crois, une certaine différence. Si l'on définit, d'une façon très grossière – et je serais tout à fait prêt d'ailleurs à discuter ou à revenir sur ces définitions que je sais très approximatives –, en tout cas si on définit l'anarchie par deux choses : premièrement, la thèse que le pouvoir en son essence est mauvais, et deuxièmement par le projet d'une société où serait aboli, annulé tout rapport de pouvoir, vous voyez bien que ce que je vous propose et ce dont je vous parle est clairement différent de cela. Premièrement, il ne s'agit pas d'avoir en point de

mire, au terme d'un projet, une société sans rapport de pouvoir. Il s'agit au contraire de mettre le non-pouvoir ou la non-acceptabilité du pouvoir, non pas au terme de l'entreprise, mais au début du travail, sous la forme d'une mise en question de tous les modes selon lesquels effectivement on accepte le pouvoir. Deuxièmement, il ne s'agit pas de dire que tout pouvoir est mauvais, mais de partir de ce point qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est de plein droit acceptable et n'est absolument et définitivement inévitable. Vous voyez donc qu'entre ce qu'on appelle grossièrement l'anarchie, ou l'anarchisme, et les méthodes que j'emploie il est certain qu'il y a quelque chose comme un rapport, mais que les différences sont également claires. Autrement dit, la position que je prends n'exclut absolument pas l'anarchie – et après tout, pourquoi, encore une fois, l'anarchie serait-elle si condamnable ? Elle ne l'est peut-être automatiquement que par ceux qui admettent qu'il y a toujours forcément, essentiellement, quelque chose comme un pouvoir acceptable. La position donc que je vous propose n'exclut pas l'anarchie, mais vous voyez qu'elle ne l'implique aucunement, qu'elle ne la recouvre pas et qu'elle ne s'identifie pas à elle. Il s'agit d'une attitude théorico-pratique concernant la non-nécessité de tout pouvoir, et pour distinguer cette position théorico-pratique sur la non-nécessité du pouvoir comme principe d'intelligibilité du savoir lui-même, plutôt évidemment que d'employer le mot « anarchie » ou « anarchisme » qui ne conviendrait pas, je vais faire un jeu de mots ; puisque les jeux de mots ne sont pas très à la mode actuellement,* soyons encore un peu à contre-courant et faisons des jeux de mots (qui sont d'ailleurs... enfin, les miens sont très mauvais, ça je [le] reconnais). Alors je vous dirai que ce que je vous propose serait plutôt une sorte d'anarchéologie.

(Ceci dit, entre parenthèses, si vous voulez lire des livres intéressants de philosophie qui paraissent actuellement – il n'y en a pas tellement –, je vous recommande, plutôt que d'autres plus bruyants, de lire [celui] de Feyerabend qui vient de paraître au Seuil sur la science⁶. Personne n'en parle, mais voilà, sur le problème anarchie et savoir, quelque chose qui est intéressant.)

Voilà un peu le sens que je donne à une démarche que j'ai essayé de [suivre]**. Et pour reprendre un petit peu les choses – enfin, je ne vais pas recommencer sans cesse le même cycle –, prenons, si vous voulez, le problème de l'histoire et de l'analyse de la folie. L'enjeu, du point de vue purement méthodique, était celui-ci. Alors qu'une analyse en

* Foucault ajoute : ils font beaucoup de problèmes

** M.F. : faire

termes d'idéologie aurait consisté à se demander : étant donné ce qu'est la folie – position universaliste –, étant donné ce qu'est la nature humaine, l'essence de l'homme, l'homme non aliéné, la liberté fondamentale de l'homme – position humaniste –, se demander, à partir de ces positions universaliste et humaniste, à quels motifs et à quelles conditions obéit le système de représentation qui a mené à une pratique de l'enfermement dont nous savons par là combien elle est aliénante, dans quelle mesure il faut la réformer. C'est cela qui aurait constitué une étude, disons, de type idéologique. L'étude de type anarchéologique a consisté, en revanche, à prendre la pratique de l'enfermement dans sa singularité historique, c'est-à-dire dans sa contingence, dans sa contingence au sens de fragilité, de non-nécessité essentielle, ce qui ne veut pas dire évidemment (au contraire !) qu'elle n'avait pas de raison et qu'il faut l'admettre comme un fait brut. L'intelligibilité même de la pratique d'enfermement implique que l'on puisse comprendre à l'intérieur de quel tissu à la fois parfaitement intelligible mais parfaitement fragile cette pratique de l'enfermement a pris place. Autrement dit, il s'agissait de ne partir d'aucun universel qui dirait : voilà la folie. Il s'agissait de ne partir d'aucune position humaniste disant : voilà ce qu'est la nature humaine, voilà ce qu'est l'essence humaine, voilà ce qu'est la liberté humaine. Il fallait prendre la folie pour un *x*, et s'emparer de la pratique, de la pratique seule comme si on ne savait rien et en faisant en sorte de ne rien savoir sur ce qu'est la folie. Et c'était à partir de là qu'il s'agissait de chercher quel type de rapports de connaissance se trouvait, par cette pratique même, fondé, avec leurs effets structurants et déterminants dans le champ du savoir, de la théorie, de la médecine, de la psychiatrie, mais aussi avec leurs effets dans l'expérience du sujet lui-même quant au partage de la raison et de la déraison, que le sujet soit considéré ou non comme malade. Autrement dit, à la série : catégorie universelle-position humaniste-analyse idéologique et programmation de réforme, s'oppose une série qui serait la série : refus des universaux⁷ (je ne dis pas nominalisme pour tout un tas de raisons dont la principale est que le nominalisme est une conception, une pratique, une méthode philosophique bien particulière et très technique), donc, refus des universaux-position antihumaniste-analyse technologique des mécanismes de pouvoir et, au lieu du programme de réforme : report plus loin des points de non-acceptation.

De la même façon, à propos du crime et de sa punition, le problème n'était pas : étant donné ce qu'est la délinquance dans notre société et étant donné ce qu'est la nature humaine, l'essence humaine, la prison est-elle le bon moyen à employer, et quelles améliorations lui apporter ? Le problème

était : sous l'évidence d'un emprisonnement qui se donne comme sanction physique, à la fois naturelle et rationnelle, du crime, quelle était la singulière et fragile et contingente économie des relations de pouvoir qui lui avaient servi de support et l'avaient fait passer pour acceptable malgré son inadéquation à ses objectifs, inadéquation de départ, inadéquation d'arrivée ? Plutôt donc que de dresser comme mesure de la prison et de sa réforme possible la délinquance elle-même ou l'homme lui-même, il s'agissait de voir comment cette pratique de l'emprisonnement, cette pratique de la punition dans nos sociétés avaient d'une part modifié la pratique réelle des illégalismes, mais constitué aussi ce doublet entre sujet de droit et homme criminel, sujet de droit et *homo criminalis*, où s'est égaré et où s'égare toujours indéfiniment notre pratique pénale.

[Après ce] tour de spire sur les choses faites, revenons maintenant à la question dont je voudrais parler cette année : le gouvernement des hommes par la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité. Pourquoi, sous quelle forme, dans une société comme la nôtre, existe-t-il un lien si profond entre l'exercice du pouvoir et l'obligation, pour les individus, de se faire eux-mêmes, dans les procédures de manifestation de la vérité, dans les procédures d'aléthurgie dont le pouvoir a besoin, des acteurs essentiels ? Quelle relation entre le fait d'être sujet dans une relation de pouvoir et sujet par lequel, pour lequel et à propos duquel se manifeste la vérité ? Qu'est-ce que c'est que ce double sens du mot « sujet », sujet dans une relation de pouvoir, sujet dans une manifestation de vérité ?

Pour désigner cette insertion du sujet, du sujet en tant que tel, dans les procédures de manifestation de la vérité, cette insertion du sujet dans l'aléthurgie, j'emploierai à partir de maintenant un mot, une expression que les théologiens du Moyen Âge employaient fréquemment à propos du sacrement de pénitence. Ils distinguaient trois éléments dans le sacrement de pénitence : la part qui revient à la contrition, *actus contritionis* ; la part qui revient aux satisfactions, c'est-à-dire aux actes par lesquels on fait, comme nous disons maintenant, pénitence – c'était l'*actus satisfactionis* ; et puis, au milieu, il y avait ce qui concernait la formulation par le sujet lui-même des fautes qu'il attestait avoir commises, et que les théologiens appelaient l'*actus veritatis*, l'acte de vérité⁸. Eh bien, j'appellerai acte de vérité la part qui revient à un sujet dans les procédures d'aléthurgie, part qui peut être définie (1) par le rôle qu'il y joue comme opérateur, (2) par le rôle qu'il y joue comme spectateur, (3) [par] le rôle qu'il y joue en tant qu'objet même de l'aléthurgie. Autrement dit, dans la procédure de manifestation de la vérité, le sujet peut être l'agent actif grâce auquel la vérité vient au jour – disons que dans le sacrifice grec le prêtre qui fait rituellement un

certain nombre de gestes, qui découpe l'animal comme il faut et montre dans l'animal ainsi découpé ce qui manifeste la vérité, ou ce qui donne réponse, en tout cas, à la question posée et répond donc à l'inquiétude, l'incertitude ou l'ignorance des hommes, celui-là, en tant qu'il fait apparaître la vérité, en est opérateur; rien de plus qu'opérateur, puisque ce n'est pas de lui qu'il est question et s'il est vrai qu'il est spectateur, les spectateurs sont essentiellement et avant tout ceux qui l'entourent. Là, en tout cas, dans ce geste par lequel il fait apparaître, dans le rituel même du sacrifice, ce qui donne réponse à l'ignorance, ce qui donne à connaître, le sacrificateur est un opérateur de vérité. Deuxièmement, on peut être inséré dans la procédure d'aléthurgie en tant qu'on est témoin, c'est-à-dire que l'aléthurgie peut avoir besoin, à certains moments, d'individus qui disent : oui, j'ai vu, j'étais là, je me souviens, c'est certain puisque c'est sous mes yeux que les choses se sont déroulées. Ce rôle de l'individu dans la procédure d'aléthurgie comme témoin est la seconde façon d'accomplir l'acte de vérité. Enfin troisièmement, on peut être inséré dans la procédure d'aléthurgie et l'on peut accomplir un acte de vérité à l'intérieur de ce cycle lorsque c'est à propos de soi-même que l'on découvre ainsi la vérité. On a là un acte de vérité que l'on peut dire réfléchi, et il est bien évident que la forme la plus pure, la plus importante historiquement aussi de cette forme réfléchie de l'acte de vérité, c'est ce qu'on appelle l'aveu, lorsque quelqu'un peut dire : voilà ce que j'ai fait, voilà ce qui dans le fond de ma conscience s'est passé, voilà quelles intentions j'avais, voici ce qui, dans le secret de ma vie ou dans le secret de mon cœur, a constitué ma faute ou a constitué mon mérite. À ce moment-là, on a un acte de vérité dans lequel le sujet est à la fois l'acteur de l'aléthurgie, puisque c'est lui qui par son discours fait apparaître et venir en lumière quelque chose qui était dans l'ombre et dans l'obscurité. Deuxièmement, il en est le témoin, puisqu'il peut dire : je sais que c'est dans ma conscience que ça s'est passé et je l'ai vu de ce regard intérieur que je porte sur moi. Et enfin, troisièmement, il en est l'objet, puisque c'est de lui qu'il est question dans le témoignage qu'il porte et dans la manifestation de vérité qu'il opère. [L'expression] « acte de vérité » peut porter en fait sur ces trois rôles, soit d'acteur, soit de témoin, soit d'objet réfléchi, mais d'une façon plus particulière puisque c'est de l'aveu que je voudrais vous parler; lorsque je dirai « acte de vérité », je ne préciserai pas « acte de vérité réfléchi », mais je désignerai d'une façon plus privilégiée et sauf correction l'acte de vérité réfléchi.

On a maintenant à peu près serré le problème : pourquoi et comment l'exercice du pouvoir dans notre société, l'exercice du pouvoir comme gouvernement des hommes, demande-t-il non seulement des actes d'obéis-

sance et de soumission, mais des actes de vérité où les individus, qui sont sujets dans la relation de pouvoir, sont aussi sujets comme acteurs, spectateurs témoins ou comme objets dans la procédure de manifestation de vérité? Pourquoi, dans cette grande économie des relations de pouvoir, s'est développé un régime de vérité indexé à la subjectivité? Pourquoi est-ce que le pouvoir (et ceci depuis des millénaires dans nos sociétés) demande aux individus de dire non seulement « me voilà, me voilà moi qui obéis », mais leur demande, de plus, de dire « voilà ce que je suis, moi qui obéis, voilà ce que je suis, voilà ce que j'ai vu, voilà ce que j'ai fait »?

Tel est donc le problème. Il va de soi – la manière dont j'ai précisé le sujet l'indique, je pense, suffisamment – que c'est du côté du christianisme et du christianisme primitif que je vais essayer de resserrer un petit peu ce problème historique de la constitution d'un rapport entre le gouvernement des hommes et les actes de vérité, enfin, les actes réfléchis de vérité.

En général, lorsque, à propos du christianisme, on évoque cette question du gouvernement des hommes et du régime de vérité, on pense à l'économie dogmatique du christianisme, c'est-à-dire au fait que le christianisme a introduit, en effet, par rapport au monde ancien, par rapport au monde grec, hellénistique et romain, un régime de vérité à la fois très singulier, très nouveau, très paradoxal aussi. Régime de vérité qui, bien sûr, est constitué par un corps doctrinal qui [d'une part] s'appuie sur une référence permanente à un texte et, d'autre part, se réfère à une institution elle aussi permanente, et qui se transforme et assure quelque chose d'aussi énigmatique que la tradition. Corps doctrinal, par conséquent, mais aussi actes de vérité qui sont requis chez les fidèles, actes de vérité non réfléchis ceux-là, qui sont des actes de vérité en forme de croyances, d'actes de foi, de profession de foi. C'est en général, quand on parle du gouvernement des hommes et du régime de vérité dans le christianisme, à ce côté-là que l'on pense, le système dogme et foi, dogme et croyance. Si on privilégie ce côté-là, c'est pour des raisons que j'évoquais tout à l'heure, à savoir la préférence que l'on a toujours pour le type d'analyse en [termes]* d'idéologie, puisque ce sera précisément à partir, non pas tellement des actes de vérité (c'est-à-dire du côté des actes de foi) que l'on mènera l'analyse de ce problème, mais à partir du contenu même du dogme et des croyances, comme contenu idéologique**.

Or, étant donné la perspective dans laquelle je me place, premièrement vous comprendrez que je privilégierai plutôt, moi, dans le régime de vérité,

* M. F. : forme

** Foucault ajoute : qui vont... [un ou deux mots inaudibles].

non pas le contenu des croyances, mais l'acte même de vérité, et [deuxièmement], ce ne sont pas tellement les actes de vérité en forme d'actes de foi que je voudrais étudier que d'autres actes qui définissent, je crois, ou qui scandent, qui articulent un autre régime de vérité présent dans le christianisme et qui ne se définit pas tellement par l'acte de foi ou la profession de foi en un contenu dogmatique, révélé dans un texte et poursuivi dans une tradition institutionnalisée. C'est d'un autre régime de vérité que je voudrais parler : un régime défini par l'obligation où se trouvent les individus d'établir à eux-mêmes un rapport de connaissance permanent, l'obligation où ils sont de découvrir au fond d'eux-mêmes des secrets qui leur échappent, l'obligation où ils sont de manifester enfin ces vérités secrètes et individuelles par des actes qui ont des effets, des effets spécifiques bien au-delà des effets de connaissance, des effets libérateurs. Autrement dit, il y a tout un régime de vérité dans le christianisme qui s'organise, non pas tellement autour de l'acte de vérité comme acte de foi mais autour de l'acte de vérité comme acte d'aveu. Régimes très différents que ceux de la foi et de l'aveu, puisque dans le cas de la foi il s'agit de l'adhésion à une vérité intangible et révélée, dans laquelle le rôle de l'individu, donc l'acte de vérité, le point de subjectivation est essentiellement dans l'acceptation de ce contenu et l'acceptation de manifester que l'on accepte ce contenu – tel est le sens de la profession de foi, de l'acte de la profession de foi, alors que dans l'autre cas, dans le cas de l'aveu, il ne s'agit pas du tout d'adhérer à un contenu de vérité, mais d'explorer, et d'explorer indéfiniment, les secrets individuels. On peut dire que le christianisme, du point de vue en tout cas qui nous intéresse ici, a été perpétuellement traversé par cette extraordinaire tension entre les deux régimes de vérité, le régime de la foi et le régime de l'aveu.

Tension profonde qui ne veut pas dire que c'étaient deux régimes hétérogènes et sans rapport. Après tout, il ne faut pas oublier que la notion de confession, le sens du mot « confession » dans l'Église latine est précisément à la fourche, en quelque sorte, de ces deux régimes, puisque le confesseur, dans le latin des Pères de l'Église, pratiquement jusqu'aux VII^e et VIII^e siècles encore –, le mot « *confessor* » se rapporte à celui qui a accepté de faire la profession de foi jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au risque compris de la mort⁹. Et peu à peu, sur ce sens du mot « *confessor* » s'est branché l'autre sens du mot « confession », au sens de l'aveu. La confession devient l'aveu et le *confessor*, c'est celui qui organise, réglemente, ritualise l'aveu et en tire les effets qui deviendront simplement beaucoup plus tard, à partir du XII^e siècle, des effets sacramentaires. Donc, le christianisme, c'est bien au fond, essentiellement, la religion de la confession,

dans la mesure où celle-ci est à la charnière du régime de la foi et du régime de l'aveu, et ce sont les deux régimes de vérité qui, de ce point de vue-là, sous-tendent le christianisme.

Deuxièmement, que les deux régimes de vérité, celui de la foi et celui de l'aveu, ne soient pas deux éléments hétérogènes et incompatibles, mais qu'ils aient entre eux des rapports profonds et fondamentaux, on en trouverait une autre preuve dans le fait que, pratiquement, chaque développement de l'un des deux régimes a été accompagné du développement, ou du réaménagement, de l'autre régime. Après tout, si la pratique de l'aveu, de la confession au sens d'aveu, de la confession pénitentielle s'est si fort développée de la fin du II^e jusqu'au V^e siècle, c'est dans la mesure où il y avait précisément un problème qui était celui de l'hérésie, c'est-à-dire de la définition de ce qui doit être le contenu dogmatique de l'acte de foi, et c'est bien dans ce départage avec l'hérésie (notion, là aussi, tout à fait étrangère au monde gréco-romain), donc dans la définition du contenu dogmatique de la foi, que se sont développées les pratiques de l'aveu. [...] Lorsque la pratique de la confession pénitentielle, de l'aveu pénitentiel, se codifie d'une manière extrêmement juridique, et ceci pour plusieurs siècles, c'est précisément au moment où le christianisme est à nouveau confronté avec l'hérésie – l'hérésie cathare – et c'est dans la lutte contre cette hérésie que la pratique de la confession s'est également développée. Donc, vous voyez, corrélation perpétuelle entre les deux sens du mot « confession » et les aménagements que l'un et l'autre sont amenés à développer.

Et l'on peut dire enfin que ce qui a été la grande ligne de fracture du christianisme à la Renaissance, c'est-à-dire le partage entre catholicisme et protestantisme, s'est bien fait encore autour de ce problème fondamental. Le protestantisme, qu'est-ce que cela a été finalement, sinon une certaine manière de reprendre l'acte de foi en tant qu'adhésion à un contenu dogmatique dans la forme d'une subjectivité qui permet à l'individu de découvrir en lui-même, au fond de lui-même, selon la loi et le témoignage de sa conscience, ce contenu même ? Autrement dit, c'est comme opérateur de vérité, c'est comme acteur, témoin et objet de l'acte de vérité que l'individu va découvrir au fond de lui-même ce qui doit être la loi et la règle de sa croyance et de son acte de foi. On a là, dans le protestantisme*, une certaine manière de lier le régime de l'aveu et le régime de la vérité, ce qui permet précisément au protestantisme de diminuer jusqu'à l'annulation la pratique institutionnelle et sacramentaire de l'aveu pénitentiel, puisque

* Foucault ajoute : une nouvelle manière de lier l'un à l'autre, sur un mode tout à fait différent de l'ancien, le rapport (enfin, les protestants, c'est pas si différent que l'ancien, enfin peu importe ...)

précisément l'aveu et la foi viennent se rejoindre dans [un type]* d'acte de vérité où l'adhésion au contenu dogmatique a la même forme que le rapport de soi à soi dans la subjectivité s'explorant elle-même.**

Bien sûr, quand je dis qu'on a avec le christianisme l'apparition, dans le monde hellénistique et romain, d'un régime de vérité à la fois extrêmement complexe, extrêmement riche, extrêmement dense et extrêmement nouveau, je dis à la fois une banalité et quelque chose qui n'est pas tout à fait vrai. Je voudrais, à titre de relais simplement – ce sera une indication presque sans explication, tant les choses sont claires –, vous citer un texte de Philon d'Alexandrie qui me paraît un assez bon point de repère, entre Œdipe dont on parlait la dernière fois et les pratiques chrétiennes dont on parlera les fois suivantes. Philon d'Alexandrie, donc, contemporain des débuts du christianisme, mais non chrétien lui-même et [au confluent]*** de la culture hébraïque et de la culture grecque. Dans le *De somniis*, le traité sur les songes, au I^{er} livre, chapitre 15¹⁰, Philon d'Alexandrie s'arrête un moment sur un passage de la Bible, qui lui-même se trouve dans les Nombres, 25, [versets] 1-4, où l'on voit le peuple hébreu s'adonner aux pratiques d'idolâtrie et adorer le dieu Baal. Les Hébreux, donc, conduits par leur concupiscence****, se mettent à adorer le dieu Baal, à lui offrir des sacrifices et manger les viandes ainsi sacrifiées et offertes, ce qui bien entendu est la faute absolue contre Dieu et ses commandements. Ce que voyant, l'Éternel, bien entendu vous le savez, se fâche, s'enflamme contre Israël et se tourne vers Moïse. Et que dit-il à Moïse ? Il dit : « Assemble tous les chefs du peuple, fais pendre les coupables devant l'Éternel en face du soleil, afin que la colère de l'Éternel se détourne d'Israël¹¹. » Étant tout à fait incompetent, je ne peux pas vous dire quel est le commentaire, l'analyse, l'explication que l'on pourrait [donner] de ce texte à l'intérieur de la culture hébraïque. Disons en tout cas que la lecture toute naïve et toute superficielle que l'on peut faire est tout de même relativement claire : c'est le peuple d'Israël tout entier qui, mû par sa concupiscence, a sacrifié à Baal et lui a offert des animaux et les a mangés, c'est le peuple tout entier qui est

* M.F. : une forme

** Foucault ajoute :

Donc, deux régimes de vérité et – et... pourquoi je vous disais ça ? [un temps d'hésitation] Je ne sais plus. Peu importe, oui, enfin, c'était pour vous dire que c'est en tout cas de l'aveu que je voudrais vous parler, de cet aspect du christianisme par lequel, à côté et s'entrecroisant avec le régime de vérité caractéristique du dogme et de la foi, il y a cet autre régime de vérité qui définit et impose un certain type de rapport de soi à soi.

*** M.F. : aux confins [il hésite sur la fin du mot]

**** M.F. : je ne me souviens plus très bien, enfin bon, conduits par ...

coupable. Dieu, dans sa colère, demande à Moïse d'assembler les chefs, de punir ceux d'entre eux qui sont coupables et du coup la colère de Dieu sera atténuée et il n'aura pas à punir le peuple. Autrement dit : faute de tous, colère de Dieu contre tout le peuple ; on isole du peuple les chefs ; les chefs (ou certains d'entre eux) sont considérés comme les coupables, on va les pendre à la face du soleil et ainsi la colère de l'Éternel sera détournée d'Israël. Or, le texte de Philon est tout à fait curieux, parce qu'il commente le texte en disant ceci : On a, là, l'idée que la conscience doit bien se dire que, quoi qu'il arrive, jamais elle n'échappera au regard de Dieu. Même si l'on croit que la faute est cachée, même si on la commet au plus secret de soi-même, il faut bien se dire que Dieu voit tout et que l'on n'échappera jamais à son regard. En revanche, si la conscience, dit Philon – toujours en commentant ce texte et en disant que ce qu'il est en train de dire, c'est le sens même du texte –, accepte, au lieu d'aller se cacher au tréfonds d'elle-même, de s'ouvrir et, dit-il dans une expression qui est fort belle, « de défaire les plis dans lesquels elle cachait ses actions », si elle accepte donc d'étaler devant elle et de « mettre sous les yeux de l'inspecteur universel, comme dans la lumière solaire », la faute qu'elle a commise, si donc la conscience « déclare se repentir de ses erreurs de jugement passées, fruits de l'irréflexion ; si elle reconnaît que pour Dieu rien n'est invisible, qu'il connaît tout et voit tout, non seulement les actions accomplies mais la foule innombrable des actions projetées », alors et par ce seul fait qu'elle aura déplié les plis à l'intérieur desquels elle [se] cachait, du seul fait qu'elle aura étalé ses péchés, et du seul fait qu'elle les aura mis en pleine lumière, elle sera purifiée : « Elle sera purifiée et amendée, et elle aura apaisé le courroux légitime du justicier qui se dressait au-dessus d'elle comme une preuve à conviction. Mais il faut pour cela que l'âme s'ouvre au repentir, μετάνοια, frère cadet de la parfaite innocence¹². »

Vous voyez bien que ce commentaire est tout de même à la fois très intéressant et paradoxal, intéressant parce que paradoxal, à cause de toutes les déformations qu'il impose au texte biblique, [lequel], encore une fois, disait : Le peuple a péché, Dieu se fâche, il ordonne que les chefs soient punis et cela apaise la colère de Dieu. Et c'est tellement dans le texte que dans le paragraphe suivant, pour redoubler en quelque sorte ce mécanisme, on voit un Hébreu, je ne sais plus lequel, accompagné d'une femme idolâtre de Baal et un Hébreu fidèle à la loi de Moïse les tue, lui et la femme, et la colère de Dieu s'en trouve apaisée¹³. C'est donc bien ce mécanisme entre la faute de tous et la responsabilité de quelques-uns, c'est bien ce mécanisme entre la punition d'une faute individuelle et le pardon accordé à tous, c'est bien cela qui sous-tend le texte de la Bible.

Or, Philon dit tout autre chose : Le texte de la Bible montre que si vous ne cachez pas vos péchés, si vous les reconnaissez, si vous les étalez devant vos yeux, si vous les mettez en pleine lumière, vous serez pardonnés. Et à partir de quoi Philon peut[-il] dire cela ? À partir d'un seul mot du texte, la petite phrase dans laquelle l'Éternel, s'adressant à Moïse, lui dit : « Assemble tous les chefs du peuple, fais pendre les coupables devant l'Éternel en face du soleil. » Il accroche tout son commentaire à [ces mots] : « en face du soleil »¹⁴. En fait, le texte de Philon que je vous cite là se trouve donc dans le *De somniis*, au chapitre 15, où il essaie justement de découvrir les différentes significations allégoriques du soleil dans la Bible. Et c'est à partir de là qu'il réaménage complètement le récit de la Bible. Il omet totalement ce qui est la punition réelle des chefs, qui ont été bel et bien pendus dans un cas et, dans l'autre cas, l'un d'entre eux a été tué d'un coup de javelot. Il omet totalement la punition et fait comme si la seule venue au soleil suffisait pour que la faute, premièrement, échappe au jugement, deuxièmement, échappe à la punition et, troisièmement, soit entièrement et totalement purifiée. La seule venue au soleil écarte la colère de Dieu. C'est, autrement dit, la force de l'illumination en elle-même, selon Philon, commentant ce texte à partir de ce seul élément de phrase, c'est l'effet de lumière, c'est-à-dire l'aléthurgie de la faute elle-même, aléthurgie opérée par le pécheur, acteur de la faute, acteur de l'aléthurgie, témoin de la faute, témoin de l'aléthurgie et se prenant comme objet même de cette manifestation, c'est cela qui constitue, pour Philon, le mécanisme par lequel le pardon de l'Éternel a été accordé.

Bien sûr, entre ce texte et celui d'*Œdipe* dont je vous parlais la dernière fois, il n'y a aucun rapport, ni direct ni indirect. Mais vous voyez que l'on retrouve ce thème, beaucoup plus ancien que le christianisme, qui a traversé déjà toute la culture grecque, que l'on peut repérer dans *Œdipe*, qui apparaît clairement chez Philon et qui va alors être repris, et à travers quelles élaborations extrêmement complexes, dans le christianisme, ce même thème [de la relation]* entre le soleil et la justice. Et par rapport au texte de la Bible qui marquait que la non-punition du peuple était liée à la punition des chefs, Philon œdipianise, en faisant d'une aléthurgie collective où chacun peut dire : « Voilà ce que moi-même j'ai fait, voilà ce que moi-même je suis, voilà ce que moi-même j'ai vu », à la fois le principe de pardon, le mécanisme purificateur et ce à partir de quoi peut se faire le retour à la loi et, par conséquent, le rétablissement du juste pouvoir de Moïse et de Dieu.

* M.F. : du rapport

Je vous ai cité ce texte, encore une fois, pour vous dire que ce thème de l'aléthurgie ou, si vous voulez, des actes réflexifs de vérité, les aléthurgies par lesquelles les individus sont appelés à manifester ce qu'ils sont eux-mêmes, au fond d'eux-mêmes, cette aléthurgie a été, à travers toute la culture antique et d'une façon continue au moins depuis le v^e siècle grec, considérée comme quelque chose d'absolument indispensable pour la réalisation du pouvoir dans son essence juste et légitime : pas de pouvoir juste et légitime si les individus ne disent pas vrai sur eux-mêmes et en retour il suffit, ou en tout cas il faut que les individus disent vrai sur eux-mêmes pour que le pouvoir, effectivement, soit rétabli selon les lois qui sont les lois du soleil, le soleil qui organise le monde et le soleil qui éclaire jusqu'au fond des consciences.

Voilà. Eh bien alors, la prochaine fois, on passera au christianisme proprement dit.

*

NOTES

1. Cf. Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 437-441, trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, t. 2, p. 171-172, où, regrettant de s'être trop puni lui-même de ses fautes, Œdipe déplore d'avoir été contraint à l'exil longtemps après qu'il se fut aveuglé : « Avec le temps, quand ma douleur tout entière eut perdu son âpreté, quand je commençais à comprendre que ma colère, en son emportement, m'avait trop cruellement puni de mes fautes antérieures, c'est alors que la cité par force me chassa de son territoire, après des années. »

2. *Œdipe-Roi*, v. 100-101, éd. citée, p. 144.

3. *Ibid.*, v. 1329-1338, p. 189-190.

4. *Ibid.*, v. 1451-1453, p. 194.

5. La critique de l'analyse du pouvoir en termes d'idéologie est développée pour la première fois dans le cours de 1973, « La société punitive », leçon du 28 mars. Foucault n'est revenu ensuite sur ce sujet que dans les trois cours suivants : « *Il faut défendre la société* », op. cit., leçon du 14 janvier 1976, p. 30 ; *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit., leçon du 18 janvier 1978, p. 49-50 ; *Naissance de la biopolitique*, op. cit., leçon du 10 janvier, p. 21, et leçon du 17 janvier 1979, p. 37. Pour une mise au point sur cette question, outre la récapitulation exposée par Foucault dans la première leçon de ce cours, cf. l'« Entretien avec Michel Foucault », réalisé par A. Fontana & P. Pasquino et paru initialement dans *Microfisica del potere* (Turin, Einaudi, 1977), *DE*, III, n° 192, éd. 1994, p. 148 / « Quarto », vol. II, p. 148. Cf. également P. Veyne, « L'idéologie selon Marx et selon Nietzsche », *Diogène*, n° 99, juil.-sept. 1977, p. 93-115.

6. P. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londres, New Left Books, 1975/*Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. B. Jurdant & A. Schlumberger, Paris, Seuil (coll. « Science ouverte »), 1979. L'auteur (1924-1994) soutenait un anarchisme épistémologique (« La science est une entreprise essentiellement anarchiste ») selon lequel, toutes les méthodologies ayant leur limite, « la seule "règle" qui survit, c'est "tout est bon !" ». Dans un entretien avec G. Pessis-Pasternak, « Paul Feyerabend, anarchiste de la connaissance », *Le Monde Dimanche*, 28 février 1982, p. XI, il déclarait toutefois : « Je ne pense pas être un anarchiste, même si j'ai écrit un livre anarchiste. Pareillement, même si j'ai défendu l'épistémologie anarchiste, il n'est pas évident pour autant que je l'aime. Il me semblait indispensable de la défendre, puisque tant de scientifiques, défenseurs de la raison, se trouvent être de l'autre bord. J'ai voulu prouver que leurs raisonnements n'étaient pas aussi irréductibles qu'ils le prétendaient. Quelle est la meilleure manière de le démontrer ? En défendant un point de vue contraire. Mais je n'ai jamais révélé ma propre opinion. »

7. Sur cette position théorique, cf. *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »), 1976, p. 123, à propos du pouvoir : « Il faut sans doute être nominaliste » ; *Naissance de la biopolitique*, leçon du 10 janvier 1979, p. 5 et le Résumé du cours, p. 323 (sur « la nécessité de tester une méthode nominaliste en histoire », Foucault fait référence à P. Veyne : cf. de ce dernier, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, rééd. « Points Histoire », p. 89-93, et « Foucault révolutionne l'histoire » (1978), *ibid.*, p. 207-211) ; article « Foucault », in D. Huisman, ed., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, p. 943 (repris in *DE*, IV, n° 345, éd. 1994, p. 634/« Quarto », vol. II, p. 1453 : « Un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques »).

8. Expression employée par Tommaso de Vio (dit Cajetan) (1469-1534). L'éditeur du Résumé du cours dans les *Dits et Écrits* (t. IV, n° 289, éd. 1994, p. 125/« Quarto », vol. II, p. 944) renvoie à *De confessione quaestiones*, in *Quaestiones quodlibetales*, Paris, F. Regnault, 1530. Foucault avait lu très attentivement Cajetan, comme en témoigne, dans ses dossiers, une liasse de 62 feuillets de notes tirées pour l'essentiel de la *Peccatorum summa* (Douai, 1613). L'un des feuillets comporte les notes suivantes, tirées du *De confessione*, in *Opuscula Omnia* : « Faut-il confesser les péchés mortels tout à fait occultes ? 1. Certains disent que ce n'est pas nécessaire, que la juridiction humaine ne peut avoir affaire à des péchés qui sont réservés à la juridiction divine. 2. Cajetan établit le contraire. [a]. La sagesse divine n'excepte aucun péché de la "materia iudicii poenitentialis", elle comprend les péchés dont le siège premier est le cœur. [b]. La confession, "quae est actus veritatis", est un acte de pénitence : l'accusé s'accuse lui-même de tout sans exception. [c]. Le concile de Latran a dit que tout individu, de quelque sexe que ce soit, doit confesser "peccata omnia". » Les *Opuscula Omnia* ayant connu de très nombreuses éditions, nous renvoyons à l'édition de Lyon, apud haeredes Iacobi Iuntae, 1562, p. 72b (*De confessione quaestiones*, Quaestio II : « An peccata mortalia totaliter occulta (ut sunt peccata in solo corde) sint necessario confitenda »). L'unité indissoluble des actes du pénitent, contrition, confession, satisfaction (qui en sont comme la « matière », distincte de sa « forme », renfermée dans les paroles de l'absolution), plusieurs fois soulignée par Cajetan, est clairement réaffirmée par le concile de Trente. Cf. *Le Saint Concile de Trente œcuménique et général*, trad.

par l'abbé Chanut, Paris, chez S. Mabre-Cramoisy, 3^e éd. 1686, XIV^e session (25 novembre 1551), chap. 3 : « Des parties & des effets du Sacrement de Pénitence » : « Les Actes du Pénitent mesme, qui sont la Contrition, la Confession, & la Satisfaction, sont comme la matière de ce Sacrement ; & ces mesmes Actes, en tant que d'institution divine ils sont requis dans le Pénitent pour l'intégrité du Sacrement, & pour la rémission pleine & parfaite des péchez, sont dits aussi en ce sens les parties de la Pénitence. » Cette division des parties de la pénitence est attestée, dès le XII^e siècle, dans les *Sentences* de Pierre Lombard, IV, XVI, 1 (cf. PL 192, col. 877). Elle est reprise par Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, IV, d. 16, t. 4, Quaracchi, 1957, p. 252 (cité par P. Adnès, « Pénitence », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique/DS*, 1984, col. 971) et réaffirmée avec vigueur par Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III^e partie, Quaestio 90, 1-4.

9. Sur l'évolution sémantique du mot *confessio* dans le latin ecclésiastique, cf. J. Ratzinger, « Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der "Confessio" », *Revue des études augustiniennes*, vol. III(4), 1957, p. 376-392 ; voir spécialement p. 380-381, sur le premier sens de : profession de foi des martyrs devant le tribunal (références à Tertullien, Cyprien et Optat de Milève), et p. 381 sur la *confessio-exomologèse* (référence à Tertullien, *De poenitentia*, 9, 2). Cf. également A. Solignac, introduction aux *Confessions* de saint Augustin, Paris, Desclée de Brouwer (« Bibliothèque augustinienne » vol. XIII), 1962, p. 9 n. 1, qui renvoie à l'article précédent.

10. Philon d'Alexandrie, *De somniis*, introd., trad. et notes de P. Savinel, Paris, Cerf (coll. « Œuvres de Philon d'Alexandrie » n° 19), 1962. Cette division en chapitres ne correspond pas à l'édition Savinel dont Foucault cite pourtant la traduction.

11. *Ibid.*, I, 89, p. 61 : « Saisis-moi, dit Dieu, tous les chefs du peuple et fais-en un exemple pour le peuple à la face du soleil : alors la colère du Seigneur se détournera d'Israël » ; cf. Nomb. 25, 4, trad. BJ, Desclée de Brouwer, 2000, p. 245 : « Prends tous les chefs du peuple. Empale-les à la face du soleil, pour Yahvé : alors l'ardente colère de Yahvé se détournera d'Israël. »

12. Philon d'Alexandrie, *De somniis*, I, 91, éd. citée, p. 61 : « Si l'intelligence s'étant imaginé qu'elle pourrait faire le mal à l'insu de Dieu, en se disant qu'il est impossible qu'il voie tout, commet une faute au plus secret d'elle-même ; si après cela, soit d'elle-même, soit sous la direction d'autrui, elle en vient à l'idée qu'il est impossible que quelque chose échappe au regard de Dieu ; si elle s'ouvre d'elle-même et défait les plis dans lesquels elle cachait toutes ses actions pour les étaler devant elle et les mettre sous les yeux de l'Inspecteur universel comme dans la lumière solaire ; si elle déclare se repentir de ses erreurs de jugement passées, fruit de l'irréflexion ; si donc elle reconnaît que pour Dieu rien n'est invisible, qu'il connaît tout et voit tout, non seulement les actions accomplies mais la foule innombrable des actions projetées ; alors elle est purifiée, amendée et elle a apaisé le courroux légitime du Justicier qui se dressait au-dessus d'elle comme une preuve à conviction. Mais il faut que l'âme s'ouvre au repentir (τό μετανοεῖν), frère cadet de la parfaite innocence. » Foucault revient plus longuement sur cette notion de μετανοία/*metanoia* dans la leçon du 13 février, *infra*, p. 125.

13. Nomb. 25, 6-8 (l'Israélite qui amène la femme idolâtre ne porte pas de nom).

14. Philon d'Alexandrie, *De somniis*, I, 89, p. 61.

LEÇON DU 6 FÉVRIER 1980

Étudier le christianisme sous l'angle des régimes de vérité. – Qu'est-ce qu'un régime de vérité ? Réponse à quelques objections. Conséquences pour l'anarchéologie du savoir. Travail à resituer dans la perspective d'une histoire de la volonté de savoir. – L'acte d'aveu dans le christianisme. La confession, au sens moderne, résultat d'un régime complexe de vérité à l'œuvre depuis le II^e siècle. Les trois pratiques autour desquelles s'est organisée l'articulation entre manifestation de vérité et rémission des fautes : (I) le baptême, (II) la pénitence ecclésiale ou canonique, (III) l'examen de conscience. – (I) Le baptême, aux I^{er} et II^e siècles ; à partir de Tertullien : de l'idée des deux voies à celle de souillure originelle. Les trois matrices de la pensée morale en Occident : les modèles des deux voies, de la chute et de la souillure.

Il s'agirait donc, dans les cours suivants, d'étudier le christianisme – enfin, bien sûr, quelques aspects très partiels du christianisme : envisager ces aspects non pas du point de vue de l'idéologie, comme je vous l'expliquais la dernière fois, mais [sous l'angle] de ce que je vous proposais d'appeler les régimes de vérité. Et par régime de vérité je voudrais entendre ce qui contraint les individus à un certain nombre d'actes de vérité, au sens que je vous ai défini la dernière fois. Un régime de vérité, c'est donc ce qui contraint les individus à ces actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établit pour ces actes des conditions d'effectuation et des effets spécifiques. En gros, si vous voulez, un régime de vérité, c'est ce qui détermine les obligations des individus quant aux procédures de manifestation du vrai. Que veut dire l'adjonction de cette notion d'obligation par rapport à la notion de manifestation de la vérité ? En quoi la vérité oblige-t-elle, outre le fait qu'elle se manifeste ? Est-il bien légitime de supposer qu'au-delà ou en deçà de ces règles de manifestation, la vérité oblige ? Autrement dit, est-ce qu'il est bien légitime de parler de régime de vérité ? Quelle est la légitimité, le fondement, la justification d'une notion comme celle de régime de vérité ? C'est un peu de cela que je voudrais vous parler aujourd'hui, pour commencer du moins.

Régime de vérité. On parle de régime politique d'une façon qui n'est peut-être pas très claire, très bien définie, mais qui est tout de même relativement satisfaisante, pour désigner en somme l'ensemble des procédés et des institutions par lesquels les individus se trouvent engagés, d'une manière plus ou moins pressante, se trouvent contraints à obéir à des décisions ; décisions qui émanent d'une autorité collective dans le cadre d'unités territoriales où cette autorité exerce un droit de souveraineté. On peut parler [également] de régime pénal, par exemple, pour désigner l'ensemble, là aussi, des procédés et institutions par lesquels les individus sont engagés, déterminés, contraints à se soumettre à des lois de portée générale. Alors, dans ces conditions, pourquoi en effet ne pas parler de régime de vérité pour désigner l'ensemble des procédés et institutions par lesquels les individus sont engagés et contraints à poser, dans certaines conditions et avec certains effets, des actes bien définis de vérité ? Pourquoi après tout ne pas parler des obligations de vérité comme [on parle] des contraintes politiques ou des obligations juridiques ? Obligations de faire ceci, obligations de dire vrai : est-ce qu'elles ne sont pas, jusqu'à un certain point, de même type ou, en tout cas, ne peut-on pas transférer les notions de régime politique et de régime juridique au problème de la vérité ? Il y aurait des obligations de vérité qui imposeraient des actes de croyance, des professions de foi [ou] des aveux à fonction purificatrice.

Il me semble qu'à cette idée qu'il existe un régime de vérité et que l'on peut décrire dans leur spécificité les régimes de vérité, il y a immédiatement une objection qui se présente. Et on dira : vous parlez de régime de vérité, et quand on vous demande des exemples de régime de vérité, vous prenez l'exemple du christianisme, vous parlez des actes de croyance, vous parlez de profession de foi, vous parlez des aveux, de la confession. C'est-à-dire que toutes les obligations dont vous parlez, toutes ces obligations de vérité que vous évoquez ne concernent au fond que des non-vérités, ou alors elles sont indifférentes au fait qu'il s'agisse ou non de vérité, de vrai ou de faux. En effet, que signifie ce lien d'obligation qui attacherait les individus à la vérité ou les contraindrait à poser quelque chose comme vrai, sinon précisément parce que ce n'est pas vrai ou parce qu'[il] est indifférent que ce soit vrai ou faux ? Plus clairement, je dirai ceci : pour qu'il y ait obligation de vérité, ou encore pour que, aux règles intrinsèques de manifestation de la vérité, s'ajoute quelque chose qui soit une obligation, il faut ou bien qu'il s'agisse justement de quelque chose qui ne peut être par lui-même démontré ou manifesté comme vrai et auquel il faut en quelque sorte ce supplément de force, cet *enforcement*, ce supplément de vigueur et d'obligation, de contrainte, qui fait qu'on sera bien obligé de le

poser comme vrai, bien qu'on sache que ce soit faux, ou bien qu'on ne soit pas sûr que ce soit vrai, ou bien qu'[il] ne soit pas possible de démontrer que c'est vrai ou faux. Après tout, il faut bien quelque chose comme une obligation pour croire à la résurrection de la chair, ou à la trinité, ou à des choses comme ça. Autrement dit, on n'a pas affaire, dans des actes de ce type, à une véritable obligation de vérité, mais plutôt à ce qu'on pourrait appeler la coercition du non-vrai ou la coercition et la contrainte du non-vérifiable. Ou bien encore on pourrait parler de régime de vérité, d'obligation de vérité, pour des procédures comme par exemple l'enseignement ou l'information, lesquelles sont exactement les mêmes, qu'il s'agisse de vérités, de mensonges ou d'erreurs. L'enseignement est exactement le même, et les obligations qu'il comporte sont exactement les mêmes, qu'il enseigne des sottises ou qu'il enseigne la vérité. On peut donc bien, dans ces cas-là, parler d'obligation, mais dans la mesure, justement, où la vérité en tant que telle n'est pas concernée.

En revanche, quand il s'agit du vrai, la notion de régime de vérité devient en quelque sorte superfétatoire, et la vérité, au fond, n'a sans doute pas besoin de régime, de régime d'obligation. Il n'y a pas besoin d'invoquer un système d'obligations spécifique qui aurait pour rôle de faire valoir le vrai, de lui donner force de contrainte, d'y assujettir les individus, si vraiment c'est vrai. Pour devenir sujet de vérité, pour être opérateur dans une manifestation de vérité, il n'y a pas besoin d'une contrainte spécifique. La vérité se suffit à elle-même pour faire sa propre loi. Et pourquoi ? Tout simplement parce que la force de coercition de la vérité, elle est dans le vrai lui-même. Ce qui dans la recherche et la manifestation de la vérité me contraint, ce qui détermine mon rôle, ce qui m'assigne à faire telle et telle chose, ce qui m'oblige dans la procédure de manifestation de la vérité, c'est la structure du vrai lui-même. C'est le vrai lui-même, et c'est tout. C'est bien cela l'évidence, et le caractère fondamental et fondateur de l'évidence dans les procédures de manifestation de la vérité, c'est que dans l'évidence, la manifestation du vrai et l'obligation dans laquelle je me trouve de le reconnaître et de le poser comme vrai coïncident exactement. L'évidence est en cela la meilleure preuve et démonstration qu'il n'y a pas besoin d'un régime de vérité s'ajoutant en quelque sorte au vrai lui-même. C'est le vrai lui-même qui détermine son régime, c'est le vrai lui-même qui fait la loi, c'est le vrai lui-même qui m'oblige. C'est vrai, et je m'incline. Et je m'incline, puisque c'est vrai, et je m'incline dans la mesure où c'est vrai.

Donc, vous voyez que la notion de régime de vérité semble à la limite pouvoir être tenue, maintenue, lorsqu'il s'agit d'autre chose que de la

vérité, ou quand il s'agit de choses qui sont au fond indifférentes au vrai ou au faux, mais quand il s'agit du vrai lui-même, il n'est pas besoin de régime de vérité.

Cependant, cette objection que l'on peut faire contre l'idée d'un régime de vérité, et contre le projet d'analyser des régimes de vérité en général, ne me paraît pas tout à fait satisfaisante. En effet, il me semble que lorsqu'on dit que dans la vérité, ce qui oblige c'est le vrai et que le vrai seul est ce qui oblige, on risque de manquer une distinction qui est, je crois, importante. Il ne faut pas, en effet, confondre deux choses. Il y a d'une part le principe que le vrai est *index sui*¹, c'est-à-dire, en lui ôtant sa signification proprement spinoziste, ce principe que seule la vérité peut montrer légitimement le vrai, que seul en tout cas le jeu du vrai et du faux peut démontrer ce qui est vrai. Mais que le vrai soit *index sui* ne veut pas dire pour autant que la vérité soit *rex sui*, que la vérité soit *lex sui*, que la vérité soit *judex sui*. Ce n'est pas la vérité qui est créatrice et détentrice des droits qu'elle exerce sur les hommes, des obligations que ceux-ci ont à son égard et des effets qu'ils attendent de ces obligations une fois [que], et dans la mesure où, elles seront remplies. Ce n'est pas la vérité qui en quelque sorte administre son propre empire, qui juge et sanctionne ceux qui lui obéissent et ceux qui lui désobéissent. Il n'est pas vrai que la vérité ne contraigne que par le vrai. Pour [exprimer] les choses très simplement, d'une façon quasi enfantine ou tout à fait enfantine : sous tous les raisonnements aussi rigoureusement bâtis qu'on les imagine, sous même le fait de reconnaître quelque chose comme une évidence, il y a toujours, et il faut toujours supposer une certaine affirmation, une affirmation qui n'est pas de l'ordre logique de la constatation ou de la déduction, autrement dit une affirmation qui n'est pas exactement de l'ordre du vrai ou du faux, qui est plutôt une sorte d'engagement, de profession. Il y a toujours, sous tout raisonnement, cette affirmation ou profession qui consiste à dire : si c'est vrai, je m'inclinerai ; c'est vrai, *donc** je m'incline ; c'est vrai, donc je suis lié. Mais ce « donc » du « c'est vrai, donc je m'incline ; c'est vrai, donc je suis lié », ce « donc » n'est pas un « donc » logique, il ne peut reposer sur aucune évidence, il n'est d'ailleurs pas univoque. Si dans un certain nombre de cas, dans un certain nombre de jeux de vérité, comme justement la logique des sciences, ce « donc » va tellement de soi qu'il est comme transparent et qu'on ne se rend pas compte de sa présence, il n'en reste pas moins qu'avec un petit peu de recul et quand on prend justement la science comme un phénomène

* Souligné dans le manuscrit (fol. 6).

historique, le « c'est vrai, donc je m'incline » devient beaucoup plus énigmatique, beaucoup plus obscur. Ce « donc » qui lie le « c'est vrai » et le « je m'incline » ou qui donne à la vérité le droit de dire : tu es forcé de m'accepter parce que je suis la vérité, — dans ce « donc », dans ce « tu es forcé », « tu es contraint », « tu dois t'incliner », dans ce « tu dois » de la vérité, il y a quelque chose qui ne relève pas de la vérité elle-même, dans sa structure et dans son contenu. Le « tu dois » interne à la vérité, le « tu dois » immanent à la manifestation de la vérité, c'est là un problème que la science en elle-même ne peut pas justifier et reprendre en compte. Ce « tu dois » est un problème, un problème historico-culturel qui est, je crois, fondamental.

Pour prendre un exemple lui aussi très élémentaire, je dirai ceci : imaginons deux logiciens qui discutent et dont le raisonnement en commun conduira à une proposition qu'ils reconnaissent tous les deux comme étant une proposition vraie, bien que l'un des deux, au début de la discussion, ait nié cette proposition. Au bout de ce raisonnement, celui qui, au début, avait nié la proposition et qui, à la fin, la reconnaît, dira explicitement ou implicitement : c'est vrai, donc je m'incline. Quand il dit « c'est vrai, donc je m'incline », qu'est-ce qui se passe ? S'il dit « c'est vrai », ce n'est pas en tant qu'il est logicien, enfin je veux dire : ce n'est pas parce qu'il est logicien que la proposition est vraie. Si la proposition est vraie, c'est parce que c'est de la logique ou que, en tout cas, la logique a été choisie telle et telle, avec ses symboles, avec ses règles de construction, ses axiomes, sa grammaire. Donc, pour que la proposition soit vraie, il faut et il suffit qu'il y ait de la logique, qu'il y ait des règles de cette logique, qu'il y ait des règles de construction, des règles de syntaxe, et que cette logique opère. C'est donc la logique, définie dans sa structure particulière, qui va assurer le fait que la proposition est vraie. Mais lorsqu'il dit « c'est vrai, donc je m'incline », ce « donc », ce n'est pas au fond parce que c'est de la logique qu'il le prononce. Ce n'est pas de la logique, car ce n'est pas la vérité de la proposition qui le contraint effectivement, ce n'est pas parce que c'est de la logique, c'est parce qu'il est logicien, ou plutôt c'est dans la mesure où il *fait** de la logique, car ce n'est pas son statut de logicien ou sa qualification de logicien qui fait qu'il s'incline (il pourrait n'être pas logicien de profession et il s'inclinerait de même), mais c'est parce qu'il fait de la logique, c'est-à-dire parce qu'il s'est constitué lui-même, ou qu'il a été invité à se constituer comme opérateur dans un certain nombre de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu. Et il se trouve

* Foucault insiste sur ce mot, souligné dans le manuscrit.

que ce jeu de la logique est tel que le vrai sera considéré comme ayant en lui-même, et sans autre considération, valeur contraignante. La logique est un jeu où tout l'effet du vrai sera de contraindre toute personne jouant le jeu et suivant la procédure réglée à la reconnaître pour vraie. On peut dire qu'avec la logique on a un régime de vérité où le fait que ce soit un régime disparaît, ou en tout cas n'apparaît pas, parce que c'est un régime de vérité où la démonstration comme auto-indexation du vrai est acceptée comme ayant un pouvoir absolu de contrainte. Dans la logique, le régime de vérité et l'auto-indexation du vrai sont identifiés, de sorte que le régime de vérité n'apparaît pas comme tel.

Pour prendre un autre exemple historique ultra rebattu, lorsque Descartes dit « je pense, donc je suis »², entre le « je pense » et le « je suis », vous avez un « donc » qui est théoriquement imparable – enfin, qu'on peut supposer théoriquement imparable, et admettons, si vous voulez, qu'il le soit –, un « donc » théoriquement inattaquable, mais derrière [lequel] se cache un autre « donc » qui est celui-ci : c'est vrai, donc je m'incline. Le « donc » explicite de Descartes, c'est celui du vrai qui n'a pas d'autre origine que lui-même et sa force intrinsèque, mais sous ce « donc » explicite il y a un « donc » implicite. C'est celui d'un régime de vérité qui ne se réduit pas au caractère intrinsèque du vrai. C'est l'acceptation d'un certain régime de vérité. Et pour que ce régime de vérité soit accepté, il faut que le sujet qui raisonne soit qualifié d'une certaine manière. Ce sujet peut bien être soumis à toutes les erreurs possibles, à toutes les illusions possibles des sens, il peut même être soumis à un malin génie qui le trompe³. Il y a une condition, cependant, pour que la machine fonctionne et que le « donc » du « je pense, donc je suis » ait valeur probante. Il faut qu'il y ait un sujet qui puisse dire : quand ce sera vrai, et vrai évidemment, je m'inclinerai. Il faut qu'il y ait un sujet qui puisse dire : c'est évident, donc je m'incline. C'est-à-dire il faut qu'il y ait un sujet qui ne soit pas fou⁴. L'exclusion de la folie est donc l'acte fondamental dans l'organisation du régime de vérité, d'un régime de vérité qui aura cette propriété particulière d'être tel que, lorsque ce sera évident, on s'inclinera, qui aura pour propriété particulière que ce sera le vrai en lui-même qui contraindra le sujet à s'incliner. Il n'y a pas de roi en géométrie, c'est-à-dire qu'aucun supplément de pouvoir n'est utile ou nécessaire pour faire de la géométrie. Mais s'il n'est pas nécessaire qu'il y ait [une] voix royale en géométrie, il ne peut pas y avoir de voix de la folie en philosophie ou dans tout autre système rationnel. Il ne peut pas y avoir de fou, c'est-à-dire il ne peut pas y avoir de gens qui n'acceptent pas le régime de vérité.

Et, d'une façon générale, qu'est-ce que c'est que la science, *la** science au singulier ? Y a-t-il un sens à mettre ce mot de science au singulier ? Laissons, si vous voulez, de côté le problème de la règle du jeu, de la grammaire de la science, de sa structure – y en a-t-il une ou plusieurs ? Cela, c'est un problème –, mais si on pose la question en termes de régime de vérité, je crois qu'il est légitime, en effet, de parler de *la*** science. La science, ça serait une famille de jeux de vérité qui obéissent tous au même régime, même s'ils n'obéissent pas à la même grammaire, et ce régime de vérité bien spécifique, bien particulier, c'est un régime dans lequel le pouvoir de la vérité est organisé de façon que la contrainte y soit assurée par le vrai lui-même. C'est un régime où la vérité contraint et lie parce que, et dans la mesure où c'est vrai. Et à partir de là, je crois qu'il faut bien comprendre que la science n'est que l'un des régimes possibles de vérité et qu'il y en a bien d'autres. Il y a bien d'autres façons de lier l'individu à la manifestation du vrai, et de le lier à la manifestation du vrai par d'autres actes, avec d'autres formes de lien, selon d'autres obligations et avec d'autres effets que ceux qui sont définis dans la science, par exemple, par l'auto-indexation du vrai. Régimes très nombreux dont certains ont une proximité d'histoire et de domaine avec les régimes scientifiques proprement dits, par exemple entre la chimie et l'alchimie. Quelle que soit la communauté d'objets, la différence n'est pas, je crois, simplement dans le degré de rationalité, mais dans le fait qu'elles obéissent l'une et l'autre à deux régimes de vérité différents, c'est-à-dire que les actes de vérité et les liens du sujet avec la manifestation de la vérité ne sont pas du tout les mêmes dans le cas de l'alchimie que dans le cas de la chimie⁵.

Vous avez donc des régimes de vérité qui sont historiquement et géographiquement proches de la science. Vous avez d'autres régimes de vérité qui sont très cohérents, très complexes, et qui sont fort éloignés du régime scientifique d'auto-indexation du vrai, et c'est précisément ce côté-là des régimes de vérité, cohérents et complexes, mais extrêmement éloignés du régime scientifique, que je voudrais un petit peu étudier cette année en prenant pour exemple cet ensemble cohérent et complexe de pratiques que sont l'examen de soi-même, l'exploration des secrets de la conscience, l'aveu de ces secrets, la rémission des fautes.

D'une façon générale et pour en terminer avec cette introduction qui a été un peu trop longue, je dirai que faire l'archéologie ou l'(an)archéologie***

* Foucault, là encore, insiste sur ce mot.

** *Idem*. Souligné dans le manuscrit.

*** Orthographe du manuscrit.

du savoir, ce ne serait donc pas étudier de façon globale les relations du pouvoir politique et du savoir ou des connaissances scientifiques – ce n'est pas ça le problème. Le problème, ce serait d'étudier les régimes de vérité, c'est-à-dire les types de relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets. Ce qui implique, par conséquent, qu'on ne fasse pas de partage binaire entre ce qui serait science d'un côté, et où régnerait l'autonomie triomphante du vrai et ses pouvoirs intrinsèques, et puis d'un autre côté toutes les idéologies où le faux, ou encore le non-vrai, devrait s'armer ou être armé d'un pouvoir supplémentaire et externe pour prendre force, valeur et effet de vérité, et [cela]* abusivement. Une pareille perspective archéologique exclut donc absolument le partage entre le scientifique et l'idéologique. [Elle] implique au contraire que l'on prenne en considération la multiplicité des régimes de vérité [et] le fait que tout régime de vérité, qu'il soit scientifique ou non, comporte des façons spécifiques de lier, de [manière] plus ou moins contraignante, la manifestation du vrai et le sujet qui l'opère. Et enfin, troisièmement, cette perspective implique que la spécificité de la science ne soit pas définie par opposition à tout le reste ou à toute idéologie, mais qu'elle soit simplement définie parmi bien d'autres régimes de vérité à la fois possibles et existants. Ce qui implique également, par rapport à l'histoire des sciences, une démarche différente, dans la mesure où l'histoire des sciences a pour rôle, au fond, de montrer comment dans ce régime particulier qu'est la science ou que sont les sciences, mais que l'on ne met pas en question comme régime de vérité, le vrai contraint peu à peu les hommes, abaisse leurs présomptions, éteint leurs rêves, fait taire leurs désirs, arrache leurs images jusqu'à la racine. Au contraire, dans l'histoire archéologique que je vous propose, il s'agirait de marcher un petit peu à contre-voie par rapport à cela et ça consisterait donc, non pas à admettre que le vrai, de plein droit et sans qu'on s'interroge là-dessus, a un pouvoir d'obligation et de contrainte sur les hommes, mais à déplacer l'accent du « c'est vrai » à la force qu'on lui prête. Une histoire de ce type ne serait donc pas consacrée au vrai dans la façon dont il parvient à s'arracher au faux et à rompre tous les liens qui l'enserrent, mais serait consacrée, en somme, à la force du vrai et aux liens par lesquels les hommes s'enserrent peu à peu eux-mêmes dans et par la manifestation du vrai. Au fond, ce que je voudrais faire et ce que je sais que je ne serais pas capable de faire, ce serait écrire une histoire de la force du vrai, une histoire du pouvoir de la

* M. F. : et pour le prendre abusivement

vérité, une histoire, donc, pour prendre la même idée sous un autre aspect, de la volonté de savoir⁶.

Force du vrai, volonté de savoir, pouvoir de la vérité – bref, [c'est cette] histoire[-là] en Occident, dont bien entendu je ne serais tout au plus capable que de donner quelques fragments que je voudrais centrer autour de cette question plus précise : comment les hommes, en Occident, se sont-ils liés ou ont-ils été amenés à se lier à des manifestations bien particulières de vérité, manifestations de vérité dans lesquelles, précisément, ce sont eux-mêmes qui doivent être manifestés en vérité ? Comment l'homme occidental s'est-il lié à l'obligation de manifester en vérité ce qu'il est lui-même ? Comment s'est-il lié, en quelque sorte, à deux niveaux et de deux façons, d'une part à l'obligation de vérité, et deuxièmement au statut d'objet à l'intérieur de cette manifestation de vérité ? Comment se sont-ils liés à l'obligation de se lier eux-mêmes comme objet de savoir ? C'est cette sorte de *double bind*, en modifiant bien sûr le sens du terme, qu'au fond je n'ai pas cessé de vouloir analyser, [en montrant]* comment ce régime de vérité, par lequel les hommes se trouvent liés à se manifester eux-mêmes comme objet de vérité, est lié à des régimes politiques, juridiques, etc. Autrement dit, l'idée serait que du politique à l'épistémologique, la relation à établir ne doit pas l'être en termes d'idéologie, ne doit pas l'être non plus en termes d'utilité. Elle ne doit pas se faire à travers des notions comme celle de loi, d'interdit, de répression, mais en termes de régime, de régimes de vérité articulés sur des régimes juridico-politiques. Il y a un régime de la folie qui est à la fois régime de vérité, régime juridique, régime politique. Il y a un régime de la maladie. Il y a un régime de la délinquance. Il y a un régime de la sexualité. Et c'est dans cette équivoque ou dans cette articulation qu'essaie de pointer le mot de régime que je voudrais saisir l'articulation entre ce que, traditionnellement, on appelle le politique et l'épistémologique. Le régime de savoir, c'est le point où s'articulent un régime politique d'obligations et de contraintes et ce régime d'obligations et de contraintes particulier qu'est le régime de vérité.

On va [donc] essayer d'aborder la question, c'est-à-dire le christianisme envisagé du point de vue des régimes de vérité, régimes de vérité** qu'il n'a pas inventés pour la plupart, mais du moins qu'il a établis, étendus, institutionnalisés, généralisés. Régimes de vérité que je mets évidemment tout de suite au pluriel – et là, je reviens à ce que j'évoquais la dernière fois –, dans la mesure où le christianisme a au moins défini deux grands pôles de

* M. F. : et de montrer aussi

** Foucault ajoute : je vous l'indiquerai comme ça, au moins en pointillés, au cours des exposés

régimes de vérité, deux grands types d'actes dont j'ai essayé de vous indiquer qu'ils n'étaient pas indépendants l'un de l'autre, mais qui sont tout de même des types bien différents, de morphologie bien différente. D'un côté, il y aurait ce qu'on pourrait appeler le régime de vérité qui tourne autour des actes de foi, c'est-à-dire des actes de vérité qui constituent des acceptation-engagement, adhésion-fidélité à l'égard de certains contenus qui doivent être considérés comme vrais, acceptation-engagement qui ne consiste pas simplement à affirmer ces choses pour vraies en soi-même et pour soi-même, mais doit aussi donner des gages, des preuves, des authentications extérieures selon un certain nombre de règles qui sont des règles de conduite ou des obligations rituelles. Voilà, pour situer simplement le domaine des actes de foi qui sont ceux dont je ne m'occuperai pas. Et puis, d'un autre côté, il y a dans le christianisme un autre pôle, un autre régime de vérité, ou en tout cas une autre frontière du régime général de vérité. C'est la frontière qui toucherait ce qu'on peut appeler les actes d'aveu.

Quand on parle d'acte d'aveu, à propos du christianisme, bien entendu on pense à la fameuse confession, au sens moderne du mot « confession », celui qu'elle a pris, en gros, à partir de la fin du Moyen Âge, c'est-à-dire la verbalisation des fautes commises, verbalisation qui doit se faire dans un rapport institutionnel à un partenaire qui est le confesseur, partenaire qualifié pour entendre, pour fixer une peine [et] pour accorder la rémission. En fait, l'organisation verbale de la confession, de l'acte d'aveu sous la forme que nous connaissons depuis la fin du Moyen Âge, n'est que le résultat, et le résultat en quelque sorte le plus visible et le plus superficiel, de procédés beaucoup plus complexes, beaucoup plus nombreux, beaucoup plus riches, par lesquels le christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester leur vérité et leur vérité individuelle. Plus précisément, derrière cette confession telle qu'on la connaît depuis la fin du Moyen Âge, qui semble avoir recouvert toutes les autres formes d'aveu, il faut retrouver tout un régime de vérité dans lequel le christianisme, depuis l'origine, ou en tout cas depuis le II^e siècle, a imposé aux individus de manifester en vérité ce qu'ils sont, et pas simplement sous la forme d'une conscience de soi qui permettrait d'assurer, selon la formule de la philosophie ancienne et païenne, le contrôle de soi-même et de ses passions, mais sous [celle] d'une manifestation en profondeur des mouvements les plus imperceptibles des « arcanes du cœur »⁷, et pas simplement non plus sous la forme d'un simple examen de soi à soi, mais sous [celle] d'un rapport complexe à un autre, ou à d'autres, ou à la communauté ecclésiale, tout ceci en

* Entre guillemets dans le manuscrit.

vue d'éteindre une certaine dette du mal et d'obtenir ainsi le rachat des châtiments qui ont été mérités par ce mal et promis à titre de punition. Autrement dit, depuis l'origine, le christianisme a établi un certain rapport entre l'obligation de la manifestation individuelle de vérité et la dette du mal. Comment l'obligation de manifester individuellement sa vérité et l'extinction de la dette du mal ont-elles été articulées dans le christianisme ? C'est de cela que je voudrais maintenant vous parler.

Cette articulation entre la manifestation du vrai individuel et la rémission des fautes s'est organisée de trois façons, à trois niveaux, autour de trois grandes pratiques, deux qui sont des pratiques canoniques et rituelles et une troisième qui est d'un type un peu différent. Les deux premières, c'est bien entendu le baptême et la pénitence ecclésiale ou canonique. Quant à la troisième, qui aura de fait, je crois, beaucoup plus d'importance que les deux autres, malgré son caractère non exactement rituel et canonique, c'est la direction de conscience. Ce sont ces trois choses, ces trois formes de lien entre manifestation individuelle de vérité et rémission des fautes que je voudrais maintenant un peu étudier.

Premièrement, donc, le baptême. Prenons les choses au niveau de leur ritualisation la plus simple, telle qu'elle apparaît dans les textes. Le premier texte qui, après le Nouveau Testament, nous donne quelques indications sur ce qu'était le baptême, [est] la *Didachè* / *Διδαχή*⁸, texte du début du II^e siècle, qui ne formule guère, à propos du baptême, qu'un certain nombre de règles rituelles. À travers ce texte de la *Didachè*, qu'est-ce qu'on voit ? Eh bien, on ne voit pas de lien direct entre la rémission des péchés ou la purification, d'une part, et des actes de vérité, [de l'autre]. La *Didachè* ne fait référence [à de tels actes] qu'à propos de l'enseignement préalable que celui qu'on n'appelle pas encore le catéchumène, disons : le postulant, devra suivre. Avant le baptême, il faut enseigner au postulant, dit le texte de la *Didachè*, « tout ce qui précède »⁹, et tout ce qui précède c'est ce qu'on trouve dans les premiers chapitres, à savoir, [d'une part], la distinction entre les deux voies, la voie de la vie et celle de la mort¹⁰, et, d'autre part, les préceptes qui caractérisent la voie de la vie, c'est-à-dire un certain nombre de grands interdits, celui sur l'homicide, celui sur l'adultère, celui sur le vol, un certain nombre de prescriptions morales de vie quotidienne et enfin, bien sûr, les obligations fondamentales à l'égard de Dieu¹¹. Voilà donc ce que le postulant au baptême doit apprendre à connaître, voilà le rapport qui doit s'établir entre lui et la vérité. Il est le disciple, il est l'élève, et on lui enseigne une vérité. Et c'est simplement lorsque cette vérité a été par lui apprise qu'il a accès au baptême qui a fonction de purification, purification assurée non par l'enseignement lui-même, non par le travail

de la vérité, mais par deux autres choses. Premièrement, le jeûne qui, dans la tradition antique, a toujours fonction de purification, jeûne auquel le postulant, bien sûr, doit se soumettre, mais auquel doivent se soumettre aussi ceux qui d'une manière ou d'une autre participent au baptême, c'est-à-dire le baptisant et un certain nombre d'autres personnes qui sont là à titre de témoins, de garants, de participants, de co-acteurs dans la procédure du baptême lui-même¹². C'est le jeûne qui assure la purification et c'est l'eau¹³, l'eau du baptême, qui, suivant sa symbolique traditionnelle¹⁴, est censée laver les souillures et les péchés dont le [postulant]* a pu se rendre coupable dans sa vie antérieure. Donc, vous avez bien une certaine obligation de vérité, mais qui n'est rien de plus que l'enseignement préalable, et puis d'autre part les rituels de purification. Il n'y a pas d'articulation ni de lien direct entre les uns et les autres, du moins selon ce texte de la *Didachè* au tout début du II^e siècle.

Deuxièmement, à partir du milieu du II^e siècle, c'est-à-dire dans cette littérature qu'on appelle celle des apologistes¹⁵, vous voyez s'élaborer d'une façon plus précise ces relations entre l'acte de vérité et la purification. En effet, dans un texte comme la première *Apologie* de Justin, qui date d'environ 150¹⁶, le baptême est défini, non seulement dans son rituel, mais surtout, plus que dans son rituel, dans sa signification. On y apprend que le baptême doit être donné, et ne peut être donné, qu'à « ceux qui croient que sont vraies les choses que nous leur avons enseignées et dites »¹⁷. Ceci reprend très exactement ce qu'on pouvait lire déjà dans la *Didachè* : pas de baptême sans un enseignement préalable. Obligation, donc, d'acquisition de cette vérité, un peu plus cependant que dans la *Didachè*. La *Didachè* ne parle que de l'enseignement. Là, vous voyez que l'enseignement doit être, chez le sujet, en quelque sorte sanctionné par un acte spécifique qui n'est pas simplement celui de l'apprentissage, qui est l'acte de foi. Il faut non seulement qu'il ait appris des choses, mais qu'il croie qu'elles sont vraies. Quant au baptême lui-même, l'*Apologie* de Justin – et ceci, on le retrouverait dans les textes de la même époque et dans les textes immédiatement postérieurs – lui donne trois significations, enfin, trois effets bien spécifiques.

Premièrement, le baptême, c'est quelque chose qui marque et qui scelle l'appartenance du baptisé, non pas simplement à la communauté ecclésiale, mais également à Dieu – plus fondamentalement qu'à la communauté ecclésiale. Le baptême est un sceau, [il] est, selon le mot grec, σφραγίς¹⁸. C'est un sceau, c'est une marque. Deuxièmement, le baptême

* M.F. : baptisant

assure une seconde naissance, ἀναγέννησις, παλιγγενεσία, renaissance ou nouvelle naissance¹⁹, c'est-à-dire qu'il y aurait pour l'homme deux générations possibles, enfin l'une nécessaire et l'autre possible. L'une nécessaire en ce sens qu'il n'en est pas maître : c'est une génération qui lui arrive, dit Justin, par ἀνάγκη, par la nécessité, et dans l'ἄγνοια, dans l'ignorance. Il naît sans le savoir, il naît par nécessité²⁰. Il naît comment ? Il naît d'une semence humide, grâce à la μίξις de nos parents, c'est-à-dire grâce au rapport sexuel de nos parents²¹. Voilà la première génération de l'homme, celle à laquelle tout homme existant, bien entendu, est soumis à l'aveugle et par nécessité. La vie qui découle de cette naissance, c'est évidemment une vie qui est celle des inclinations et des habitudes mauvaises²². Par rapport à cette vie, formée dans l'ignorance, issue de la nécessité, née de l'humidité et vouée aux mauvaises inclinations et aux mauvaises habitudes, le baptême va être une seconde naissance, une renaissance grâce à laquelle nous cessons d'être « enfants d'ἀνάγκη et d'ἄγνοια », dans laquelle nous devenons « enfants de προαίρεσις et d'ἐπιστήμη ». Nous sommes enfants du choix et du savoir²³, deux notions, προαίρεσις et ἐπιστήμη, qui sont bien entendu des termes d'origine stoïcienne et qui caractérisent les conditions de l'acte vertueux²⁴. Par cette seconde naissance, nous sommes mis en quelque sorte dans la position qui était définie autrefois pour le sage stoïcien ou en tout cas pour les actes vertueux selon la philosophie stoïcienne, c'est-à-dire déterminés par le choix conscient et volontaire des individus à partir du moment où ils ont pris connaissance entière, ou en tout cas connaissance suffisante, de l'ordre du monde en général. C'est donc une se[conde] naissance qui se caractérise par le fait]* qu'elle nous met sur la bonne voie, qu'elle nous met au départ d'une nouvelle vie qui, elle, ne sera pas impure, ne sera pas vouée aux mauvaises inclinations. Mais cette seconde vie se caractérise aussi par le fait qu'il y a choix et savoir, c'est-à-dire un certain type de connaissance. C'est là le second caractère du baptême tel qu'il est défini par Justin. Enfin toujours dans ce même passage de Justin définissant le baptême, on voit apparaître une troisième signification, un troisième effet du baptême. C'est que le baptême, placé ainsi sous le signe du choix et du savoir, met le baptisé dans la lumière. C'est-à-dire que le baptême est illumination, φωτισμός²⁵. [Il] est donc sceau, il est renaissance, il est illumination, « illumination » entendu au sens que [ce mot] avait à l'époque, c'est-à-dire à la fois rapport de connaissance immédiat et total avec Dieu, assimilation et ressemblance du sujet avec Dieu, et enfin reconnaissance

* Conjecture ; changement de face de la cassette.

de soi-même à travers cette lumière qui nous éclaire sur Dieu, ou plutôt qui nous vient de Dieu et qui, éclairant Dieu, nous éclaire en même temps. Le baptisé est celui qui est illuminé dans sa pensée, et sont illuminés dans leur pensée ceux qui ont été purifiés par le baptême, ceux qui ont été plutôt renouvelés dans le baptême, et cela après le long cycle d'éducation qui leur a appris quelle était la vérité et après l'acte de foi par lequel ils ont affirmé que ces choses étaient vraies.

On a donc, dans le baptême, un cycle qui commence par l'enseignement, qui se continue par l'acte de foi, qui se poursuit par le libre choix et la connaissance, et qui se termine par l'illumination. Vous voyez donc que le baptême est tout entier un certain cycle de vérité, qu'à travers cet acte rituel par lequel le salut des individus doit être assuré il y a, d'une part, purification et rémission des péchés antérieurs, mais il y a aussi autre chose, il y a tout un chemin de vérité dont les différentes étapes sont parfaitement spécifiées et différentes les unes des autres : enseignement, foi, choix, savoir, illumination. Et que le baptême ait bien cette fonction de procédure de vérité, d'insertion des individus dans le cheminement de la vérité et dans l'illumination de la vérité, on en trouverait des témoignages non seulement dans les textes de Justin, mais dans des textes contemporains, dans des textes ultérieurs aussi. Par exemple, un peu plus tard, Clément d'Alexandrie dira que le baptême, c'est τὸ τῆς ἀληθείας σφραγίς, c'est le sceau de la vérité²⁶.

Laissons pour l'instant les choses en l'état. Je voulais simplement, là, vous faire une sorte de tableau un peu hâtif de ce qui a pu être dit par les principaux textes de la patristique en ce qui concerne le baptême, et maintenant on en arrive à ce qui va constituer la grande mutation, je crois, de la conception du baptême et des rapports entre purification et vérité. C'est, bien entendu, chez Tertullien qu'on la trouve.

Tertullien²⁷ qui, au tournant du II^e et du III^e siècle, apporte une élaboration considérable de ces trois thèmes qu'on peut repérer chez Justin, c'est-à-dire le thème du sceau, le thème de la renaissance et le thème de l'illumination. Je crois que l'élaboration de ces trois thèmes se fait, chez Tertullien, pour tout un tas de raisons sur lesquelles on essaiera de revenir plus tard, mais disons qu'elle se fait essentiellement, – en se plaçant simplement du point de vue de la théorie du baptême –, autour de la conception du péché originel, puisque c'est Tertullien qui a eu cette pensée merveilleuse d'inventer le péché originel, [lequel] avant lui n'existait pas²⁸. Tertullien est celui qui a substitué, à cette idée qui était claire dans la *Didachè* mais qu'on trouve également chez le pseudo-Barnabé²⁹, l'idée des deux voies (celle qu'on suit lorsqu'on n'appartient pas à Dieu et celle que l'on suit

une fois que l'on est consacré à lui), l'idée qu'aucun homme ne naît sans crime, *nullus homo sine crimine*³⁰. Tout homme est par droit de naissance un pécheur. L'homme n'est pas celui qui a à choisir entre deux voies, et qui choisit la mauvaise s'il ne connaît pas Dieu et s'il ne lui appartient pas, et la bonne s'il connaît Dieu et lui appartient. L'homme est, de toute façon, né pécheur. L'homme n'est pas simplement celui qui s'égare sur le chemin de la mort avant de retrouver la voie droite de la vie. C'est celui qui, dès sa naissance, a péché.

Souillure originelle. Je crois qu'il n'y a jamais eu que trois grandes matrices de la pensée morale en Occident (je ne connais pas les autres civilisations, je n'en parlerai donc pas) : vous avez eu la matrice des deux voies, vous avez eu la matrice de la chute, et vous avez eu la matrice de la souillure. C'est-à-dire qu'on ne pense la morale que, ou bien sous la forme d'un choix entre deux voies, la bonne et la mauvaise, ou bien comme le cheminement nécessaire lorsque, à partir d'un état de chute antérieur, originaire et fondamental, la tâche de l'individu et de l'humanité est de remonter de cet état jusqu'à l'état originaire, perdu et oublié. Et enfin, vous avez la morale en forme de problématique de la souillure : il y a eu une faute, il y a eu un mal, il y a eu une souillure, il y a eu une tache, et le problème de la morale, du comportement moral, de la conduite morale, c'est de savoir comment on va pouvoir effacer cette souillure. Les deux voies, la chute, la souillure me paraissent être les trois modèles de la morale et les trois seules grandes possibilités [selon] lesquelles la morale a pu se définir et se développer comme art de la conduite des individus : ou bien leur fixer la bonne voie, ou bien leur dire comment remonter de la chute à l'état originaire, ou bien leur dire comment effacer la tache et la souillure. La force, je crois, du christianisme et une des raisons pour lesquelles il a été ce qu'il a été et eu l'emprise qu'on lui connaît, c'est qu'il est arrivé, et en particulier grâce à des œuvres comme celle de Tertullien, à combiner les trois modèles, le vieux modèle des deux voies que vous trouvez dans la *Didachè*, le modèle de la chute, qui se trouve, bien sûr, dans la Bible, et le modèle de la souillure qui a été, je crois, très singulièrement élaboré par Tertullien. Et le christianisme, comme morale, a fonctionné par le système d'appuis qu'il y avait entre ces trois modèles fondamentaux des deux voies, de la chute et de la souillure. Je pense que les autres grands systèmes éthiques que l'Occident a pu produire relèveraient d'une même analyse – enfin, je veux dire qu'on pourrait retrouver en jeu les trois mêmes modèles. Après tout, le marxisme, c'est la même chose. Vous avez le modèle de la chute, l'aliénation et la désaliénation. Vous avez le modèle des deux voies : c'est Mao Tsé-toung. Et vous avez bien sûr le problème de la souillure de ceux

qui sont souillés originellement et qu'il faut purifier : c'est le stalinisme. Marx, Mao, Staline, vous avez les trois modèles des deux voies, de la chute et de la souillure.

Alors revenons à Tertullien et disons que Tertullien, c'est celui qui a élaboré très spécifiquement le problème, la forme de la souillure et de l'hérédité de la souillure, avec évidemment une série de conséquences fondamentales en ce qui concerne le baptême et les effets spécifiques que l'on doit attendre du baptême.* J'ai parlé un peu de Tertullien maintenant, et [je continuerai] la prochaine fois.

* Foucault hésite à poursuivre et décide, finalement, qu'« on peut s'arrêter là ».

*

NOTES

1. Cf. Spinoza, lettre LXXVI à Burgh, « *est enim verum index sui, et falsi* » (« le vrai est à lui-même sa marque, et il est aussi celle du faux », trad. C. Appuhn, in *Œuvres*, Paris, Garnier-Flammarion, t. 4, 1966, p. 343). Cf. également l'*Éthique*, II, scolie de la Prop. XLIII : « *sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi* » (« comme la lumière se fait connaître elle-même, et fait connaître les ténèbres, la vérité est norme d'elle-même et du faux », trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, t. I, 1953, p. 209).

2. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), 4^e partie, in *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, t. I, 1963, p. 604 ([éd. Adam & Tannery]/AT, VI, 33). Cf. également *Les Principes de la philosophie*, Première partie : « Des principes de la connaissance humaine », I, 7, *ibid.*, t. III, 1973, p. 95 (AT, IX, II, 28).

3. *Méditations métaphysiques*, I, *ibid.*, t. II, 1967, p. 412 : « [...] un certain mauvais génie » (texte latin p. 181 : « *genium aliquem malignum* ») (AT, IX, 18); cf. également II, p. 417-418 (« [...] je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ») (AT, IX, 20).

4. Cf. la lecture que Foucault propose déjà de ce passage dans *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, rééd. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »), 1972, p. 55-58 et p. 199, et dans « Mon corps, ce papier, ce feu », en réponse à J. Derrida (*L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1967, p. 51-97), *ibid.*, annexe II, p. 583-603 (voir également « Mon corps, ce papier, ce feu », *DE*, II, n° 102, éd. 1994, p. 245-268/« Quarto », vol. I, p. 1113-1136, et la première version de ce texte, « Réponse à Derrida », publiée dans la revue japonaise *Paideia* en 1972, n° 104, p. 281-295). Sur la différence de perspective, toutefois, entre son analyse de 1961 et sa réponse à Derrida, cf. la lettre de Foucault à J.-M. Beyssade de novembre 1972, in [*Cahier de*] *L'Herne*, n° 95 : Michel Foucault, 2011, p. 92-94.

5. Cf. « La vérité et les formes juridiques » (3^e conférence), *loc. cit.* (*DE*, II), p. 587/1455, où Foucault rapporte le savoir alchimique au modèle de l'épreuve et

explique sa disparition par l'émergence d'un « nouveau savoir [qui] a pris comme modèle la matrice de l'enquête ».

6. Sur ce projet d'une histoire de la volonté de savoir, cf. la leçon inaugurale au Collège de France de décembre 1970, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 16-23, et le cours de 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 217 : « Le cours de cette année amorce une série d'analyses qui, fragment par fragment, cherchent à constituer peu à peu une "morphologie de la volonté de savoir". Tantôt ce thème de la volonté de savoir sera investi dans des recherches historiques déterminées ; tantôt il sera traité pour lui-même et dans ses implications théoriques » (Résumé du cours ; cf. également *DE*, II, n° 101, éd. 1994, p. 240/« Quarto », vol. I, p. 1108).

7. Sur cette expression, cf. par exemple Basile de Césarée, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, col. 889-1052, Interrogatio XXI : « Quod omnia etiam cordis arcana (τὰ κρυπτά τῆς καρδίας) sint praeposito detegenda » (*Les Grandes Règles*, Quaestio 26 : « Qu'il faut tout révéler au supérieur, jusqu'aux secrets de cœur » ; cf. *Règles monastiques de saint Basile*, Éd. de l'abbaye de Maredsous, 1969) ; Cassien, *Institutions cénobitiques*, 12,6, éd. critique, trad. et notes de J.-C. Guy, Paris, Cerf, SC n° 109, 1965, p. 459 ; *Conférences*, 19,12, éd. critique, trad. et notes de Dom E. Pichery, Paris, Cerf, SC n° 54, 1955-1959 ; 2^e éd., t. I, n° 42, 1966 ; t. II, n° 54, 1967 ; t. III, n° 64, 1971 ; cf. t. III, p. 50 : « [...] le solitaire lui-même peut reconnaître à des indices certains si la racine de tel ou tel vice existe au fond de son âme. À la condition toutefois qu'il ne fasse point montre de sa pureté, mais qu'il s'applique à l'offrir inviolée aux regards de Celui à qui ne sauraient échapper les secrets du cœur les plus intimes (*cordis arcana*). »

8. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)* [Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν], introd., trad. et notes de W. Rordorf & A. Tuilier, Paris, Cerf, SC n° 248bis, 1978, 2^e éd. augmentée 1998 [cité *infra* : *Didachè*]. Dans la suite du cours, Foucault n'utilise pas cette édition, mais celles de Hemmer (*Les Pères apostoliques*, I-II, trad. H. Hemmer & G. Oger, Paris, A. Picard et Fils, 1907 [cité *infra* : Hemmer], pour le texte grec, et la traduction de R.-F. Refoulé, in *Les Écrits des Pères apostoliques*, Paris, Cerf, 1962 [cité *infra* : *EPA*]. Ce manuel catéchétique, liturgique et disciplinaire, compilation de divers documents recueillis dans les communautés chrétiennes, dont le texte, retrouvé en 1875, a été publié pour la première fois en 1883, remonte à l'Église des 1^{er} et 2^e siècles.

9. *Didachè*, 7,1, p. 171 ; *EPA*, p. 44 ; cf. A. Benoit, *Le Baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, PUF, 1953, p. 5.

10. *Didachè*, 1,1, p. 142 ; *EPA*, p. 37 : « Il y a deux voies, l'une de la vie, l'autre de la mort ; mais la différence est grande entre ces deux voies. » Ce thème d'origine juive (Hemmer, p. 2, renvoie à Jér. 21,8 et à Deut. 30,15-19) « fai[sait] partie du matériel catéchétique de la synagogue pour l'instruction des prosélytes » (A. Benoit, *op. cit.*, p. 22). Sur l'origine juive des 6 premiers chapitres, voir l'introduction à l'éd. Hemmer, p. xxxi.

11. *Didachè*, 1-5, p. 142-169 ; *EPA*, p. 37-44.

12. *Didachè*, 7,4, p. 173 ; *EPA*, p. 45.

13. *Didachè*, 7,1, p. 171 ; *EPA*, p. 44.

14. Cette symbolique, dont on ne trouve pas trace dans le Nouveau Testament, se rattache à l'interprétation du baptême du Christ par Jean-Baptiste comme un « exorcisme des eaux [ayant] purifié le Jourdain, et avec lui, toutes les eaux » (A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, p. 68).

15. La dénomination traditionnelle de Pères apologistes ou Apologètes désigne « un groupe d'écrivains chrétiens de la seconde moitié du second siècle qui ont essayé de défendre le christianisme contre les attaques dont il était l'objet de la part de païens, et qui ont tenté de le faire comprendre aux hommes cultivés de leur époque » (A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, p. 138 n. 1). Justin est le seul d'entre eux, toutefois, à parler du baptême.

16. Justin, *Apologia prima pro christianis*, I, 61, PG 6, col. 419-422; *Première Apologie de saint Justin*, trad. L. Pautigny (« Textes et documents pour l'étude historique du christianisme »), Paris, A. Picard et Fils, 1904. Une nouvelle traduction est parue récemment aux « Sources chrétiennes » (*Apologie pour les chrétiens*, trad. C. Munier, SC n° 507, 2006). La référence à ce texte, postérieur aux écrits des Pères apostoliques cités plus loin dans le cours, se justifie ici, immédiatement après la *Didachè*, par le fait que l'on y trouve « la première description tant soit peu complète d[u] sacrement [du baptême] dans la littérature chrétienne » (A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, p. 143).

17. Justin, *Apologia*, PG, col. 420B; trad. Pautigny : 61, 2, p. 127. Foucault propose ici sa propre traduction du texte.

18. Sur la définition du baptême comme sceau (σφραγίς), cf. G. Bareille, « Baptême (d'après les Pères grecs et latins) », *Dictionnaire de théologie catholique/DTC*, II, 1905, col. 179-180, qui évoque divers usages de la métaphore (le baptême sceau du Christ, qui représente l'alliance de Dieu avec l'âme régénérée, sceau de la foi, sceau de la régénération qui nous agrège au troupeau du Christ). Cf. également, F.J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehung zur profan und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, F. Schöningh, « Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums » Bd. 5, Heft 3/4, 1911 (bon résumé de ses analyses in A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, p. 98-103), et A.-G. Hamman, « La signification de σφραγίς dans le Pasteur d'Hermas », *Studia Patristica*, vol. IV, 1961, p. 286-290. Le mot ne se trouve pas dans le passage commenté par Foucault. Selon A. Benoit, *op. cit.*, p. 97, c'est « Dans la deuxième épître de Clément [que] l'équivalence baptême = "σφραγίς" » apparaît pour la première fois de manière « indubitable » : voir VII, 6, VIII, 6 et VI, 9. Le mot, en tant que désignation du baptême, se retrouve chez Tertullien (*De paenitentia*, 6), Clément d'Alexandrie (*Quis dives salvetur*, 42, 1) et Hermas (*Similitude*, XVI, 2-7 et XVII, 4). Comparant les doctrines baptismales de Hermas et de Justin, Benoit souligne notamment cette différence : « Justin ne parle pas de la "sphragis", [...] mais il utilise le terme "photismos" pour désigner le baptême, terme qui ne se rencontre pas chez Hermas » (p. 184). Sur cette dernière notion, cf. le texte de Justin, ci-après (p. 103). La triple caractérisation du baptême comme régénération (παλιγγενεσία), sceau (σφραγίς) et illumination (φωτισμός) est exposée par F.J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, F. Schöningh, « Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums », Bd. III, Heft 2/3, 1909, p. 3-4 (sur l'utilisation de ce texte par Foucault, cf. P. Chevallier, « Foucault et les sources patristiques », *L'Herne*, n° 95 (cité) : Michel Foucault, 2011, p. 139).

19. Justin, *Apologia*, PG, col. 420C; trad. Pautigny : 61, 3, p. 129 : « [...] ils sont conduits par nous au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés (ἀνεγεννηθημεν) nous-mêmes, ils sont régénérés (ἀναγεννώνται) à leur tour » (littéralement : « ils sont régénérés de la même sorte de régénération (ἀναγέννησεως) que nous avons été régénérés »). Cf. également 66, 1, p. 141 : « [...]

personne ne peut prendre part [à l'eucharistie] s'il [...] n'a reçu le bain pour la rémission des péchés et la régénération (ἀναγέννησιν). » Le second mot (παλιγγενεσία), toutefois, n'est pas dans le texte. Comme le précise P. Chevallier, « Foucault et les sources patristiques », art. cité, p. 138, « [il] n'apparaît chez Justin que dans un fragment disponible à la fin de l'édition de ses œuvres par l'abbé Migne, dans sa grande patrologie du XIX^e siècle ». Cf. F.J. Dölger, *Der Exorzismus*, *op. cit.*, p. 3, qui renvoie à l'expression de l'*Épître à Tite*, 3, 5 : « λουτρὸν παλιγγενεσίας ». Le mot est également employé, en rapport avec le « second baptême » de la pénitence post-baptismale, par Clément d'Alexandrie dans le *Quis dives salvetur*, 42, PG 9, col. 650D, et par Origène, à propos de la régénération par l'eau (cf. J. Daniélou, *Origène*, *op. cit.*, p. 72).

20. Justin, *Apologia*, PG, col. 421A; trad. Pautigny : 61, 10, p. 129 : « Dans notre première génération, nous naissons ignorants et selon la loi de la nécessité (ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην). »

21. *Ibid.*; trad. Pautigny : *ibid.* : « [...] d'une semence humide, dans l'union mutuelle de nos parents. »

22. *Ibid.*; trad. Pautigny : *ibid.* : « [...] et nous venons au monde avec des habitudes mauvaises et des inclinations perverses. »

23. *Ibid.*; trad. Pautigny : 61, 10, p. 130-131 : « Pour que nous ne restions pas ainsi les enfants de la nécessité et de l'ignorance, mais de l'élection et de la science (ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης). »

24. Sur ce concept, introduit par Aristote dans la langue philosophique (cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a; III, 4, 1111b-1112a : « choix délibéré, préférentiel », Tricot), et auquel Épictète accorde une place centrale dans sa pensée, cf. de ce dernier, *Entretiens*, I, 17, 21-27; II, 10, 1-3 et *passim*. « Pour Épictète, la disposition qui rend la nature apte à l'acte moral est la *proairesis* qui nous aide à limiter nos désirs et nos actions aux choses qui sont en notre pouvoir; c'est elle qui contrôle les opinions (*dogmata*) et décide de nos représentations (*phantasiai*) » (C. Munier, introd. à Tertullien, *La Pénitence*, éd. 1984 [cf. *infra*, p. 132, note 4], p. 37, qui renvoie à M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 74-88). Cf. également l'ouvrage ancien, mais toujours remarquable (cité par Foucault dans *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 270), de A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, F. Enke, 1890, rééd. Stuttgart, F. Frommann, 1968, p. 259-261, et A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973, p. 142-160 (la « *prohairesis* » comme choix, comme personne morale, comme élément divin selon Épictète).

25. Justin, *Apologia*, PG, col. 421B; trad. Pautigny : 61, 12, p. 131 : « Cette ablution s'appelle illumination (φωτισμός), parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit illuminé (φωτιζομένων). » Sur la signification de ce mot chez Justin, cf. A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, p. 165-168.

26. L'expression, en fait, n'est peut-être pas de Clément d'Alexandrie. Elle se trouve dans les *Extraits de Théodote* publiés sous son nom, trad. F. Sagnard, Paris, Cerf, SC n° 23, 1948, 2^e éd. 1970, § 86, p. 211 : « Même les animaux sans raison montrent, par le sceau qu'ils portent, à qui chacun d'eux appartient. [...] De même également, l'âme fidèle qui a reçu le sceau de la Vérité (τὸ τῆς ἀληθείας σφραγίσμα) "porte sur elle les marques du Christ" (Gal. 6, 17). » Théodote appartenait au groupe gnostique des Valentiniens, à la critique desquels Tertullien, après Irénée (*Adversus Haereses*), consacra un traité spécial (*Contre les Valentiniens*, trad., commentaire et index par J.-C. Fredouille, Paris, Cerf, SC n° 280-281, 1980). Mais, comme le précise

A. Benoit, « il est difficile, dans les *Extraits de Théodote*, de déterminer la part de Clément d'Alexandrie qui les a recueillis et ce qui est la pensée propre de Théodote », ajoutant que, selon l'éditeur du texte, « ce passage semble provenir de Clément » (*Le Baptême chrétien*, p. 74). F. Sagnard, dans la note p. 210 des *Extraits de Théodote*, qualifie en effet l'extrait 86 de « très beau passage, digne de Clément d'Alexandrie » ; voir l'appendice F de son édition, p. 229-239 : « Le baptême au deuxième siècle et son interprétation valentinienne » (sur l'image du « sceau » : p. 235-239).

27. Né à Carthage, au sein d'une famille païenne, Tertullien (~160-225 ?) se convertit vers 195 (« on devient, on ne naît pas chrétien », écrit-il dans son *Apologétique*), après avoir entamé à Rome une carrière de juriste. Il se rallie au montanisme (cf. *infra*, leçon du 5 mars, p. 215, note 29) vers 205. Par l'abondance de ses écrits, la vigueur de son style et l'originalité de sa pensée, il est considéré comme le premier théologien latin. La première référence à cet auteur, de la part de Foucault (qui ne le cite pas dans les leçons du cours de 1978 sur le pastorat chrétien), se trouve dans l'entretien : « Le jeu de Michel Foucault » (1977), *DE*, III, n° 206, éd. 1994, p. 313/« Quarto », vol. II, p. 313, à propos de la problématique de la chair : « Le bonhomme fondamental, c'est Tertullien. [...] Tertullien a réuni, à l'intérieur d'un discours théorique cohérent, deux choses fondamentales : l'essentiel des impératifs chrétiens – la *didakhè* – et les principes à partir desquels on pouvait échapper au dualisme des gnostiques. »

28. Sur la doctrine du péché originel selon Tertullien, cf. A. Gaudel, « Péché originel », *DTC*, XII, 1933, col. 363-365. « Dans leur ensemble, ses affirmations ébauchent une théologie du péché originel que développera plus tard saint Augustin » (col. 365) ; R.-F. Refoulé, introd. à Tertullien, *Traité du baptême*, rééd. 2002 [cf. *infra*, p. 132, note 5], p. 13 : « Tertullien est le premier à enseigner la doctrine du péché originel, bien qu'il n'en perçoive pas encore toutes les conséquences. "*Nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine*" [De anima, 41,3], dira-t-il en une de ces formules oratoires qui caractérisent son style. » Cf. également C. Munier, commentaire du *De paenitentia*, qui renvoie, p. 15 n. 12, à A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris, G. Beauchesne, 1905, p. 120-127 et 264-268 ; cf. p. 197 (à propos de II,3, p. 147) : « En An. [De anima], 39-40, il distingue nettement le péché causé par le démon dans la vie de chaque individu et l'état de corruption, qui procède du péché originel : *pristina corruptio*, et qui est levé par le baptême. Le péché d'Adam ne constitue pas seulement une priorité chronologique et un exemple pernicieux ; toute sa descendance est infectée en ses racines profondes ; par hérédité elle porte et transmet (*tradux*) une propension au mal ; elle est, au sens fort, une race pécheresse, de génération en génération (*semen delicti*). »

29. *Épître de Barnabé*, introd., trad. et notes de P. Prigent & R. A. Kraft, Paris, Cerf, SC n° 172, 1971 (sur la désignation de l'auteur par le nom de Pseudo-Barnabé, voir l'introduction, p. 27) ; la doctrine des Deux Voies (la Voie de la lumière et la Voie des ténèbres), dont la source serait un manuel de morale d'origine juive, est exposée dans les chapitres conclusifs 18-20, p. 195-219. Sur les rapports entre l'*Épître de Barnabé* et la *Didachè*, à propos de l'enseignement des Deux Voies, cf. l'introduction au premier ouvrage, p. 12-20, et au second, p. 22-34 ; cf. également A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, p. 3. Foucault, toutefois, n'utilise pas l'édition des « Sources chrétiennes ». Cf. *infra*, leçon du 27 février, p. 185, note 14.

30. Cf. *supra*, note 28.

LEÇON DU 13 FÉVRIER 1980

Tertullien (suite) : la relation entre purification de l'âme et accès à la vérité dans la préparation et l'acte du baptême. Rappel du cadre général de cette analyse : les rapports entre acte de vérité et ascèse. Nouveauté de la doctrine de Tertullien. – Le problème de la préparation au baptême. Argumentation de Tertullien contre les gnostiques et l'attitude de certains postulants au baptême. Sa doctrine du péché originel : non seulement perversion de la nature, mais introduction de l'autre (Satan) en nous. Le temps du baptême, temps de lutte et de combat contre l'adversaire. La crainte, modalité essentielle du rapport du sujet à lui-même ; importance de ce thème dans l'histoire du christianisme et de la subjectivité. – Conséquence pratique : la « discipline de la pénitence ». Nouveau sens du mot pénitence chez Tertullien. Diffraction de la metanoia. La pénitence étendue à la vie tout entière. La pénitence comme manifestation de la vérité du pécheur au regard de Dieu. Dissociation du pôle de la foi et du pôle de l'aveu.

Aujourd'hui, je voudrais expliquer un peu la manière dont Tertullien définit dans le baptême, dans la préparation et dans l'acte du baptême, la relation entre purification de l'âme et accès à la vérité. Pour ceux qui pourraient s'étonner qu'on s'intéresse à cela et qu'on s'en occupe à ce niveau de détail relativement peu important pour ce qui, après tout, nous concerne tous les jours, je voudrais dire que, de toute façon, il s'agit dans ces esquisses autour de ces problèmes de tracer un pointillé, de dessiner quelques linéaments – encore une fois, je reviens à ce que je disais en débutant – pour une histoire de la vérité, une histoire de la vérité qui ne serait pas faite du point de vue des relations d'objectivité, ou des structures d'objectivité, ou des structures d'intentionnalité. Il s'agirait d'esquisser une histoire de la vérité qui prendrait pour point de vue les actes de subjectivité, ou encore les rapports du sujet à lui-même, entendus non pas seulement comme rapport de connaissance de soi, mais comme exercice de soi sur soi, élaboration de soi par soi, transformation de soi par soi, c'est-à-dire les rapports entre la vérité et ce qu'on appelle la spiritualité, ou encore : acte de vérité et ascèse, acte de vérité et expérience au sens plein et fort du

terme, c'est-à-dire l'expérience comme ce qui, à la fois, qualifie le sujet, l'illumine sur soi et sur le monde et, en même temps, le transforme.

Donc, reprenons le problème de Tertullien et des rapports entre purification et accès à la vérité chez lui. Je crois que la relation que Tertullien établit, à propos du baptême, entre purification et accès à la vérité est très différente de celle qui était établie chez ceux qu'on peut appeler ses prédécesseurs, c'est-à-dire les Pères apostoliques ou les apologistes du II^e siècle. Au tournant du II^e et du III^e siècle, Tertullien, je crois, introduit dans cette économie des rapports entre purification et vérité un certain nombre de changements. Ces changements, on peut les résumer en deux mots, pour survoler un petit peu à l'avance ce que je vais vous dire, [afin] que les choses soient bien claires. Il me semble que, à partir de Tertullien ou, en tout cas, à travers les textes de Tertullien, on peut voir un phénomène dont on aura d'autres échos et répondants à son époque même chez d'autres auteurs. En tout cas, chez lui, et sans doute chez les autres, on peut trouver les changements suivants. D'une part, l'âme, dans le baptême – préparation au baptême, acte de baptême – [n']apparaît pas simplement dans un processus qui va peu à peu la qualifier comme sujet de savoir ou sujet de connaissance. L'âme va être, dans la préparation au baptême et le rituel du baptême, placée dans un processus qui la constitue, certes toujours comme sujet de savoir ou sujet de connaissance, mais également et d'une certaine façon comme objet de connaissance. Et [d'autre part], il me semble que la relation entre purification et accès à la vérité, chez Tertullien et chez un certain nombre de ses contemporains, ne prend pas simplement, ne prend pas exclusivement, ne prend même pas d'une façon dominante la forme de l'enseignement, mais prend la forme, la structure de ce qu'on pourrait appeler l'épreuve, et c'est cela que je voudrais essayer d'éclaircir un peu maintenant.

Donc, le rapport entre vérité et purification comme constitution d'un rapport de connaissance où l'âme est objet et, deuxièmement, constitution, structuration, d'un rapport, non pas tellement d'enseignement, mais d'épreuve.

Prenons d'abord le problème de la préparation au baptême*. Qu'est-ce qui se passe pendant ce temps de préparation qui doit mener jusqu'au baptême lui-même, et en quoi doit-il consister? Vous vous en souvenez – c'est ce qu'on disait la dernière fois –, les textes de la période des

* Foucault ajoute : c'est-à-dire de ce temps d'initiation pendant lequel le postulant, celui qu'on n'appelait pas encore au II^e siècle, mais qu'à l'époque de Tertullien on commence déjà à appeler le catéchumène... [phrase inachevée]

Pères apostoliques et des apologistes définissent le temps de préparation au baptême comme étant essentiellement un temps d'enseignement. Un temps d'enseignement, cela veut dire quoi? Cela veut dire qu'on veut faire du postulant au baptême un sujet de connaissance. Il faut le transformer en sujet de connaissance, c'est-à-dire : premièrement, on lui enseigne des vérités, qui sont les vérités de la doctrine et les règles de la vie chrétienne, et on le mène, ainsi, d'enseignement en enseignement, jusqu'à une croyance, laquelle croyance doit se manifester et s'affirmer dans un certain acte de vérité qui est la profession de foi, laquelle profession de foi est un des aspects fondamentaux du baptême. Ce baptême, par le rite en quoi il consiste, appelle l'Esprit saint qui, descendant dans l'âme, lui apporte une lumière, une illumination qui lui donne, enfin, un accès à la vérité, laquelle n'est pas simplement un contenu de connaissance, une série de dogmes à croire ou d'objets à connaître, [mais] est en même temps, pour celui qui connaît, sa propre vie devenue maintenant vie éternelle comme est éternelle la vérité qu'il connaît. Une vie de lumière, une vie sans ombre, sans tache, sans mort, c'est cela que produit le baptême, et vous voyez ainsi que, de l'enseignement jusqu'à la participation à la vie éternelle, la préparation au baptême est au fond un long chemin d'initiation dans lequel le postulant est petit à petit qualifié comme sujet de connaissance, à des niveaux de plus en plus élevés, jusqu'à ce qu'il soit, en quelque sorte, la vérité lui-même. Il est devenu la vérité. Donc, une énorme structure d'enseignement qui est ainsi développée tout au long de cette préparation au baptême.

Il me semble que chez Tertullien on peut constater, par rapport à ce privilège absolu de l'enseignement – j'y reviendrai tout à l'heure, mais ce privilège de l'enseignement, on le trouve à l'état pur, à l'état le plus éclatant, si vous voulez, chez Clément d'Alexandrie, avec la grande disposition de toute [s]a pensée autour de thèmes et dans la forme de l'enseignement, avec le *Protreptique*¹, le *Pédagogue*² et puis les *Stromates*³ qui représentent le niveau dit de la didascalie ou de l'enseignement supérieur pour ceux précisément qui accèdent à la vie de pureté et de perfection –, par opposition à cette structure d'enseignement qui semble avoir dominé au II^e siècle et qui domine encore chez certains auteurs de la fin [de ce] siècle comme Clément d'Alexandrie, avec Tertullien on a, je crois, un déplacement d'accent considérable. Déplacement d'accent qu'on peut symboliser, repérer par un texte, une phrase qui se trouve dans le *De paenitentia*, au chapitre 6, et où Tertullien, parlant du baptême, dit ceci : « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau du baptême pour être purifiés, mais nous sommes plongés dans l'eau du baptême parce que nous sommes purifiés⁴. » Il est

évident qu'on a là, par rapport à tout l'équilibre théorique et pratique de ce qu'on a vu sur le baptême, sa signification, ses effets, un changement qui est considérable et que l'on peut décomposer de la manière suivante. Si, en effet, on dit maintenant que nous sommes plongés dans l'eau du baptême *parce que* nous avons été purifiés, cela veut dire quoi ? Premièrement, bien sûr, un déplacement chronologique sensible, patent, manifeste, qui fait que la purification va passer – ou semble en tout cas devoir passer – de l'acte même du baptême à des procédures qui le précèdent et à tout le temps de préparation, antérieur au baptême. Donc, un déplacement chronologique. Deuxièmement, autre déplacement – encore une fois, je me [situe]* au niveau des apparences ; il faut analyser tout cela, mais il semble que la charge de la purification se déplace aussi, puisqu'il s'agissait, dans les textes antérieurs, de faire du rite du baptême le facteur de la purification et, par conséquent, de faire de Dieu celui qui, dans le rite, assure la purification. Or, voilà que, maintenant, c'est nous-mêmes qui devons arriver devant Dieu, qui devons arriver au baptême déjà purifiés, comme si c'était nous-mêmes qui devons nous purifier. Donc, déplacement non seulement chronologique, mais déplacement de Dieu à l'homme comme opérateur de la purification. Enfin, troisièmement, il semble qu'avec cette idée la préparation au baptême ne [doive] pas être simplement l'initiation à une vérité et la constitution du postulant en sujet de connaissance, mais que, beaucoup plus ou à côté, en tout cas, du jeu de la vérité dans cette initiation, il [doive] y avoir un jeu qui est celui du pur et de l'impur, un jeu de la morale. Et il y a donc un déplacement, disons, de la vérité à la morale ou encore une interversion de l'ordre entre vérité et purification dans cette pensée de Tertullien, puisque, dans le système précédent, c'était bien l'initiation à la vérité, c'était bien la constitution progressive du sujet de connaissance qui assuraient la purification. Mais voilà que, maintenant, on demande que la purification soit faite avant même le moment où doit se produire l'illumination dans le baptême. Par conséquent, interversion du rapport entre vérité et purification. C'est la purification, me semble-t-il, qui doit mener à la vérité.

Ces interversions sont ce qui apparaît à travers ce texte et il faut évidemment le regarder d'un peu plus près pour savoir ce qu'il dit effectivement lorsqu'il dit que nous devons arriver au baptême déjà purifiés et que c'est parce que nous sommes purifiés que nous sommes plongés dans l'eau du baptême.

* M.F. : place

Alors, première remarque. Il n'est pas question, évidemment, pour Tertullien de nier l'efficacité intrinsèque du rite ni la réalité de l'acte qui s'y déroule ni le principe que c'est bien l'eau du baptême qui, effectivement, nous purifie, c'est-à-dire nous rend substantiellement, ontologiquement purs. Le traité que Tertullien consacre au baptême lui-même, le *De baptismo*, qui date exactement du tournant du II^e et du III^e siècle⁵, est justement dirigé contre un certain nombre de mouvements qui étaient tous plus ou moins d'inspiration dualiste ou gnostique et refusaient l'efficacité du rite du baptême. Et ces différents mouvements refusaient le rite et l'efficacité du baptême pour un certain nombre de raisons.

Pour n'en indiquer que deux, je dirai ceci : premièrement – on y reviendra plus tard parce que c'est très important –, pour les gnostiques⁶ ou, de façon générale, pour tous les mouvements d'inspiration gnostique, l'âme n'a pas besoin d'être purifiée en elle-même, elle n'a pas en quelque sorte besoin de voir sa propre substance ou sa propre nature allégée, déchargée de la souillure que serait la faute, car l'âme (l'âme de celui, en tout cas, qui doit être élu), pour le gnostique, n'est pas en elle-même souillée, elle est prisonnière, à l'intérieur d'un monde qui est celui de la matière et du mal. Et à cause de cela, il n'y aurait pas de sens à vouloir la purifier, il faut la libérer. Il faut qu'elle retourne dans sa patrie, il faut qu'elle retrouve sa mémoire, il faut qu'elle remonte là d'où elle est venue, il faut qu'elle retrouve sa parenté avec Dieu, mais elle n'a pas à se purifier elle-même. Elle a donc raison de refuser le rite du baptême. L'autre raison, c'est que le rite du baptême en lui-même a quelque chose de scandaleux pour un gnostique ou quelqu'un d'inspiration gnostique, puisque le baptême, en utilisant quelque chose comme l'eau, c'est-à-dire une substance matérielle, prétendrait vouloir purifier quelque chose qui est de la pure spiritualité, qui est de la même nature que Dieu, par quelque chose qui est la matière, la matière qui est précisément le mal et l'impureté. Comment l'impur pourrait-il purifier le pur ? Absurdité ! C'était bien la position d'un certain groupe d'inspiration gnostique qui existait (qui sévissait, comme disent les historiens chrétiens) à Carthage au moment de Tertullien – c'étaient des nicolaïtes⁷ et en particulier une femme qui était chef de la secte des nicolaïtes⁸ – et qui disait : Comment un peu d'eau pourrait-il laver la mort ?⁹

À cette critique de l'efficacité du rite baptismal, Tertullien répond – et là on voit très bien que, pour lui, le rite baptismal a bel et bien un effet de purification – par un rappel, d'abord, de toutes les valeurs spirituelles de l'eau, telles qu'on peut les trouver dans l'Écriture. L'Écriture ne cesse, tout au long de ses textes, de faire valoir l'efficacité spirituelle de l'eau, ou en tout cas la valeur spirituelle de l'eau, non pas matière qui participerait

du mal parce qu'elle serait matière, mais matière qui, au sein même de la matière, a toujours eu un certain privilège. Premièrement, avant même la création du monde, sur quoi reposait l'esprit de Dieu ? Sur quoi trônait l'esprit de Dieu ? Sur quoi flottait-il ? Eh bien, sur l'eau¹⁰. L'eau, c'est le siège de Dieu et, par conséquent, la marque de sa souveraineté. Deuxièmement, quand Dieu a créé l'homme, il l'a façonné. Il l'a façonné de ses mains, en prenant de la terre, en prenant de la glaise, mais, dit Tertullien, comment aurait-il pu façonner l'être humain, le corps de l'homme dans sa complexité et sa perfection, s'il n'avait eu que de la glaise, que de la terre, et s'il n'avait pas eu de l'eau ? L'eau, c'est ce qui a permis de façonner l'homme, de faire de la matière un homme¹¹, un homme qui est précisément à l'image et la ressemblance de Dieu, comme dit le texte¹². Donc, la ressemblance et l'image de Dieu, effet du façonnement de l'homme par Dieu, sont bien liées à l'existence de l'eau. C'est à travers l'eau que quelque chose comme une ressemblance, de Dieu à l'homme, a pu passer. Troisièmement, c'est l'eau qui, dans le déluge, a heureusement purifié la surface de la terre de tous les pécheurs¹³. C'est l'eau qui, sous la forme de la mer Rouge, a séparé le peuple hébreu de ses ennemis qui le poursuivaient et, par conséquent, l'a libéré¹⁴. C'est l'eau qui a été un aliment spirituel dans le désert lorsque Moïse l'a fait surgir du rocher¹⁵. C'est l'eau, enfin, qui est principe de guérison dans la fontaine de Bethesda¹⁶.^{*} Donc, trône de la souveraineté divine, élément de l'image de Dieu, purification du Déluge, libération avec la mer Rouge, alimentation spirituelle, guérison : vous voyez que l'eau n'a pas cessé, selon Tertullien, d'être, à travers toute l'Écriture, la forme même à travers laquelle Dieu a rapport avec le monde, avec la matière, avec la créature.

Donc, le baptême dans sa matérialité, le baptême comme rite, ne fait que s'inscrire dans cette longue série de rapports entre Dieu et l'homme, Dieu et sa créature, Dieu et le monde. Il est une des formes de l'action même de Dieu sur ses créatures. Le baptême a la naturalité qui lui est garantie par l'Écriture, enfin l'ancienneté en tout cas. D'où le principe que le *De baptismo* formule, à propos du baptême : « Heureux sacrement que celui de l'eau chrétienne qui, lavant les souillures de nos ténèbres passées, nous enfante à la liberté de nos vies éternelles¹⁷. » Donc, Tertullien, malgré la phrase que je vous citais tout à l'heure, maintient bien le principe du rite du baptême et de son efficacité purificatrice. Seulement, voilà, où

* Le manuscrit ajoute : « À cette valeur spirituelle de l'eau, que les païens reconnaissent [obscurément]^a, le baptême du Christ ajoute l'action de l'Esprit saint. »

a. Conjecture.

les choses commencent à changer, c'est lorsque Tertullien s'interroge sur [les] attitudes que manifestent un certain nombre de postulants au baptême en fonction de la croyance qu'ils ont dans l'efficacité du baptême. Ces attitudes sont des attitudes blâmables, pour un certain nombre de raisons, les unes morales et les autres théologiques.

Un certain nombre de gens, en effet, en fonction même de la manière dont ils interprètent l'efficacité du rite baptismal, se disent : puisque le baptême doit, de toute façon, les purifier de toutes les fautes qu'ils ont commises, pourquoi iraient-ils se repentir de toutes les fautes qu'ils ont effectivement commises, pourquoi devraient-ils s'en désoler, en éprouver du remords, pourquoi même devraient-ils s'en corriger, puisque précisément, lorsqu'ils viendront au baptême, l'efficacité du rite leur assurera la purification totale, entière et définitive ? D'où ces postulants au baptême, qui ne s'y préparent que d'une façon superficielle, légère et futile et qui commettent ainsi un péché d'orgueil et de présomption en demandant à Dieu de leur pardonner ce dont ils ne se sont même pas eux-mêmes repentis ou corrigés. Ceux-là se précipitent sur le baptême, se font baptiser le plus vite possible, avant une préparation suffisante¹⁸.

Et puis il y a l'attitude inverse qui consiste à se dire : puisque de toute façon le baptême va me libérer de toutes les fautes et me purifier, mais que, une fois purifié de ces fautes, il ne faudra pas que je retombe, et qu'une fois que je serai baptisé, tous les péchés que j'ai commis autrefois me seront définitivement interdits¹⁹, autant retarder le baptême le plus possible, m'en mettre jusque par-dessus les oreilles, et alors, après, je me ferai baptiser²⁰. Attitude* qui a été un point de débat absolument fondamental pendant des siècles et des siècles dans l'Église, à propos du baptême, mais surtout ensuite à propos de la pénitence – on le reverra –, c'est-à-dire : retarder de plus en plus le moment à partir duquel on aura, en quelque sorte, franchi le pas et on appartiendra à un monde de pureté duquel on ne pourra déchoir sans être définitivement condamné. C'est en fait tout le statut du pur, de l'élu, du parfait qui est ainsi en question dans ce débat, et au fond, pour que le christianisme puisse faire accepter un baptême précoce, d'une part, une pénitence également précoce et renouvelée, [de l'autre], il a fallu qu'il abandonne l'idée absolument fondamentale dans toutes les religions de salut de l'Antiquité qui était l'idée de la perfection et de la pureté. Il faut que celui qui est pur ne soit pas tout à fait pur. Il faut que celui qui a été purifié reste un peu impur, car s'il a effectivement acquis le statut de la pureté totale, s'il est effectivement devenu un parfait, s'il est réellement

* Foucault ajoute : qui a été très importante

élu et s'il a conscience de soi comme être élu, du coup il aura un autre statut à l'intérieur du monde, à l'intérieur de la matière, à l'intérieur de la création, au milieu des autres hommes, et il ne pourra plus faire ce qu'il a envie de faire. Et c'est ce dimorphisme entre le pur et l'impur, entre le parfait et celui qui n'est pas parfait, entre celui qui a été élu et celui qui n'est pas élu, qui va être tout au long du christianisme un des points les plus fondamentaux et les plus problématiques à la fois du dogme, de l'organisation et de la pastorale.

En tout cas, c'est à ces deux attitudes que Tertullien avait affaire, et [ce sont elles] qui l'obligent, de son propre aveu, à repenser un peu ce que doit être la préparation au baptême²¹. Or, dit-il, derrière ces deux attitudes – se hâter d'être baptisé sans être passé par une préparation suffisante ou retarder le baptême le plus possible pour pouvoir pécher le plus possible en toute tranquillité –, qu'est-ce qu'il y a ? Il y a une série, évidemment, d'erreurs graves, les unes concernant Dieu, les autres concernant ce qu'est le péché. Concernant ce qu'est Dieu, l'erreur apparaît aussitôt, erreur qui est aussi une offense. On suppose, en effet, dans ces deux attitudes, que le rite, en purifiant de toute façon, en purifiant automatiquement, en purifiant d'une manière absolument efficace, est quelque chose qui oblige Dieu. C'est-à-dire que Dieu est bien obligé de me purifier par le rite du baptême, et c'est parce que Dieu est ainsi contraint que je peux, ou bien ne pas trop me préparer au baptême ou, au contraire, le retarder le plus possible. Autrement dit, derrière ces deux attitudes, il y a l'idée que le rite s'impose à Dieu comme il s'impose aux hommes, ou plutôt qu'il s'impose à Dieu de façon bien plus impérative et bien plus contraignante, bien plus asservissante qu'aux hommes eux-mêmes, puisque les hommes choisissent le moment du baptême, ils ne s'y préparent pas. Mais lui, Dieu, une fois qu'on se sera soumis au rite, se trouvera obligé de pardonner. On transforme ainsi par ces deux attitudes, dit Tertullien dans le *De paenitentia*, la libéralité de Dieu en esclavage²². On s'asservit Dieu, et on asservit Dieu à la volonté de l'homme. Première erreur, première offense.

Mais l'autre erreur ou les autres erreurs, je m'y attacherai un peu plus parce qu'elles concernent plus directement notre sujet. Elles concernent le péché, la nature du péché et ce que nous sommes, nous autres, dans la mesure où nous sommes pécheurs. En effet – alors là, je crois qu'on touche à un point important –, Tertullien, vous le savez, est celui qui a inventé le péché originel ou, en tout cas, celui qui l'a élaboré. Il l'a élaboré à partir de, ou plutôt contre deux idées, qui étaient les idées, en quelque sorte, familières aussi bien au monde antique qu'au christianisme

des deux premiers siècles. Ces deux conceptions, c'est l'idée du péché comme tache et souillure, d'une part, et, d'autre part, c'est l'idée du péché comme chute. Non pas, certes, que Tertullien ait abandonné l'une et l'autre de ces idées, mais il les a élaborées et déplacées de façon considérable. Premièrement, pour Tertullien, le péché originel n'est pas simplement une tache, une souillure, une sorte d'ombre qui serait venue se glisser entre l'âme et la lumière, établissant ainsi entre l'une et l'autre une obscurité qui devra être, par une illumination ou par une purification, dissipée. Le péché originel, c'est plus que cela. Ce qui marque l'âme de l'homme dès sa naissance, c'est bien sûr que ça se traduit, ça se manifeste comme tache, souillure, ombre, oubli, ignorance, mais c'est fondamentalement une perversion de la nature et une perversion de notre nature.

Bien sûr, tout cela s'inscrit, pour Tertullien, dans toute une conception, j'allais dire : de l'hérédité de la faute – enfin, il compose une théorie de la transmission de la faute originelle par la semence²³, en partant de l'idée fort répandue dans l'Antiquité, qui avait été formulée d'abord par Démocrite, que la semence de l'individu – la semence au sens strict du terme, le sperme – n'est pas autre chose qu'une sorte de décoction, ou d'écume plutôt, qui émane du corps tout entier²⁴ et qui vient s'exprimer dans l'éjaculation même du sperme, de sorte que dans le sperme l'homme se dédouble entièrement. On retrouve là l'idée de l'éjaculation masculine comme symétrique de l'accouchement féminin. De l'accouchement féminin sort un autre être, mais il ne faut pas oublier que, dans l'éjaculation masculine, on a également une sorte de dédoublement de l'être et de l'être tout entier. Vieille idée que Tertullien reprend et combine avec une idée qui lui est plus particulière : l'idée qu'il y a deux semences²⁵, la semence de l'âme et la semence du corps, deux semences bien différentes l'une de l'autre, la semence du corps étant une semence matérielle, celle de l'âme étant également une semence qu'il dit corporelle, mais le corps de l'âme n'étant pas le même que le corps du corps... Et ces deux semences sont profondément et intimement mêlées l'une à l'autre, et tout ce qui vient tacher l'une des semences, tout ce qui vient souiller l'une des semences se reporte également sur l'autre, de sorte qu'elles sont solidaires dans leur souillure, dans leur tache ou dans leur imperfection. Depuis la faute originelle qui a bien été au départ une tache, les semences successives qui se sont ainsi propagées à travers le genre humain tout entier ont [donc] donné à chaque être qui naît par le relais de cette semence une nature profondément pervertie. Ce n'est pas simplement la tache qui s'est communiquée, c'est la nature même qui s'est trouvée corrompue, au point que Tertullien dit que nous avons, au fond, « une autre nature »²⁶.

Dans cette mesure-là, vous voyez bien que la purification ne peut pas être simplement un effet de la lumière qui substituerait à l'ombre et à l'oubli l'illumination de la connaissance. Il faut une sorte de reprise de fond en comble de notre nature. Alors se pose le problème de savoir [si] le mal est une autre substance et une nature radicalement autre. Tertullien est obligé de tenir une ligne médiane entre une conception dualiste d'une matière absolument mauvaise, d'une nature absolument mauvaise opposée à une nature absolument bonne, et puis une conception de type platonicien de la faute comme tache, souillure et oubli, et il se réfère alors à la métaphore, qui est, je crois, très importante, de la croissance des êtres vivants. Au fond, quand on prend un animal, bien sûr l'animal, depuis le moment de sa naissance jusqu'à sa maturité, c'est bien le même, c'est bien sa nature. Il n'en reste pas moins que rien de ce qu'il fait à l'état adulte, il ne pouvait le faire à l'état naissant. C'est en quelque sorte, à l'intérieur d'une seule et même nature, le passage d'une nature à une autre, c'est-à-dire un passage de l'un à l'autre à l'intérieur d'une même nature, et, dit-il, quand les animaux sont à l'état naissant, ils ne peuvent ni voir ni marcher. Et qu'est-ce que doit être leur formation ? C'est une transformation radicale qui va leur donner, à eux qui sont ce qu'ils sont, tous ces pouvoirs qu'ils n'avaient pas en naissant – ils étaient aveugles, ils trébuchaient, ils se traînaient^{*27}. C'est de la même façon que nous, lorsque nous n'avons pas encore entendu les paroles de Dieu, nous sommes aveugles, nous trébuchons, nous nous traînons. Et la préparation au baptême doit être semblable à cette transformation par laquelle les animaux, à force d'exercices, à force d'échecs, d'erreurs, de blessures, vont arriver à l'âge adulte à faire ce qu'ils veulent faire et à rejoindre leur vraie nature. C'est donc cette évolution-là que la préparation au baptême doit reconstituer et reproduire. Nous devons aller de l'enfance imparfaite, incapable de rien, à la maturité, pleine, accomplie et susceptible enfin de faire ce qu'elle doit faire.

Cette métaphore est intéressante, parce qu'elle s'oppose à la métaphore qu'à la même époque Clément d'Alexandrie va développer tout au long de son œuvre, l'idée fondamentale chez lui que le chrétien, avant même qu'il ait été baptisé et avant même qu'il soit devenu chrétien, doit se considérer comme enfant de Dieu. Et plus il sera chrétien, plus il sera enfant ; plus il sera chrétien, plus il sera petit ; plus il sera chrétien, plus il se trouvera dépendant d'une alimentation, d'une nourriture qui lui est donnée par

* Le manuscrit (fol. 8) ajoute cette citation : « Quand nos oreilles commencent à s'abreuver des paroles divines », nous sommes « comme des animaux qui viennent de naître : ils trébuchent, ils se traînent ».

Dieu, qui est le Logos, mais qui est en même temps le lait – ou plutôt, le lait de l'enfant, le lait dont se nourrit l'enfant, c'est le symbole même du Logos²⁸. Et, par conséquent, l'esprit d'enfance, et le retour à l'esprit d'enfance, marque l'approfondissement de l'expérience chrétienne. Vous avez chez Tertullien exactement l'inverse, c'est-à-dire l'idée que, quand nous naissons à l'état de pécheurs, nous sommes absolument des enfants, et que le mouvement qui doit nous conduire de l'état de pécheurs à l'état de chrétiens, de bons chrétiens ou de chrétiens parfaits [...], sera le mouvement qui conduit de l'enfance à la maturité. Or, c'est ce travail de maturation, d'exercice, de perfectionnement de nous-mêmes par nous-mêmes que nous devons faire tout au long du temps de préparation. Nous avons à devenir nous-mêmes adultes dans le Christ, adultes dans la chrétienté, adultes devant Dieu, au moment même où Clément d'Alexandrie disait : Si vous voulez devenir chrétiens, devenez petits enfants devant Dieu ou petits enfants dans le Christ.

Voilà pour le premier aspect du péché. Le second aspect du péché, et qui justifie ce que doit être la préparation au baptême, c'est ceci : c'est que, dans le péché, non seulement la nature a été pervertie, non seulement elle est devenue autre (enfin, à la fois, elle est restée même et elle est devenue autre), mais de plus, ce qui caractérise le péché, c'est que l'autre s'est introduit en nous. C'est-à-dire que dans le péché, et à partir de la chute originelle, Satan a pris place dans l'âme, dans l'âme de tous les hommes, il a établi son empire à l'intérieur même de l'âme des hommes, et il a fait de ces âmes, et de l'ensemble de ces âmes, sa propre église. Chacune de nos âmes est en quelque sorte une petite église à l'intérieur de laquelle Satan règne et exerce son pouvoir. C'est-à-dire que là, vous voyez comment Tertullien se démarque par rapport à l'idée de la chute, au sens où on l'entendait dans la plupart des religions de salut et également chez les gnostiques, ou chez les néoplatoniciens²⁹, la chute étant le fait qu'une âme, étant ce qu'elle est, ayant son siège et son lieu auprès de Dieu ou dans l'élément supra-céleste, tombe et tombe à l'intérieur d'une matière. Ce qui fait que la chute consiste en ceci que l'âme, dans sa pureté, est placée à l'intérieur d'un élément impur. Alors que [pour] Tertullien – et c'est là encore un changement important –, [le] péché et la chute [ne consistent] pas [dans] le fait que l'on tombe dans l'élément du mal et de la matière, mais que, à l'intérieur de l'âme, il y a un élément qui est l'élément du mal, il y a quelque chose qui est un autre, et cet autre, c'est le diable. Or, le rôle du baptême, c'est précisément de chasser de l'intérieur

* Deux ou trois mots inintelligibles.

de l'âme cet élément hostile, étranger, extérieur et autre qu'est Satan. Il s'agit dans le baptême, par conséquent, de déposséder Satan de ce qui constitue son empire et son église, et vous comprenez – mettez-vous à la place de Satan lui-même – qu'il ne supporte pas ça très bien et, comme le dit Tertullien, « il redouble de fureur » à mesure que le temps du baptême approche³⁰.

Et là aussi, vous voyez un déplacement important. Alors que dans l'analyse ou la perspective qui dominait au II^e siècle, vous aviez cette idée d'une initiation par l'enseignement, qui faisait que l'individu approche de plus en plus de la vérité et du moment où il sera illuminé (et donc, on peut imaginer une sorte de progrès continu, sans autre dramaticité que la montée vers le vrai, la montée vers la croyance, la montée vers la profession de foi et, par conséquent, vers l'illumination – la spatialité, si vous voulez, de la préparation baptismale au II^e siècle est évidemment une ligne ascendante), en revanche, avec Tertullien, vous avez cette idée, qui sera, elle aussi, capitale dans l'histoire du christianisme, qu'au fond plus on est chrétien, plus on est exposé. Plus on est chrétien, plus le diable fait rage. Plus on s'approche de la vérité, plus on s'approche de la libération, plus l'ennemi devient hostile et violent et furieux et dangereux. Chez Tertullien, apparaît pour la première fois, je crois, cette idée (qu'il formule d'ailleurs) que le temps du baptême, c'est le temps du danger, c'est le temps du péril³¹. Une dramaticité de lutte et non plus une dramaticité pédagogique de l'illumination progressive. Vous voyez, par conséquent, là aussi, pourquoi la préparation au baptême doit prendre une tout autre forme et un tout autre style.

Il s'agit, dans le temps du baptême, à la fois d'un temps de transformation radicale de la nature, qui est à la fois la même et l'autre, et qu'il faut restituer à ce qu'elle est, et, d'autre part, [d']un temps de lutte et de combat contre l'adversaire.

En résumé, on peut dire ceci : ce que Tertullien veut absolument maintenir, dans la conception qu'il se fait de la préparation au baptême, ce sont deux choses. Premièrement, ce qu'il appelle la « libéralité » de Dieu, *liberalitas*, c'est-à-dire que Dieu, même à l'intérieur de ce rite qui assure la purification de l'âme, doit tout de même rester libre. Il doit avoir cette *liberalitas* : d'un côté, générosité qui pardonne et qui, par l'incarnation du Sauveur et son sacrifice, permet aux hommes d'obtenir leur pardon, et, [de l'autre], liberté de pardonner. *Liberalitas* dans les deux sens, générosité et liberté, générosité qui pardonne, liberté de pardonner, c'est ça qui doit être maintenu du côté de Dieu. Et du côté de l'homme, qu'est-ce qui doit être maintenu tout au long de cette préparation au baptême et jusque dans

le baptême lui-même, et on le verra jusqu'après le baptême ? Eh bien, doit être maintenue la crainte, *metus*³². *Liberalitas* du côté de Dieu, crainte, *metus*, du côté de l'homme.

Alors, là aussi, on a un élément fondamental qui est nouveau avec Tertullien et qui va être capital pour l'histoire de tout le christianisme. Le chrétien, quand il se prépare au baptême, et une fois qu'il sera baptisé, ne doit jamais abandonner la crainte. Il doit savoir qu'il est toujours dans le danger. Il doit toujours être inquiet. Jamais le danger ne s'apaise ; jamais il n'est sûr, jamais il n'est au repos. Là encore, bien sûr, vous voyez l'opposition, non seulement avec les thèmes gnostiques, mais avec tout ce qu'il y avait derrière, thèmes néoplatoniciens et même, jusqu'à un certain point, thèmes stoïciens, qui tous se référaient à l'idée d'un certain état de sagesse ou d'un certain état de pureté, à partir duquel il y a non-retour et dans lequel on est inaccessible au danger, à la tentation, à la faute, au péché et à l'impureté. Avec cette idée que le baptême doit se préparer par la crainte et maintenir le chrétien dans un état de crainte, vous voyez que c'est le congé qui est au fond donné à ce thème qui avait été si important pendant toute l'Antiquité, pendant toute la période hellénistique, pendant les deux premiers siècles et demi du christianisme : [le] thème du pur, du parfait, du sage. Congé qui, à vrai dire, n'est pas définitif, parce que toute l'histoire du christianisme, même du christianisme occidental, est perpétuellement traversée par le retour, la récurrence de ce thème ou, si vous voulez, de cette nostalgie d'un état de sagesse auquel on pourrait accéder à partir d'une purification particulièrement intense, d'une ascèse particulièrement réussie ou, tout simplement, par le fait d'une élection et d'un choix de Dieu. Tout le débat avec la gnose, le débat avec le manichéisme, le débat avec les cathares au Moyen Âge, le débat du quietisme au XVII^e siècle, le débat, également, tout au long du christianisme, avec toute une forme de mystique, ne sera pas autre chose que la récurrence ou la réapparition sous ces autres formes du débat entre l'inquiétude et la pureté.

Cette inquiétude va être tout de même comme l'élément fondamental dans l'économie du salut telle que le christianisme l'a conçue dans sa forme, disons, orthodoxe, et je crois qu'avec cette inquiétude, cette crainte, *metus*, que Tertullien place comme caractère fondamental du rapport que le sujet doit avoir à lui-même dans sa préparation au baptême et dans le baptême même, on voit se détacher deux choses. D'une part, l'accès à la vérité : il ne peut pas y avoir d'incertitude, en ce sens qu'il faut être bien sûr et on ne peut pas douter un seul instant que la vérité est vraie, que ce qu'on vous enseigne est vrai, que la vérité a bien été révélée dans l'Écriture, et de ce côté-[ci], la non-inquiétude,

la certitude sans trouble est absolument fondamentale. Ça va être le pôle de la foi. Mais en revanche, l'inquiétude ne doit jamais cesser en ce qui concerne le rapport que le sujet doit avoir à lui-même, le rapport que l'âme doit avoir à elle-même, car, de ce côté-là, premièrement, on ne doit jamais être sûr que l'on est parfaitement pur et, d'autre part, on ne doit jamais être sûr que l'on sera sauvé. [...] incertitude fondamentale et nécessaire, inquiétude fondatrice même du sentiment de la foi et de l'acte de foi en ce qui concerne soi-même. Si l'on veut avoir la foi, il faut n'être jamais sûr de ce qu'on est soi-même.

J'anticipe évidemment beaucoup, ce n'est pas ce que vous trouvez chez Tertullien, mais c'est cela qui, poussé à l'extrême, se formulera dans le protestantisme. On peut dire qu'à partir du moment où [celui-ci] a, d'une part, fait tourner toute la vie chrétienne autour de la foi et de l'acte de foi dans ce qu'il peut avoir d'absolument indubitable, la foi comme rocher de l'existence chrétienne, et en même temps [de] l'inquiétude fondamentale – que rien ne doit pouvoir rassurer en ce qui concerne ce qu'on est et ce qu'on va être, la pureté que l'on a atteinte et le salut qui vous est promis –, le jumelage de cette certitude et de cette incertitude et la forme extrême [qu'elles]* prennent, dans le protestantisme et surtout dans le calvinisme, n'est pas autre chose que le passage à la limite de ce que vous voyez se formuler en germe chez Tertullien, lorsque, dans [une phrase]** qui a l'air, comme cela, de n'être presque rien, il dit : La préparation au baptême doit être le temps de *metus et periculi*, de la crainte et du danger³³. La crainte, pour la première fois dans l'histoire, – enfin, la crainte en ce sens, la crainte sur soi-même, la crainte de ce qu'on est, la crainte de [ce qui peut arriver]***, et pas du tout la crainte du destin, et pas du tout la crainte des décrets des dieux –, cette crainte-là est, je crois, ancrée dans le christianisme à partir de ce tournant du II^e et du III^e siècle et aura évidemment une importance absolument décisive dans toute l'histoire de ce qu'on peut appeler la subjectivité, c'est-à-dire le rapport de soi à soi, l'exercice de soi sur soi et la vérité que l'individu peut découvrir au fond de lui-même.

Conséquence pratique de cette conception de la préparation au baptême telle qu'on la trouve chez Tertullien – et là, je vous renvoie au chapitre 6 du *De paenitentia* qui, avec le *De baptismo*, est le texte le plus important pour comprendre tout cela : « le pécheur », dit-il, dans ce temps de préparation au baptême, « le pécheur doit pleurer ses fautes avant même

* M.F. : que cette certitude et cette incertitude

** M.F. : un passage

*** Audition incertaine.

le temps du pardon », car, dit-il, – et c'est le texte dont je vous parlais à l'instant –, « le temps de la pénitence est celui *periculi et metus*, du danger et de la crainte. Je ne conteste pas à ceux qui vont descendre dans l'eau l'efficacité du bienfait de Dieu, mais pour y parvenir il faut travailler, il faut se mettre à la tâche » – enfin, « *elaborandum est* » : il faut élaborer, il faut se mettre à la peine³⁴. Qu'est-ce que c'est que ce labeur ? C'est ce que Tertullien appelle, [au début du chapitre suivant]*, « *paenitentiae disciplina* »³⁵, la discipline de la pénitence. C'est la discipline de la pénitence qui doit constituer l'armature fondamentale de ce temps de préparation au baptême.

Que veut dire « discipline de la pénitence » ? Premièrement, *paenitentia*, pénitence, vous savez que c'est la traduction latine tout à fait classique de ce terme de *μετάνοια* / *metanoia* dont on avait parlé [il y a quinze jours]**, et la *metanoia*, dans les textes grecs de la période hellénistique et du II^e siècle chrétien, c'est-à-dire aussi bien chez les non-chrétiens que chez les chrétiens, la *metanoia*, qu'est-ce que c'est ? Vous le savez, c'est le changement de l'âme, c'est-à-dire essentiellement ce mouvement par lequel l'âme pivote sur elle-même ou, plus précisément, le mouvement par lequel elle se détourne de ce qu'elle regardait jusque-là – les ombres, la matière, le monde, les apparences – et à quoi elle était attachée. La *metanoia*, c'est aussi – [du] fait même qu'elle se détourne de ces ombres, de cette matière, de ce monde d'ici-bas – le mouvement, par lequel l'âme se tourne au contraire vers la lumière, vers le vrai, ce vrai qui l'illumine, qui est la fois la récompense de ce mouvement tournant de l'âme sur elle-même et le moteur de ce mouvement, puisque c'est parce qu'elle est attirée par le vrai et dans la mesure où elle est attirée par le vrai, que l'âme peut ainsi se diriger vers la lumière, une lumière qui lui donne le spectacle de ce qui lui était caché jusqu'ici et lui permet en même temps de se connaître elle-même entièrement, puisqu'elle va être maintenant traversée de lumière. Et cette illumination qui lui offre tout ce qu'il y a de visible dans l'invisible, qui lui donne à voir l'invisible, ce mouvement de lumière qui la traverse tout entière et la rend transparente à elle-même, c'est aussi, bien sûr, ce qui va la purifier, dans la mesure où l'impureté, c'est l'ombre, c'est la souillure et c'est la tache. Voilà ce qu'était, en gros, la *metanoia* dans les textes païens de l'époque hellénistique, ce qu'elle était aussi dans les textes du II^e siècle chrétien³⁶.

* M.F. : dans la phrase suivante

** M.F. : la dernière fois. [Cf. *supra*, leçon du 30 janvier, p. 85 et note 12.]

Donc, la traduction classique qu'on trouvait déjà de μετάνοια, c'est en latin *paenitentia*, la pénitence³⁷. Mais cette pénitence prend chez Tertullien une signification tout à fait différente. On le voit bien dans le chapitre 10 du *De baptismo*, lorsqu'il s'interroge sur un des points qui étaient à l'époque un des plus discutés, en ce qui concerne le baptême, c'est-à-dire la signification du baptême johannique, [le fait] que le Baptiste baptisait avant même le Christ (il fallait bien, d'ailleurs, qu'il baptise avant le Christ, puisqu'il a baptisé le Christ). Alors, qu'est-ce que c'était que ce baptême ? Car si on dit – et Tertullien n'a pas cessé de le dire – que c'est le baptême chrétien, avec l'Esprit saint qui descend dans l'âme, qui purifie, que voulait dire ce Baptiste qui, avant même le Sauveur, avant même, par conséquent, que soit accomplie la promesse du salut, baptisait les gens ? Discussion énorme à l'époque. Si le baptême de Jean faisait les chrétiens et, par conséquent, sauvait, le Christ est inutile. Mais si le baptême de Jean ne sauve pas, est-ce que ce n'est pas un faux baptême, un pseudo-baptême, et par conséquent pourquoi le Christ a-t-il reçu le baptême de Jean ? La réponse de Tertullien, c'est que dans l'histoire du salut – dans l'économie du salut, comme il dit –, il y a eu deux baptêmes. Le premier qui était le baptême de Jean et qui était *baptismus paenitentiae*, le baptême de la pénitence³⁸ : c'est un baptême dans lequel l'Esprit saint ne descend pas, c'est un baptême proprement humain. Le Baptiste était un homme, il baptisait des hommes et il n'y avait rien de céleste dans ce baptême. Par conséquent, il n'y avait ni illumination par l'Esprit saint ni rémission des péchés par Dieu³⁹. Il y avait quoi ? Il y avait pénitence, c'est-à-dire rien de plus que le regret par les hommes de leurs propres péchés, leur repentir, leur détachement à l'égard de ces anciens péchés, la résolution de ne plus recommencer. Ce baptême de la pénitence, il avait son sens avant le Christ, pendant tout le temps où justement le Sauveur n'était pas encore venu. Il était, en quelque sorte, une pierre d'attente, et c'est lorsque le Sauveur est venu que ce travail de la pénitence, antérieur au salut lui-même, a pu trouver sa récompense dans la rémission effective des péchés qui n'a pu être faite qu'avec le Christ. Le baptême du Christ est justement cette charnière, car le Christ reçoit le baptême de Jean, non pas parce qu'il [a] besoin, lui, de faire pénitence, mais pour montrer que, avant de recevoir le baptême, il faut faire pénitence et que le vrai baptême, pour les chrétiens, sera celui qu'il a reçu, lui, lorsque l'Esprit saint est venu, pendant le baptême de Jean – non pas que Jean ait eu le pouvoir de faire descendre [l'Esprit saint]*, car lui, il [ne donnait] que le baptême

* M.F. : le baptême

de la pénitence ; c'est Dieu qui a voulu transformer ce baptême préalable de la pénitence en un baptême de rémission et de salut par la venue de l'Esprit saint.

Donc, le baptême de Jean prouve que notre baptême doit se dérouler, au fond, en deux temps : un temps préalable de pénitence, qui n'est pas la *metanoia* proprement dite, qui n'est pas exactement le retournement illuminant de l'âme sur elle-même vers la lumière, qui est le temps de préparation. Et puis, le baptême proprement dit, qui va être une illumination. Autrement dit, la *metanoia* se diffracte. Et ce mouvement que désignait la *metanoia* et qui était à la fois se détacher de et se retourner vers, se détacher de l'ombre et être illuminé, et se détacher parce qu'on est attiré par la force de la lumière, ce mouvement-là se trouve, chez Tertullien, dissocié en deux moments, un moment qui est l'exercice même de la pénitence, puis, ensuite, l'illumination qui la récompense. Bref, le temps de l'ascèse est en train de se dégager du temps de l'illumination. Ou encore, l'exercice de soi sur soi doit être le préliminaire à ce mouvement par lequel on deviendra sujet de connaissance dans l'illumination qui nous ouvre aux vérités éternelles.

Voilà pour le sens de *paenitentia* dans la *disciplina paenitentiae*. Donc, la *paenitentia* est une espèce de dissociation à partir de l'unité de mouvement de la *metanoia*.

Deuxièmement, qu'est-ce que c'est que la discipline ? Sur cette discipline de la pénitence, en fait Tertullien va dire relativement peu de choses. Les textes – on y reviendra la prochaine fois – qui disent en quoi va consister précisément l'ascèse préalable au baptême, on les trouve à l'époque même de Tertullien dans les *Canons* de saint Hippolyte⁴⁰. Tertullien* donne [d'abord] des indications négatives : si effectivement le baptême ne peut être donné qu'après un certain temps d'ascèse et d'exercice, après une pénitence, cela implique, bien sûr, qu'il ne faut pas donner le baptême de façon hâtive et à n'importe qui. On ne donne pas les choses saintes aux chiens, on ne donne pas aux pourceaux des perles⁴¹. C'est dire également qu'on ne peut pas donner le baptême aux enfants et aux petits enfants, et qu'on ne peut le donner qu'aux adultes⁴². C'est dire également, bien sûr, qu'on ne peut pas donner le baptême aux gens qui ne sont pas encore mariés, car à ce moment-là les assauts de l'incontinence pourraient triompher de leur vertu. Quand ils sont mariés, alors là, on est plus sûr de leur continence, et il est donc plus fiable de donner le baptême aux gens mariés⁴³. Voilà pour les précautions négatives.

* M.F. : ne dit que relativement peu de choses, il

Pour les indications positives, Tertullien est également fort discret et hâtif. Il dit : « Le pécheur doit pleurer ses fautes avant le temps du pardon⁴⁴ » et, au moment où le baptême approche, il faut que ceux qui vont y accéder « invoquent Dieu par des prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements et des veilles⁴⁵ ». Au niveau de ces prescriptions, peu de choses, donc, par rapport à ce qui était dit au III^e siècle, lorsqu'il était question encore de l'enseignement. Mais c'est le sens que donne Tertullien à ces pratiques de jeûne, de veille, d'agenouillement, de prière qu'il recommande comme les autres, comme ses contemporains et comme ses prédécesseurs, qui est intéressant. En effet, ces exercices qu'il demande, quel sens ont-ils ? Bien sûr, comme toujours, de purifier, de nettoyer. Mais, deuxième signification importante, ces pratiques doivent avoir pour fonction, non seulement de permettre que les fautes soient effacées, mais [aussi] de donner à l'individu la capacité, l'aptitude, la force et, pourrait-on dire, l'habileté de lutter contre le mal, puisque, encore une fois, le temps du baptême est un temps pendant lequel Satan redouble ses assauts. Il faut donc pouvoir les repousser, mais il faut savoir aussi que, après le baptême, Satan ne cessera pas de multiplier ses assauts et de les rendre de plus en plus furieux⁴⁶. Et par conséquent, le temps de préparation au baptême n'est pas simplement ce qui doit assurer ou permettre la purification même du baptême. C'est ce qui doit donner la force et la capacité de lutter après le baptême, pendant toute la vie du chrétien. La préparation au baptême est donc ascèse en ce sens strict : c'est une gymnastique. C'est une gymnastique physique, c'est une gymnastique corporelle, c'est une gymnastique spirituelle, c'est une gymnastique du corps et de l'âme pour cette lutte contre le mal, contre Satan, contre l'Autre en nous-même, contre la tentation (autre catégorie fondamentale sur laquelle on reviendra) dont on ne pourra jamais se débarrasser. D'où cette idée que si le temps de préparation au baptême doit bien être une *disciplina paenitentiae*, une discipline de la pénitence, en retour, la vie du chrétien tout entière doit être aussi une pénitence.

Vous voyez qu'[avec cette]* idée d'un exercice moral spécifique, propre à ceux qui préparent le baptême et qui se dégage ainsi de l'idée globale de la *metanoia*, on [en] arrive à cette idée que c'est la vie tout entière qui doit être une vie de pénitence⁴⁷. C'est là, je crois, une chose importante dans l'interprétation nouvelle que Tertullien donne de la préparation au baptême. Et une seconde signification est également importante. On la trouve dans le paragraphe 6 du *De paenitentia*, où il parle de ceux (dont on parlait tout à fait au début) qui attendent du baptême la purification

* M.F. : qu'en dégageant l'idée

automatique, pensant que, de toute façon Dieu devant purifier les âmes, on peut pécher autant qu'on veut, car le jour viendra où, par le baptême, on sera libéré de tout ça et tous les péchés seront remis. Alors, en face de cela, Tertullien s'indigne et il dit : « Quel calcul aussi insensé qu'injuste de ne pas accomplir la pénitence, d'espérer la rémission des fautes, c'est-à-dire de ne pas payer le prix et de tendre la main pour recevoir la marchandise ! Car, dit-il, le Seigneur a mis le pardon à ce prix : il nous offre l'impunité en échange de la pénitence⁴⁸. » Idée tout à fait intéressante et assez paradoxale, puisqu'il semble que Tertullien veuille dire : le baptême est une certaine récompense, cette récompense (le pardon du péché), il faut bien la payer, il faut l'acheter à un certain prix, et la pénitence que l'on fait avant le baptême, c'est le prix que l'on offre pour avoir le pardon. Idée doublement paradoxale, tout d'abord parce qu'elle [semble] établir une équivalence entre la récompense, qui n'est ni plus ni moins que la vie éternelle, et puis le temps forcément limité de l'exercice pénitentiel qui prépare au baptême. Comment peut-il y avoir équivalence entre ces deux choses, entre le fini et l'infini, dira Pascal ?⁴⁹ Et deuxièmement, si effectivement la pénitence est le prix du baptême, cela veut dire qu'une fois qu'on aura donné le prix, Dieu sera bien obligé de donner le [pardon]*, et, par conséquent, on retrouve l'idée d'une contrainte.

Mais, en fait, le développement du texte montre que ce n'est pas cela que veut dire Tertullien, lorsqu'il dit que la pénitence, c'est le prix que l'on paie pour le baptême et la rémission des fautes. Quand il parle de prix comme d'une monnaie que l'on donne pour avoir le baptême, il veut dire ceci : le vendeur, quand on achète quelque chose, commence par examiner l'argent qui lui est compté, afin de reconnaître si les pièces de monnaie n'ont pas été rognées, si elles portent bien l'effigie légitime, si elles ne sont pas altérées. De même, le Seigneur éprouve lui aussi la pénitence comme on éprouve une pièce de monnaie, afin de « nous accorder la récompense qui n'est rien moins que la vérité éternelle ». C'est ce que, dans le texte, Tertullien appelle *paenitentiae probatio*, l'épreuve de la pénitence ou encore la vérité de la pénitence⁵⁰. C'est-à-dire que par cette pénitence préparatoire, le postulant n'achète pas véritablement à son juste prix le pardon, car le prix du pardon est infini comme le pardon l'est lui-même. En donnant la pièce de monnaie de la pénitence, le postulant au baptême ne fait pas autre chose que donner des éléments qui permettent quoi ? – qui permettent la *probatio*, qui permettent de savoir si c'est de la bonne monnaie, si ce n'est pas inauthentique, si ce n'est pas hypocrite, si c'est bien vrai, la pénitence. On voit

* M.F. : baptême

apparaître, à travers cette métaphore, l'idée que la pénitence, c'est ce qui doit manifester au regard de Dieu la vérité du pécheur lui-même, la sincérité de ses sentiments, l'authenticité de son remords, la réalité de son propos de ne plus recommencer. La pénitence, c'est donc l'affleurement à la surface de la vérité profonde de l'âme, et c'est en ce sens que l'on peut dire que la pénitence est une pièce de monnaie. Elle est ce qui permet la *probatio*.

Vous voyez là un dédoublement de cette espèce de mouvement unitaire que j'avais essayé de définir à propos de la *metanoia*. Dans la *metanoia*, mouvement unitaire dans la mesure où l'âme, se tournant vers la vérité, découvrait elle-même sa propre vérité. Maintenant, on a deux étages, deux niveaux. D'une part, bien sûr, la vérité que l'on doit apprendre à connaître en se préparant au baptême et qui vous éclairera en effet dans le baptême lui-même, et puis il y a une autre vérité, qui est la vérité du mouvement lui-même, qui est la vérité de l'âme elle-même faisant mouvement vers le bien, essayant de s'arracher au mal, luttant contre lui et s'exerçant à le vaincre. Vérité, par conséquent, pour l'âme, qui sera donnée au terme du processus, lorsque, effectivement, avec le baptême et la profession de foi, l'Esprit saint descendra dans l'âme. Donc, mouvement de soi-même vers la vérité qui est Dieu, mais aussi vérité de l'âme, vérité de soi sous le regard de Dieu. Et c'est là la double fonction de la pénitence : préparer et assurer le cheminement qui va vers la vérité et manifester, pour le regard orthogonal de Dieu qui voit tout et nous surveille sans cesse, la vérité de ce que nous sommes. Vérité pour l'âme, vérité qui deviendra vérité dans l'âme, mais aussi vérité de l'âme, et c'est cela que la pénitence doit manifester. D'où la phrase énigmatique, mais que, je crois, on peut comprendre maintenant : « La foi, dit Tertullien, commence et se recommande par la *paenitentiae fides*, la foi commence et se recommande par la foi de la pénitence⁵¹. » C'est-à-dire qu'il [lie] * le problème de la vérité de l'âme, de la vérité de la pénitence [et] de la vérité de l'exercice de soi sur soi qui doit être à chaque instant le garant et la caution du cheminement vers la vérité.

Eh bien, je crois qu'on peut s'arrêter là. Juste deux mots, simplement. Vous voyez qu'on a, avec ces textes de Tertullien, le point de décrochage entre ce qu'on pourrait appeler la structure d'enseignement et la structure d'épreuve. La structure d'enseignement, la structure pédagogique, celle qui dominait dans les textes du II^e siècle, c'est une structure dans laquelle l'âme apparaît comme étant la cible, l'objet, le co-auteur, le co-acteur également d'une procédure qui a pour fin de constituer l'âme comme

* Conjecture ; audition difficile.

sujet de connaissance. Dans la structure d'épreuve on a, au contraire, un mouvement par lequel l'âme doit se constituer comme protagoniste d'une procédure au terme de laquelle elle devient, et tout au long de laquelle elle reste, objet de connaissance. En gros, telle qu'elle apparaissait chez les Pères apostoliques et chez les apologistes, la préparation au baptême était assez semblable à ces formes d'initiation dans lesquelles la structure d'enseignement était dominante, ou, si vous voulez encore, ces formes d'initiation dans lesquelles enseignement et épreuve étaient à ce point intégrés que l'enseignement et les progrès de l'enseignement constituaient à eux seuls l'épreuve. Il fallait, en effet, progresser dans l'enseignement jusqu'à ce que l'on connaisse toutes les vérités et jusqu'à ce que l'on soit capable de les professer. C'était cela la structure pédagogique fondamentale dans la pensée chrétienne concernant le baptême pendant tout le II^e siècle, c'est celle que l'on trouve encore chez Clément d'Alexandrie. Telle qu'elle apparaît chez Tertullien – contemporain par ailleurs de Clément d'Alexandrie, mais qui marque, je crois, le point de décrochage –, au contraire, la préparation au baptême se présente comme un entrecroisement entre une structure d'acquisition de la vérité par l'âme et une structure de manifestation de l'âme en sa vérité. On a là le germe de cette dissociation ou, en tout cas, de cette bipolarité qui me paraît être une caractéristique du régime de vérité du christianisme. Je vous avais parlé, en commençant ce cours⁵², de ces deux pôles qui tendent, à la limite de l'écartèlement et de la dissociation, le régime de vérité du christianisme, le pôle de la foi et le pôle de l'aveu, l'orient de la foi et l'occident de l'aveu. Je crois que toute l'histoire du christianisme est tendue entre ces deux pôles. Cette dissociation du pôle de la foi et du pôle de l'aveu, cette dissociation de l'orient de la foi et de l'occident de l'aveu, il me semble qu'on est en train de l'apercevoir absolument en germe dans ces quelques textes de Tertullien, où l'idée d'une *probatio fidei* vient scander, marquer et, à vrai dire, donner sa signification profonde à l'idée d'une préparation au baptême qui est relativement autonome ou, en tout cas, spécifique par rapport à l'illumination promise dans le baptême. L'ascèse et l'illumination commencent à se séparer. L'aveu, par conséquent, se séparera de la foi.

*

NOTES

1. Clément d'Alexandrie (~150-215/216), *Le Protreptique*, introd., trad. et notes de C. Mondésert, revue et augmentée par A. Plassart, Paris, Cerf, SC n° 2bis, 1949, rééd. 2004.

2. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, introd. et notes de H.-I. Marrou, trad. M. Harl (livre I), C. Mondésert (livre II), C. Mondésert & C. Matray (livre III), Paris, Cerf, SC n° 70, 108 et 158, 1960-1970, rééd. 1983.

3. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, trad. C. Mondésert (t. I, II et IV), P. Voulet (t. V), P. Descourtieux (t. VI) et A. Le Boulluec (t. VII), Paris, Cerf, SC, 7 vol. : n° 30, 38, 278-279, 428, 447 et 463, 1951-2001 (le *Stromate* III, qui traite notamment de la continence et du mariage, n'est pas encore paru). Cf. le plan annoncé par Clément de ce qui a longtemps été considéré comme sa trilogie (les trois étapes de l'éducation chrétienne : conversion, éducation, instruction), in *Le Pédagogue*, I, I, 3, p. 113. L'identification des *Stromates* avec le *Didascalos* (le *Maître*) annoncé, toutefois, est contestée depuis la fin du XIX^e siècle. Cf., sur ce point, les introductions de C. Mondésert au *Protreptique*, *op. cit.*, p. 14, et au *Stromate* I, SC n° 30, 1951, p. 11-22. Clément s'est expliqué à plusieurs reprises sur le titre de son ouvrage ; cf. par exemple, *Stromate* IV, II, 1, trad. C. Mondésert, 2001, p. 61 : « Nos notes, comme nous l'avons dit souvent, seront, en raison de ceux qui les parcourent sans la moindre expérience, bigarrées, comme leur nom l'indique lui-même, des tapis bariolés, passant continuellement d'une chose à une autre, et, dans la suite des discussions, insinuant une chose, en démontrant une autre. » Cf. également H. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, trad. O. Marbach, Paris, Éd. de l'Orante, 1963, rééd. Seuil (coll. « Livre de vie »), 1969, p. 48 : « Comme le titre l'indique, ce livre appartient à un certain genre littéraire cultivé par les écrivains de l'antiquité. Il s'agissait de recueils d'ouvrages traitant de sujets divers, souvent sans aucun rapport entre eux, et que l'on appelait "Tissus, Broderies, Prairies, Hélicons". Ce sont des "miscellanea", des essais ou des recueils d'anecdotes, des brouillons, dont le goût hellénistique a fait un véritable genre littéraire. » Pour une analyse plus approfondie de la signification du titre, cf. C. Mondésert, introd. au *Stromate* I, p. 6-11, et A. Méhat, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil (coll. « Patristica Sorbonensia » 7), 1966, p. 96-106.

4. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, VI, 17, introd., éd. et trad. C. Munier, Paris, Cerf, SC n° 316, 1984. Foucault n'a pas connu cette édition des « Sources chrétiennes ». Il utilisait la traduction de A.E. Genoud [dit : de Genoude], in *Œuvres de Tertullien*, Paris, L. Vivès, 2^e éd. 1852, 3 vol. : cf. t. 2, p. 197-215. Le manuscrit présente la citation sous cette forme : « Nous ne sommes [pas] plongés dans l'eau pour être purifiés, mais parce que nous sommes purifiés. » Il semble donc que Foucault traduise ici lui-même, assez librement, le texte latin (« *Non ideo ablui mur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus* »). Mais dans une autre version manuscrite du passage de cette leçon, il recopie fidèlement la traduction de Genoude : « Nous ne sommes pas lavés pour que nous cessions de pécher, mais parce que nous avons cessé, et que nous sommes déjà lavés du fond du cœur » (p. 207 ; souligné par Foucault).

5. Tertullien, *De baptismo/Traité du baptême*, trad. R.-F. Refoulé & M. Drouzy, introd. et notes de R.-F. Refoulé, Paris, Cerf, SC n° 35, 1952, rééd. 2002 (Foucault

utilise cette édition parallèlement à la traduction de l'abbé de Genoude, in *Œuvres de Tertullien*, t. 3, p. 239-261).

6. Les références de Foucault à la gnose restent toujours très générales, il est difficile de savoir quels ouvrages il a lus et utilisés sur le sujet. Sans doute tirait-il ses connaissances, pour l'essentiel, de ses conversations avec H.-C. Puech (titulaire de la chaire d'Histoire des religions au Collège de France jusqu'en 1972) et de la lecture de ses livres. Cf. déjà *Sécurité, Territoire, Population*, *op. cit.*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 198-199 (à propos de cette « sorte d'ivresse des comportements religieux » dont certaines sectes gnostiques, dans les premiers siècles, portent témoignage) et p. 221 n. 6 ; cf. également *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, leçon du 6 janvier 1982, 1^{re} heure, p. 18 et p. 25-26 n. 49. Sur les sources disponibles – écrits réfuteurs chrétiens, textes originaux découverts, pour la plupart, à partir du milieu des années 1940 (bibliothèque copte de Nag Hammadi), documents divers – et les doctrines gnostiques, voir : J. Doresse, « La Gnose », in H.-C. Puech, dir., *Histoire des religions*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1972, rééd. « Folio/Essais », II*, 1999, p. 364-429, et K. Rudolph, *Die Gnosis : Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1977 (rééd. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980 et 2005) ; trad. anglaise : *Gnosis : The Nature and History of Gnosticism*, New York, Harper San Francisco, 1987 (« la meilleure introduction actuelle à l'étude de la "gnose" », M. Tardieu, *Revue de l'histoire des religions*, t. 194(2), 1978, p. 200) ; sur les rapports entre gnosticisme et christianisme, cf. l'excellente synthèse de E. Trocmé, « Le christianisme jusqu'à 325 », in H.-C. Puech, dir., *op. cit.*, p. 241-247.

7. Foucault rectifie dans la leçon suivante : pas des nicolaïtes, mais des caïnites (cf. *infra*, p. 144) La confusion s'explique peut-être par le fait que Tertullien, dans le *De praescriptione*, XXXIII, 10, présente les « Caïnites » comme une autre espèce de « Nicolaïtes » (cf. R.-F. Refoulé, introd. au *Traité du baptême*, p. 10 n. 3. Ce dernier, toutefois, précise plus loin (p. 71 n. 1) que Tertullien, en insistant sur le fait que l'eau ne nous lave pas des péchés comme d'une simple crasse, « a en vue les Caïnites et de façon générale tous les dualistes gnostiques »). Dans le manuscrit, curieusement, Foucault avait d'abord écrit « Caïnites », puis remplacé ce mot par « Nicolaïtes ». Sur ce courant gnostique, cf. J. Daniélou & H.-I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. I : *Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, p. 90-91.

8. Tertullien, *De baptismo/Traité du baptême*, I, 2, trad. Genoude, p. 239 : « il est arrivé depuis peu qu'une femme, ou plutôt qu'une vipère des plus venimeuses de la secte des Caïnites, a séduit dans ces contrées un grand nombre de nos frères, par le poison de ses doctrines. Elle attaque surtout le baptême » ; SC, p. 65 ; cf. R.-F. Refoulé, introd., p. 11.

9. *Ibid.*, II, 2, trad. Genoude, p. 240 ; SC, p. 66 : « *nonne mirandum est lavacro dilui mortem* (n'est-ce pas étonnant qu'un bain puisse dissoudre la mort ?) ».

10. *Ibid.*, III, 2, trad. Genoude, p. 241 ; SC, p. 67.

11. *Ibid.*, III, 5, trad. Genoude, p. 240 ; SC, p. 68.

12. *Ibid.*, V, 7, trad. Genoude, p. 246 : « Ainsi l'homme est rendu à Dieu, à la ressemblance de ce premier homme qui avait été créé autrefois à l'image de Dieu » ; SC, p. 74.

13. *Ibid.*, VIII, 74, trad. Genoude, p. 247 ; SC, p. 77.

14. *Ibid.*, IX, 1, trad. Genoude, p. 248 ; SC, p. 78. Sur la comparaison du baptême avec la traversée de la mer Rouge, cf. *infra*, leçon du 20 février, p. 153.

15. *Ibid.*, IX, 3, trad. Genoude, p. 248 ; SC, p. 78-79.

16. *Ibid.*, V, 5, trad. Genoude, p. 245; SC, p. 74. Sur ce « symbolisme de l'eau, dans son double enracinement naturel et biblique », cf. R.-F. Refoulé, introd. au *Traité du baptême*, p. 19-28.

17. *Ibid.*, I, 1, trad. Genoude, p. 239.

18. Cf. *ibid.*, XVIII, 1, trad. Genoude, p. 257; SC, p. 91.

19. *Ibid.*, XV, 3, trad. Genoude, p. 255-256 : « Le Chrétien n'est baptisé qu'une fois, pour l'avertir qu'après cela il ne doit plus pécher »; SC, p. 88.

20. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, VI, 3, SC, p. 165 : « [...] toutes les tergiversations coupables à l'égard de la pénitence sont dues au fait que l'on reçoit le baptême avec présomption. Certain, en effet, du pardon assuré de ses fautes, on fait larcin, en attendant, sur le temps qui reste et l'on s'accorde un délai pour pécher encore, au lieu d'apprendre à ne plus pécher du tout »; trad. Genoude, p. 205 : « Toutes ces lenteurs, toutes ces tergiversations criminelles à l'égard de la pénitence proviennent d'un préjugé sur la vertu du baptême. Dans la certitude où sont les catéchumènes que leurs fautes leur seront remises, ils dérobent à leur profit le temps qui leur reste jusqu'à ce jour, profitant de ce délai pour pécher, au lieu d'apprendre à s'abstenir. »

21. Tertullien, *De baptismo/Traité du baptême*, I, 1, trad. Genoude, p. 239; SC, p. 64.

22. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, VI, 11 : « liberalitatem eius faciunt servitum », SC, p. 168-169 : « ils transforment sa libre bienveillance en servitude »; trad. Genoude, p. 206 : « Ils font de la générosité de Dieu une servitude »; trad. Labriolle [cf. *infra*, p. 215, note 31], p. 27 : « ils transforment sa générosité en servitude ».

23. Cf. Tertullien, *De testimonio animae*, III, PL 1, col. 613 A (texte cité par A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, op. cit., p. 265 n.2, et par A. Gaudel, « Péché originel », col. 364) : « Per [Satanam] homo a primordio circumventus ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit » (trad. Genoude, *Témoignage de l'âme*, in *Œuvres*, t. 2, p. 121 : « Nous aussi, nous le reconnaissons [Satan] pour l'ange du mal, pour l'artisan de l'erreur, pour le corrupteur du monde, l'ennemi par lequel l'homme s'étant laissé circonvenir dans l'origine, transgressa le précepte de Dieu, fut livré à la mort par suite de cette révolte, et légua à une postérité qu'il corrompt dans son germe, l'héritage de sa condamnation »). Cf. R.-F. Refoulé, introd. au *Traité du baptême*, p. 13 n.2 : « Sa conception du péché originel se trouve en dépendance de la doctrine du "traducianisme" dont il est l'un des plus ardents défenseurs. Cf. spécialement *De anima*, 27 » (cf. *infra*, note 25). « Pour les traducianistes, l'âme est transmise d'Adam en même temps que le corps et, en Adam, elle a péché. Tous, au témoignage de l'Apôtre, nous sommes constitués pécheurs par l'unique faute d'Adam. Or le siège propre du péché, c'est l'âme » (A. Sage, « Péché originel », *Revue des études augustinienne*, vol. XII (3-4), 1967, p. 227). Cf. *supra*, leçon du 6 février, p. 110, note 28 sur le « péché originel ». Sur la question de la génération et de l'hérédité chez Tertullien, cf. également M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, Seuil (coll. « Patristica Sorbonensia » I), 1957, p. 181-188 (sur la transmission héréditaire du péché originel : p. 187-188).

24. Théorie dite de la « pangénèse » du sperme. La semence, selon Démocrite, serait une espèce d'écume ébranlée, puis propulsée par un mouvement de l'air. Cf. Démocrite, B 32 : « L'acte sexuel est une petite apoplexie. Car un homme sort d'un homme et s'en

détache en s'en séparant comme d'un coup » (in J.-P. Dumont et al., dir., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 861).

25. Tertullien, *De anima/De l'âme*, 27, trad. Genoude, in *Œuvres*, t. 2, p. 55 : « Nous faisons commencer la vie à la conception, parce que nous soutenons que l'âme commence à la conception. La vie en effet a le même principe que l'âme : les substances qui sont séparées par la mort sont donc également confondues dans une même vie. Ensuite, si nous assignons à l'une la priorité, à l'autre la postériorité, il faudra distinguer aussi les temps de la semence, selon la nature de leurs degrés ; et alors quand sera placée la semence du corps ? quand viendra celle de l'âme ? Il y a plus. Si les temps de la semence demandent à être distingués, les substances deviendront aussi différentes par la différence des temps. Car, quoique nous confessons qu'il y a deux espèces de semence, l'une pour le corps, l'autre pour l'âme, nous les déclarons inséparables néanmoins, et de cette manière contemporaines et simultanées. » Cf. M. Spanneut, *Le Stoïcisme*, op. cit., p. 184.

26. *De anima/De l'âme*, 41 : « Malum igitur animae, praeter quod ex obuentu spiritus nequam superstruitur, ex originis uitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est »; trad. Genoude, t. 2, p. 83 : « Ainsi le mal de l'âme, outre celui qui est semé après coup par l'arrivée de l'esprit malfaisant, a sa source antérieure dans une corruption originelle, en quelque façon inhérente à la nature. Car, ainsi que nous l'avons dit, la corruption de la nature est comme une autre nature. »

27. Cf. *De paenitentia/La Pénitence*, VI, 1-3, trad. Genoude, p. 205 : « Tout ce que notre faiblesse s'est efforcée de suggérer sur la nécessité d'embrasser la pénitence et de persévérer dans cette voie, concerne tous les serviteurs de Dieu, sans doute, puisqu'ils aspirent au salut en se rendant Dieu favorable, mais s'adresse principalement à ces néophytes, dont les oreilles commencent à peine à s'abreuver des discours divins, et qui, pareils à des animaux qui ne font que de naître, rampent d'un pas incertain avant que leurs yeux soient bien ouverts, affirment qu'ils renoncent à leur vie passée, et adoptent la pénitence, mais négligent de la pratiquer. »

28. Cf. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*. Ce thème de l'enfance, qui découle chez Clément de l'identification du Pédagogue avec le Verbe ou Christ-Logos, est récurrent tout au long du I^{er} livre du traité. Voir l'introduction de H.-I. Marrou, éd. citée, p. 23-26 (« L'esprit d'enfance ») et spécialement le chapitre 6, p. 156 sq. : « Contre ceux qui soutiennent que les noms d'"enfants" et de "tout-petits" désignent symboliquement l'enseignement des connaissances élémentaires ». Sur le symbole du lait, cf. I, 6, 34, 3-49, 3, p. 175-199 (le Logos comme lait du Christ : 35, 3 ; 40, 2 ; 42, 1 ; 43, 4, etc.). « Si nous avons été régénérés pour le Christ, celui qui nous a régénérés nous alimente de son propre lait, le Logos » (49, 3, p. 199).

29. Sur ce thème de la chute de l'âme chez Plotin, par exemple, cf. *Ennéades*, I, 8, 14, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1924, p. 129 : « Telle est la chute de l'âme ; elle vient dans la matière et s'affaiblit, parce qu'elle n'a plus toutes ses puissances ; la matière les empêche de passer à l'acte, en occupant le lieu que l'âme occupe, et en la forçant, pour ainsi dire, à se resserrer ; elle vole ce rayon qu'elle a reçu et le rend mauvais, jusqu'à ce qu'il puisse remonter à sa source. »

30. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, VII, 7, trad. Genoude, p. 209 : « Mais notre opiniâtre ennemi ne s'endort jamais dans sa malice. Que dis-je ? il redouble

surtout de fureur quand il voit l'homme échappé [*sic*] à ses liens; plus nos passions s'éteignent, plus sa haine s'enflamme. »

31. *Ibid.*, VI, 8, trad. Genoude, p. 206 : « Le pécheur doit donc pleurer ses fautes avant le jour du pardon, parce que le temps de la pénitence est un temps de péril et de crainte. »

32. *Ibid.*, VI, 17, trad. Genoude, p. 207 : « Voilà le premier baptême, de l'Auditeur : une crainte entière. »

33. Cf. *supra*, note 31.

34. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, VI, 9, trad. Genoude, p. 206 : « Je suis loin de contester à ceux qui vont descendre dans l'eau l'efficacité du bienfait divin, en d'autres termes, le pardon de leurs péchés; mais, pour avoir le bonheur d'y parvenir, il faut des efforts. » (Cf. *supra*, note 30.)

35. *Ibid.*, VII, 1 : « *Hucusque, Christe domine, de paenitentiae disciplina servis tuis dicere vel audire contingat, quousque etiam delinquere non oportet et audientibus* »; trad. Genoude, p. 208 : « Ô Jésus-Christ, mon Seigneur, accorde à tes serviteurs la faveur de connaître ou d'apprendre de ma bouche la règle de la pénitence, en ce sens qu'il est défendu aux catéchumènes eux-mêmes de pécher ! »

36. Cf. encore *infra*, leçon du 20 février, p. 141-142. Foucault reviendra plus longuement sur l'analyse de cette notion, par opposition avec l'ἐπιστροφή platonicienne, dans son cours de 1982, *L'Herméneutique du sujet*, leçon du 10 février, 1^{re} heure, p. 202-209, en s'appuyant très explicitement sur l'article de P. Hadot, « Épistrophè et metanoia » (1953), repris : « Conversion », in *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Paris, IEA (coll. « Études augustinienes »), 1981, p. 175-182 (rééd. Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2002, p. 223-235). Cf. la note 40 de F. Gros, p. 218, sur ce « texte essentiel » (Foucault), et sa note 11, p. 216, pour le rapport avec l'analyse de la pénitence dans le cours de 1980.

37. Cf. le mot « Pénitence » in *EPA*, appendice 1 : « Naissance d'un vocabulaire chrétien », p. 478-480; B. Poschmann, « Buße », *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. II, Stuttgart, A. Hiersemann, 1954, col. 805-812; J. Guillet, « Metanoia », *DS*, X, 1982, col. 1093-1099.

38. Tertullien, *De baptismo/Traité du baptême*, X, 5-6 : « *agebatur itaque baptismus paenitentiae quasi candidatae remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae. Nam quod legimus, praedicabat baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum, in futuram remissionem enuntiatum est, siquidem paenitentia antecedit, remissio sequitur, et hoc est viam praeparare* »; trad. Genoude, p. 250; SC, p. 81 : « Ainsi le baptême de la pénitence (*baptismus paenitentiae*) était-il administré comme une disposition au pardon et à la sanctification que devait apporter le Christ. Nous lisons en effet que Jean prêchait un baptême de pénitence (*baptismus paenitentiae*) pour la rémission des péchés [Mc 1, 4 : βάπτισμα μετανοίας] : cela était dit de la rémission à venir, puisque la pénitence précède et que la rémission vient ensuite. » L'expression « *baptismus paenitentiae* » (βάπτισμα μετανοίας) apparaît également dans les *Actes des Apôtres*, 19, 4.

39. À l'endroit du manuscrit qui correspond à ce passage du cours, Foucault, citant la traduction du *De baptismo*, X, 4 par Genoude, p. 249, avait ajouté cette référence de Tertullien à Act. 19, 2-3 : « Ceux qui avaient reçu le baptême des apôtres [au lieu de : « de Jean »] n'avaient pas l'Esprit dont ils n'avaient même pas entendu parler. »

40. Ce texte, composé dans la première moitié du IV^e siècle, dont Haneberg (1870) et Achelis (1891) offrirent les premières traductions latines, n'est connu que par une traduction arabe, elle-même issue d'une version copte de l'original grec. Son attribution à Hippolyte tient au fait qu'il emprunte une grande partie de son contenu à la *Tradition apostolique* de l'archevêque de Rome. Première édition critique de la version arabe par R.-G. Coquin, *Les Canons d'Hippolyte*, Paris, Firmin-Didot, « Patrologia Orientalis »/PO, t. 31, fasc. 2, 1966, p. 273-444. Sur la pénitence pré-baptismale, voir le canon 19 : « Des catéchumènes : des conditions que remplissent les catéchumènes pendant le baptême et l'exorcisme; de l'ordonnance de la liturgie du baptême et de la consécration de la Liturgie du corps et du sang », p. 375-387. Foucault fait de nouveau allusion à cet écrit, *infra*, leçon du 20 février, p. 145.

41. Cf. Tertullien, *De baptismo/Traité du baptême*, XVIII, 1, trad. Genoude, p. 257 : « Souvenons-nous plutôt de ces paroles : "Gardez-vous de donner aux chiens les choses saintes; ne jetez point vos perles devant les porceux" [Mat. 7, 6] »; SC, p. 91.

42. *Ibid.*, 4-5, trad. Genoude, p. 258; SC, p. 92-93.

43. *Ibid.*, 6, trad. Genoude, p. 259 : « Les motifs pour ajourner les adultes qui ne sont pas encore engagés dans le mariage, ne sont pas moins décisifs. La liberté les expose à trop de tentations, les vierges par la maturité de leur âge, les veuves par la privation; il faut attendre qu'elles soient mariées ou affermiées dans la continence »; SC, p. 93.

44. Cf. *supra*, note 31.

45. Tertullien, *De baptismo/Traité du baptême*, XX, 1, trad. Genoude, p. 259-260; SC, p. 94 (Foucault reprend ici cette dernière traduction). Dans l'article : « Exorcisme », *DS*, IV, 1961, col. 2001, J. Daniélou inscrit cette formule de Tertullien dans la continuité des rites d'exorcisme préparatoires au baptême et renvoie, sur l'assimilation du jeûne à un exorcisme, à Mat. 17, 21 : « Ce démon ne se chasse que par la prière et le jeûne. »

46. Cf. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, VII, 7-9, SC, p. 174-175. Le manuscrit ajoute cette citation, à partir de la traduction Genoude (abrégée et légèrement modifiée), p. 109 : « il redouble de fureur quand il voit que, par le pardon accordé aux péchés, tant d'œuvres de mort sont détruites dans l'homme, et tant de condamnations révoquées » (Genoude : « [...] tant de titres de condamnation annulés »). Quelques lignes plus bas, après un passage raturé, Foucault écrit : « Temps de la palestine J. Chrysostome » (cf. *infra*, leçon du 20 février, p. 147 et note 21).

47. Sur la conception du baptême comme point de départ d'une μετάνοια s'étendant à toute la vie du croyant chez les Pères apostoliques, cf. A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, op. cit., p. 123.

48. *De paenitentia/La Pénitence*, VI, 4, trad. Genoude, p. 205; SC, p. 165.

49. Cf. Pascal, *Pensées*, éd. L. Lafuma, « Infini rien » (418), Paris, Seuil (coll. « Livre de vie »), 1962, p. 187 : « [...] le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. »

50. *De paenitentia/La Pénitence*, VI, 5, trad. Genoude, p. 206 : « Si le vendeur commence par examiner l'argent qui lui est compté, afin de reconnaître s'il n'est pas rogné, sans empreinte ou altéré, nous devons croire que le Seigneur éprouve aussi la pénitence (*paenitentiae probationem prius inire*) avant de nous accorder une récompense qui n'est rien moins que la vie éternelle. »

51. *Ibid.*, VI, 16, SC, p. 169 : « Le bain du baptême est le sceau de la foi, mais la foi du baptême commence par la foi de la pénitence (*a paenitentiae fide*) et prouve par là sa valeur » ; trad. Genoude, p. 207 : « Le bain régénérateur est le sceau de la foi ; cette foi commence et se recommande par la sincérité de la pénitence. »

52. Cf., en fait, leçon précédente, p. 99-100.

LEÇON DU 20 FÉVRIER 1980

Tertullien (suite) : rupture avec la conception néoplatonicienne de la metanoia. – Développement de l'institution du catéchuménat depuis la fin du II^e siècle. Les procédures de vérité à l'œuvre dans le parcours du catéchumène (réunion non publique, exorcisme, profession de foi, confession des péchés). – Importance de ces pratiques du catéchuménat pour l'histoire des régimes de vérité : une nouvelle accentuation de la théologie du baptême (la préparation au baptême comme entreprise de mortification ; le problème de la faute : une lutte permanente contre l'autre qui est en nous ; le baptême, modèle permanent pour la vie). – Conclusion : réélaboration des rapports subjectivité-vérité autour du problème de la conversion. Originalité du christianisme par rapport aux autres cultures.

[...*] La dernière fois, j'avais essayé d'expliquer ce texte de Tertullien, au chapitre 6 du *De paenitentia*, dans lequel il disait que nous ne sommes pas plongés dans l'eau du baptême pour être purifiés, mais que nous sommes déjà purifiés jusque dans le fond de notre cœur lorsque nous arrivons au baptême. Ce texte, que j'avais essayé d'éclairer par d'autres passages soit du *De paenitentia* soit du *De baptismo*, indique, je crois, chez Tertullien une série de distinctions qui sont importantes. L'idée qu'il faut arriver au baptême déjà purifié, l'idée, par conséquent, que ce n'est pas le baptême qui, en lui-même et à lui tout seul, dans l'effectuation du rite, assure la purification, mais que nous ne pourrions voir nos péchés remis que si nous sommes purifiés, [cette idée] implique un certain nombre de distinctions. Distinction, d'abord, entre le travail, le labeur, comme dit Tertullien, que l'âme exerce ou doit exercer sur elle-même pour se purifier – travail humain, par conséquent – et l'opération divine de rémission des péchés. Ce n'est pas la rémission des péchés qui nous purifie. Distinction, donc, entre ces deux opérations. Distinction aussi entre la catéchèse comme enseignement des vérités, comme initiation aux vérités de la foi et aux règles fondamentales de la vie chrétienne, et la discipline

* M.F. : C'est moi qui vous attends ou c'est vous qui m'attendez ? [rires]

pénitentielle, *paenitentiae disciplina*, entendue comme travail, comme labeur par lequel l'âme apprend à se détacher du mal, à lui résister, à le combattre, à s'en affranchir maintenant, mais aussi à s'exercer pour pouvoir lutter dans l'avenir, et même après le baptême, contre les assauts insidieux du diable et toutes les possibilités de rechute. L'idée, par conséquent, d'une discipline pré-baptismale qui n'est pas la même chose que l'initiation catéchétique aux vérités, qui est exercice de soi sur soi pour l'avenir et pour toutes les luttes futures. Enfin, troisième distinction qu'on trouve dans ces textes de Tertullien, distinction fondamentale qui est à la racine de toutes les autres, je crois, et qui est la distinction entre l'accès de l'âme à la vérité salvatrice et la nécessité pour cet accès lui-même d'un processus différent pourtant de ce cheminement et qui vient, en quelque sorte, à la fois le croiser et l'appuyer. Cet autre processus, qui n'est donc pas celui de l'initiation, mais qui est nécessaire à l'initiation à la vérité, c'est la manifestation de la vérité de l'âme par elle-même, la manifestation probatoire de la vérité de l'âme pour elle-même. Pour pouvoir être initiée, il faut qu'elle s'éprouve. Pour pouvoir aller à la vérité, il faut qu'elle montre sa* vérité. Je crois qu'on a là une distinction fondamentale. Encore une fois, cette différenciation ne veut pas dire dissociation et séparation. Je ne veux pas dire du tout qu'il y a d'un côté l'initiation et puis, d'un tout autre côté, il y aurait cet exercice probatoire [qui manifeste]** la vérité de l'âme. Les deux processus s'enclenchent l'un sur l'autre. C'est précisément cet enclenchement qui est, je crois, absolument fondamental dans l'histoire du christianisme et, d'une façon générale, dans l'histoire de la subjectivité en Occident. Mais il existe une articulation qui laisse à chacun des processus sa spécificité.

On voit chez Tertullien – c'est là aussi quelque chose d'assez important dans l'histoire de notre civilisation –, se diffracter quelque chose qui avait été [conçu]*** d'une façon solidaire, unitaire, globale dans la pensée chrétienne des deux premiers siècles et, d'une façon plus générale, dans tout un courant de la pensée hellénistique, disons, en gros, le courant platonisant. Cette chose qui se dissocie avec Tertullien, dans cette idée d'une distinction entre l'initiation à la vérité et la probation de la vérité de l'âme, ce quelque chose qui se dissocie, c'est bien entendu cette notion de, ou cette expérience ou cette forme de la *metanoia*, de la conversion dont je vous parlais la dernière fois en terminant. D'une façon générale, on peut dire

* Foucault accentue ce mot.

** M.F. : et manifestateur de [il hésite sur ce mot : « manifest... tateur »].

*** M.F. : pensé

que, [pour] la pensée platonisante hellénistique, la *metanoia* était comme un mouvement par lequel l'âme, pivotant sur elle-même, tournait son regard du bas vers le haut, de l'apparence vers le vrai, de la terre vers le ciel, et passait ainsi, dans ce pivotement-conversion, de l'ombre à la lumière. La *metanoia*, c'était donc ce mouvement de pivotement de l'âme sur elle-même d'une direction dans une autre. Or, dans ce mouvement, tel que la pensée platonisante le définissait, l'âme, en accédant à la* vérité, en accédant à l'être dans sa vérité, en accédant à la vérité de l'être, découvrait en même temps, et nécessairement aussi, sa propre vérité. C'est-à-dire que la lumière qui vient remplir l'âme, qui vient remplir le regard de l'âme, l'éclaire également sur elle-même. Et ceci, pourquoi ? Parce que l'âme est de même nature que l'être qui l'illumine. Elle est de même nature, soit que l'on considère qu'elle en est parente, soit que l'on considère qu'elle en est comme un fragment ou une étincelle, soit que l'on considère qu'elle en est comme une parcelle, tombée, détachée et emprisonnée dans ce monde. De toute façon, entre l'être et l'âme il y a une parenté et la vérité n'est pas autre chose que la manifestation de cette parenté de l'âme à l'être. Si bien que, dans la *metanoia*, de quoi s'agit-il et pourquoi la *metanoia* – dans la perspective platonicienne ou néoplatonicienne – est-elle à la fois accès à l'être et accès à sa propre vérité ? Tout simplement, parce que, dans la *metanoia*, la connaissance et la reconnaissance ne sont pas distinctes. La *metanoia*, c'est ce qui permet à l'âme de reconnaître, de se reconnaître dans la vérité et de reconnaître la vérité au fond de soi-même. De sorte que l'illumination, dans cette perspective, se fait nécessairement [sur le mode]** des retrouvailles et dans la forme de la mémoire. L'âme retrouve sa parenté, l'âme retrouve ce qu'elle est, et retrouver ce qu'elle est et être illuminé par l'être, cela ne fait qu'une seule et même chose. Telle était donc la *metanoia*, la conversion, très schématiquement, dans tout un courant qui a été très dominant dans le monde hellénistique à l'époque même du christianisme.

Je crois que ce qui s'est passé, non pas avec l'apparition du christianisme proprement dit, mais avec une certaine inflexion prise par le christianisme au tournant du II^e et du III^e siècle et bien entendu dans l'effort qu'il a fait pour se déprendre, se départager par rapport à la gnose et à tous les mouvements dualistes, c'est que cette grande série unitaire – *metanoia* ou conversion, illumination, accès à la vérité, découverte de la vérité de soi-même, reconnaissance, mémoire –, tout ce faisceau de notions

* Foucault, là encore, souligne ce mot.

** M.F. : dans la forme

qui étaient profondément liées dans la *metanoia* de type néoplatonicien, c'est l'unité de tout cela qui est en train de sauter avec Tertullien, ou dont Tertullien manifeste que c'est en train de sauter. C'est cela qui commence à se diffracter à ce moment-là et je crois que commence alors, pour la pensée chrétienne, pour le christianisme, pour l'Occident tout entier, une histoire profondément nouvelle et, en tout cas, fort complexe, une histoire des rapports entre subjectivité et vérité.

On pourrait dire, très grossièrement, que ce qui s'est passé à ce moment-là, par une série de processus qui s'appelaient, s'appuyaient les uns les autres et se répondaient, c'est que, d'une part, la mémoire qui était ce par quoi, au fond d'elle-même, l'âme pouvait retrouver et sa vérité et la vérité de l'être, est en train de devenir dans le christianisme, non plus affaire d'expérience individuelle, mais de traditionalité instituée. Avec l'idée d'une tradition, dont le garant se trouve et dans le texte, dans l'Écriture, et dans l'autorité même de l'institution ecclésiale, la mémoire ne peut plus faire partie de la même façon de ce mouvement par lequel l'âme va découvrir la vérité en se retrouvant elle-même au fond de sa propre mémoire. La mémoire devient donc, d'un côté, affaire de traditionalité instituée et, en même temps, la vérité, la découverte de la vérité de l'âme par elle-même va devenir objet d'un certain nombre de processus, de procédures, de techniques elles aussi instituées, par lesquelles l'âme sera requise, à chaque instant de sa démarche vers la vérité, à chaque instant de sa démarche vers le salut, de dire, de montrer, de manifester ce qu'elle est. Entre une mémoire instituée comme tradition et une obligation de dire et de manifester ce qu'elle est, l'âme va bien cheminer vers la vérité, mais vous voyez qu'elle va cheminer à travers une trame de pouvoirs qui est d'un tout autre type que celle que l'on pouvait apercevoir dans le thème néoplatonicien de la *metanoia*. Réorganisation de la mémoire et, par conséquent, réorganisation du rapport à la vérité qui va être maintenant un rapport à la vérité comme dogme et, deuxièmement, un rapport de soi à soi qui ne sera plus de l'ordre de la retrouvaille de l'être au fond de soi, mais de l'obligation pour l'âme de dire ce qu'elle est. Croire au dogme, d'une part, dire ce qu'on est, de l'autre, c'est bien ces deux pôles de la foi et de l'aveu dont je vous parlais dans un autre cours¹ qui constituent, je crois, dans leur distance même ce qu'il y a de fondamental, en tout cas ce qu'il y a de caractéristique dans l'expérience chrétienne et dont le jeu va être, sans doute, organisateur de cette longue histoire de la subjectivité et de la vérité dans l'Occident chrétien.

Voilà, en tout cas, comment, autour des textes de Tertullien, on peut voir apparaître cette bipolarité de la foi et de l'aveu dont je vous parlais.

Bien entendu, ce n'est pas du côté foi que je vais parler, c'est du côté aveu, [en] esquiss[ant] les préliminaires d'une histoire de quelque chose dont, je crois, on n'a jamais complètement fait l'analyse dans notre société, qui serait l'histoire du « dis-moi qui tu es ». Le « dis-moi qui tu es », injonction fondamentale dans la civilisation occidentale, c'est cela qui est en train de se former dans ces textes et dans les textes contemporains, lorsqu'on dit à l'âme : Va à la vérité, mais n'oublie pas, en passant, de me dire qui tu es, car si tu ne me dis pas, en passant, qui tu es, jamais tu n'arriveras à la vérité. C'est là le point de l'analyse que je voudrais faire.

Je me suis donc référé, la dernière fois, aux analyses de Tertullien parce que, dans leur formulation même, elles permettent, je crois, de bien saisir l'enjeu de la question. Mais il est évident que ces analyses, au tournant du II^e et du III^e siècle – le *De paenitentia*, on le date à peu près de l'an 200, donc, vous voyez, exactement au tournant du II^e et du III^e siècle –, ne sont ni isolées ni prémonitoires. Elles se présentent comme une forme plus particulièrement élaborée de ce qui est en train de se passer et dont on voit des témoignages non seulement dans les textes qui lui sont contemporains, mais aussi et surtout dans les institutions du christianisme. En effet, à partir de la fin du II^e siècle, disons à peu près à partir des années 170-180, ce qui se développe dans les églises chrétiennes, particulièrement dans les églises occidentales et surtout à Rome, c'est une institution nouvelle. Cette institution nouvelle qui n'existait absolument pas jusque-là, c'est le catéchuménat, c'est l'organisation de quelque chose qui est comme un ordre et comme une catégorie particulière de la vie du chrétien, ou plutôt de la vie de celui qui va devenir chrétien : être catéchumène².

Quand je dis que c'est une institution tout à fait nouvelle, bien sûr, ce n'est pas tout à fait exact. Il ne s'agit pas tellement de la formation *ex abrupto* d'une institution que de la réorganisation, de la régulation autoritaire des pratiques de catéchèse et de préparation au baptême dont je vous avais parlé. Mais cette institutionnalisation n'en est pas moins, à la fois, très nette historiquement et n'en a pas moins un certain nombre de conséquences très importantes. Raisons de cette institutionnalisation de la catégorie, de l'ordre des catéchumènes à cette fin du II^e siècle ? Les historiens vous en donneront tout un tas, [qu'ils] appuieront sur tout un tas de documents³. Je me contente de les signaler rapidement. Bien sûr, d'abord, avec la diffusion du christianisme, c'est l'afflux des postulants, et qui dit postulants dit, bien entendu, affaiblissement de l'intensité de la vie religieuse, affaiblissement aussi de la rigueur morale. Deuxièmement, l'existence et le renforcement, à partir du milieu

du II^e siècle, des persécutions, avec tout ce que cela représente, bien entendu, de possibilités d'abandon du christianisme de la part d'un certain nombre de chrétiens non suffisamment préparés, non suffisamment formés et armés. Troisièmement, l'existence d'un débat avec les païens, avec le paganisme ; et nécessité, par conséquent, pour tous ceux qui sont chrétiens de pouvoir présenter, en face des païens (avec lesquels d'ailleurs le dialogue n'est pas forcément et toujours agressif ni de contestation), à la fois une doctrine bien formée et des mœurs rigoureuses. Rivalité, aussi, avec d'autres groupes ou d'autres sectes, soit chrétiennes soit païennes, qui s'enorgueillissent de leur valeur et de leur rigueur morale. Importance encore du modèle des religions à mystère dans lesquelles la régulation des procédures initiatiques était très forte. Et enfin, bien sûr, lutte à l'intérieur même du christianisme ou aux frontières immédiates du christianisme contre les hérésies, qui appelle quelque chose comme l'organisation d'un catéchuménat, pour donner aux chrétiens une formation plus rigoureuse qui permette de ne pas tomber dans l'hérésie et de ne pas se laisser séduire par les hérétiques. Nécessité aussi de se démarquer, dans ces hérésies qui sont, dans leur extrême majorité, d'inspiration dualiste et gnostique, de tous ces mouvements qui, justement, avaient pour caractéristique de donner un privilège fondamental à la gnose (entendue au sens, alors, de connaissance), faisant de l'initiation à la vérité, faisant de la conversion à la vérité, faisant de l'illumination, faisant de la réminiscence par l'âme de sa vraie nature et de sa vraie origine le point fondamental de l'existence chrétienne. Par rapport à tous ces mouvements qui privilégiaient d'une façon très caractéristique le côté proprement initiation à la vérité, nécessité d'organiser un catéchuménat où l'initiation à la vérité sera articulée sur toute une série de préparations morales, d'exercices de soi sur soi qui sont ceux, précisément, auxquels Tertullien faisait allusion.

Oui, à propos, je dois vous faire mille excuses, car, l'autre jour, j'ai retrouvé dans mes papiers que j'avais noté que le texte de Tertullien sur le *De baptismo* était un texte polémique contre un groupe d'appartenance gnostique et j'avais dit que c'étaient des nicolaïtes⁴. Vous avez certainement rectifié l'erreur. C'était un groupe de caïnites⁵. Je me suis dit : comme on ne sait pas grand-chose sur les nicolaïtes, peut-être après tout faisaient-ils les mêmes objections au baptême que les caïnites. En tout cas, c'étaient des caïnites. Pardonnez-moi cette erreur.

En tout cas, pour toutes ces raisons, on organise à partir de la fin du II^e siècle un catéchuménat qui va constituer un temps de préparation réglée et contrôlée à l'existence chrétienne et, plus précisément, un temps de préparation réglée et contrôlée au baptême lui-même. Et dans ce caté-

chuménat, la catéchèse et la pédagogie de la vérité vont se trouver associées à la préparation morale et à des exercices, avec, tout au long de ce catéchuménat, des procédures destinées à manifester, à authentifier, à vérifier le processus de transformation de l'âme que le baptême achèvera, que le baptême sanctionnera et que le baptême complètera finalement par la remise des fautes⁶.

Je ne veux pas vous exposer ce que c'était que le catéchuménat. Je voudrais simplement relever, dans cette institution du catéchuménat, ce qui concerne le « dis-moi ce que tu es », dont je vous disais que c'était cela, finalement, dont j'aimerais faire, esquisser au moins l'histoire. Quelles étaient les procédures de vérité qui scandaient le parcours du catéchumène ? Quelles étaient les épreuves de vérité auxquelles il était soumis, entre le moment où il postulait le baptême et le moment où, effectivement, il était baptisé ? On a un texte très explicite là-dessus, un texte de saint Hippolyte qui a laissé un certain nombre de règles et de canons destinés, précisément, à ceux qui avaient à gérer les communautés chrétiennes et qui expliquaient de quoi devaient être composées cette vie et cette procédure du catéchuménat. Alors, deux textes de saint Hippolyte : le plus ancien et le seul qui soit réellement authentique, c'est *La Tradition apostolique*⁷. Ce qu'on appelle les *Canons*⁸ de saint Hippolyte sont un peu plus tardifs ; ils donnent à peu près les mêmes enseignements, simplement avec d'autres accents. Dans cette *Tradition apostolique* qui, elle, date bien en effet de l'époque même de Tertullien, [au] tournant du II^e-III^e siècle, qu'est-ce que l'on dit concernant la vie des catéchumènes ou plutôt concernant les épreuves de vérité auxquels ils sont soumis ?

Premièrement, lorsque quelqu'un veut devenir chrétien, il sollicite d'entrer dans la catégorie des catéchumènes. Mais avant d'être accepté comme catéchumène, il faut, dit le texte, « qu'il soit amené aux docteurs avant même que le peuple n'arrive »⁹. C'est-à-dire que ce qui va se dérouler maintenant ne doit pas être public. C'est quelque chose qui doit se passer entre le postulant, les docteurs qui sont responsables de l'entrée dans l'ordre des catéchumènes et puis, vous le verrez, quelques autres personnes. Donc, réunion à demi secrète, en tout cas non publique. Dans cette réunion, on demande à ceux qui postulent de devenir catéchumènes « la raison pour laquelle ils cherchent la foi »¹⁰. Il faut aussi que ceux qui les amènent, c'est-à-dire des sortes de témoins, de parrains, de patrons, « rendent témoignage à leur sujet », afin qu'on sache s'ils vont bien être capables d'écouter. « On examine aussi leur manière de vivre¹¹. » On cherche à savoir, on leur demande s'ils ont une femme, s'ils sont esclaves, s'ils sont libres. On doit s'enquérir des métiers et des professions de ceux

qu'on amène pour les instruire, à cause d'un certain nombre d'incompatibilités professionnelles qui étaient, à ce moment-là, très importantes dans le recrutement de chrétiens, ou plutôt dans la définition de la règle de vie chrétienne (on ne pouvait évidemment pas être chrétien si l'on était ou soldat ou acteur ou prostituée ou, évidemment, professeur)¹². Donc, procédure d'interrogatoire-examen.*

C'est à partir de là, et à partir de là seulement, que le catéchumène, enfin, celui qui postule de devenir chrétien sera considéré comme un auditeur. Et, pendant un certain nombre de mois ou même d'années – cela durait, selon les cas, de deux à trois ans¹³ –, les auditeurs, les *audientes*¹⁴, devaient mener une vie qui obéissait à un certain nombre, sinon de règles, du moins d'impératifs et d'injonctions. Il s'agissait, bien entendu, de s'initier aux vérités de la foi et aux règles de la vie chrétienne, mais il fallait également faire un certain nombre de choses caractéristiques de cette vie de préparation, de cette vie de purification et d'exercices dont Tertullien parlait. Et c'est au terme de ces deux ou trois ans de préparation et d'exercices, d'initiation à la vérité et de formation à la vie chrétienne, que se produisait un second examen-questionnaire, qui avait à peu près la même forme que le précédent, mais qui, cette fois, ne portait pas sur la vie antérieure du catéchumène, mais sur cette période même. Et, toujours dans *La Tradition apostolique* d'Hippolyte, on lit ceci : « Quand on a choisi ceux qui sont mis à part pour recevoir le baptême » – c'est-à-dire que, au bout de la période pendant laquelle ils ont été auditeurs, on retient un certain nombre d'entre eux que l'on considère comme susceptibles de pouvoir recevoir le baptême –, « on examine leur vie »¹⁵ en leur posant des questions et en s'enquérant aussi auprès de ceux qui se portent garants pour eux, qui sont en quelque sorte leurs témoins, leurs patrons, leurs parrains : « Ont-ils vécu pieusement pendant le temps qu'ils étaient catéchumènes ? Ont-ils honoré les veuves ? Ont-ils visité les malades ? Ont-ils pratiqué les bonnes œuvres ?¹⁶ » Et ceux qui les ont amenés, c'est-à-dire ceux qui donc sont les patrons-parrains, devront à ce moment-là rendre témoignage de la vie des auditeurs¹⁷. Nouveau questionnaire-examen, donc, nouveau questionnaire-épreuve qui permet de choisir ceux qui vont effectivement être baptisés et qui, cessant d'être de simples auditeurs, sont maintenant

* Le manuscrit ajoute :

« Un peu plus tard au cours du III^e siècle, il semble que se soit établie une pratique dont Hipp[olyte] ne parle pas mais dont s[ain]t Augustin [porte] témoignage, à savoir une certaine solennité donnée à l'entrée dans le catéchuménat, avec imposition des mains et souffle sur le visage, i.e. rites d'exorcisme, d'expulsion des esprits. »

considérés comme des élus ou des compétents, *electi* ou *competentes*¹⁸. Ceux-là vont subir pendant un certain temps, quelques semaines en général, une préparation plus intense, préparation marquée par toute une série de pratiques ascétiques (prières, jeûnes, veilles, agenouillements)¹⁹ dont la rigueur est destinée à éprouver l'authenticité de la foi²⁰.

C'est cette période-là, période particulièrement dure, qui en général s'achève à Pâques (elle dure souvent du mercredi des Cendres jusqu'à Pâques) et qui constitue ce que saint Jean Chrysostome appelait le temps de « la palestre »²¹, le temps de l'exercice au cours duquel on doit devenir un « athlète », un athlète de la vie chrétienne. Et c'est au terme de ce temps de la palestre, donc en général, je crois, le samedi de Pâques ou le jour de Pâques,* que le catéchumène était baptisé ; cérémonie [au cours de laquelle] on le soumettait à un exorcisme. *La Tradition apostolique* de saint Hippolyte explique la chose de la manière suivante : quand le jour du baptême approche – il semble donc que ce soit l'avant-veille ou la veille du baptême lui-même –, l'évêque exorcise chacun des catéchumènes afin de pouvoir reconnaître s'ils sont purs. Et si on en trouve [un] qui soit impur, alors, qu'il soit écarté, parce qu'il n'est pas assez attaché à la parole de la doctrine de la foi²². Que le baptême ne puisse pas se dérouler sans une épreuve d'exorcisme, c'est quelque chose que saint Hippolyte atteste, mais que l'on va trouver pendant des siècles et des siècles. Au début du V^e siècle, encore, saint Augustin, dans le sermon 216²³ qui s'adresse précisément aux *competentes*, c'est-à-dire à ceux qui vont recevoir le baptême, dit comment les choses vont se passer et décrit ainsi la cérémonie : Le postulant, dit-il – il semble que l'exorcisme, [ici], fasse directement corps avec la cérémonie même du baptême, qu'il y ait donc un déplacement et comme une intégration de l'exorcisme au baptême lui-même –, le postulant dépouille le cilice, il a les pieds posés sur le cilice qu'il a dépouillé (dépouillement du vêtement qui signifie, bien sûr, d'une part, le dépouillement du vieil homme, mais qui est un rite traditionnel de l'exorcisme et de l'expulsion des esprits)²⁴. L'évêque, à ce moment-là, prononce des imprécations pour chasser Satan, et le fait que le catéchumène puisse écouter ces imprécations sans broncher, sans bouger, sans s'agiter, prouve que l'esprit du mal n'est plus maître de son âme et que, par conséquent, il peut recevoir le baptême. Et l'évêque prononce cette phrase bien caractéristique : « *Vos nunc immunes probavimus*²⁵ » – et maintenant nous avons éprouvé, nous avons prouvé, nous avons montré que vous êtes purs.

* Foucault ajoute : vous me direz, ça a tout de même de l'importance

Cet exorcisme est, je crois, très important. Il ne faut pas le comprendre comme l'exorcisme sera compris, utilisé et exercé par la suite. Il ne s'agit pas exactement de libérer quelqu'un dont l'âme et le corps seraient possédés par des forces spirituelles mauvaises qui s[y] seraient introduites et agiraient à leur place et contre leur gré. Il ne s'agit pas de l'exorcisme des énergumènes qui existait à l'époque et qui est voisin, mais qui est tout de même assez différent²⁶. Dans cet exorcisme baptismal que donc Hippolyte atteste, mais aussi Tertullien²⁷, Quodvultdeus²⁸ et tous ceux qui ont exposé ce qu'était le baptême dans les cinq ou six premiers siècles du christianisme, il s'agit d'un rite, je dirai, de dépossession, mais au sens quasi juridique. C'est-à-dire qu'il s'agit de chasser une puissance et de lui en substituer une autre. On retrouve là l'idée que j'évoquais la dernière fois à propos de Tertullien : depuis la chute et la faute d'Adam, l'âme de l'homme est devenue propriété, empire, siège, église même de Satan. L'âme est devenue sa propriété et, par conséquent, corrélativement, le Saint Esprit ne pourra jamais descendre dans une âme tant que la dépossession ne sera pas faite, tant que l'ennemi aura encore la main, le droit, l'exercice en quelque sorte de la souveraineté sur l'âme de l'homme. L'Esprit saint et l'Esprit mauvais ne peuvent pas [co]exister à l'intérieur d'une seule et même âme. C'est ce qu'explique Origène au chapitre 6 de l'*Homélie sur les Nombres* : il faut que l'un soit parti pour que l'autre arrive²⁹. L'exorcisme est donc en ce sens un rite, effectivement, d'expulsion, de sortie, de dépossession, un rite de passage de souveraineté.

Mais l'exorcisme est [aussi] autre chose. Transfert de souveraineté, substitution d'une souveraineté à l'autre, mais également épreuve de vérité, parce que, en chassant, en expulsant, l'exorcisme purifie. Il purifie, il authentifie, et ceci en deux sens. D'une part, il rend l'âme à son propriétaire, à son maître authentique et, d'autre part, il montre que l'âme s'est effectivement, s'est véritablement dégagée des anciens attachements qui la tenaient liée. L'exorcisme, en se déroulant, chasse l'esprit et montre que l'esprit est effectivement chassé. La comparaison traditionnelle, à propos de cet exorcisme, c'est l'épreuve du feu à laquelle on soumet un métal. L'âme de celui qui va être baptisé, l'âme du catéchumène, passe à travers l'exorcisme comme un métal à travers le feu, lequel feu permet de séparer les éléments impurs du métal dans sa pureté même³⁰. Opération de partage par conséquent, opération de purification réelle et, en même temps

* Le manuscrit (fol. 15) précise : « Ainsi *Protocatéchèse* de Cyrille de Jérusalem, VI » (le titre exact est *Procatéchèse*, ΠΡΟΚΑΤΗΧΗΣΙΣ ἥτοι πρόλογος τῶν Κατηχήσεων).

épreuve de l'authenticité du métal, [permettant de vérifier]* que la pièce de monnaie, par exemple, que l'on soumet à cette épreuve du feu était bien ce qu'elle devait être. L'exorcisme, c'est donc ce feu comme purification et comme épreuve de vérité. On retrouve là, légèrement transposée, combinée avec le thème, très difficile d'ailleurs, du baptême par le feu³¹, l'idée formulée par Tertullien dans le *De paenitentia*, que la pénitence devait être une sorte de pièce de monnaie, par laquelle il n'était pas vrai que l'on achetait exactement le rachat, mais qui servait à être soumis à une épreuve, celui qui la recevait (en l'occurrence, Dieu) pouvant par là vérifier si le métal qu'on lui donn[ait], si la pièce qu'on lui tendait était bien authentique.

L'exorcisme est donc purification en même temps qu'expulsion. Qu'il soit cela, c'est ce que prouvent les noms qu'on lui donne. Cet exorcisme baptismal (et il sera pratiqué jusque dans le haut Moyen Âge), c'est ce qu'on appelle le *scrutamen* ou l'*examen*, le scrutin ou l'examen. Et dans deux textes de la fin du IV^e siècle, c'est bien dans ces termes que l'on parle de cet exorcisme. Dans le sermon de l'évêque de Carthage, Quodvultdeus, qui est contemporain de saint Augustin, il est dit à propos de cet exorcisme : « On célèbre sur vous » – Quodvultdeus s'adresse aux catéchumènes – « l'examen et le diable est extirpé de votre corps, tandis que le Christ, à la fois humble et très haut, est invoqué. » Vous demanderez alors, dit l'évêque aux catéchumènes, au moment où l'exorcisme est pratiqué sur vous : « *Proba me, Domine, et scito cor meum*, éprouve-moi, Seigneur, et connais mon cœur³². » Et saint Ambroise, dans l'*Explanatio symboli*, dans la mesure où ce texte est bien de lui (mais, de toute façon, il date de la même période)³³ dit : « Dans le *scrutamen*, on cherche à savoir s'il y a quelque impureté dans le corps de l'homme » – là, il emploie *scrutamen* au sens banal, non religieux, d'examen : c'est l'examen médical – ; « de la même façon, dans l'exorcisme, on s'enquiert de la sanctification (*sanctificatio inquisita*, dit-il) non seulement du corps, mais aussi de l'âme³⁴. »

Donc, vous voyez que l'on a, au cours de cette préparation au baptême qui caractérise l'existence du catéchumène, deux grandes séries d'épreuves de vérité : d'une part, le questionnaire-enquête auprès du postulant ou auprès de ses témoins, et puis cette épreuve de vérité en quoi consiste l'exorcisme. Il y en a encore d'autres, sur lesquelles je passerai plus rapidement, vous allez voir pourquoi. Une troisième épreuve de vérité, en effet, se place au moment même du baptême, où elle constitue, en quelque sorte, l'achèvement et le couronnement du rite. C'est au moment même où le

* M.F. : épreuve

postulant va être baptisé – au moment, donc, où on va faire l'épiclese³⁵ des trois noms qui vont assurer, effectuer la descente du Saint Esprit, on [pose] au catéchumène les trois questions : Crois-tu au Père ? Crois-tu au Fils ? Crois-tu au Saint Esprit ? Et à chacune de ces questions, il doit répondre, bien sûr : « Oui, je crois » et, chaque fois, il est immergé dans l'eau³⁶. C'est dans cette profession de foi comme acte de vérité que s'achève le cycle des épreuves de vérité au cours de l'existence du catéchumène. C'est la profession de foi qui est l'acte le plus essentiel, le plus constant, le plus archaïque, l'acte premier de vérité dans l'organisation de l'existence chrétienne. Ce par quoi on devient chrétien, c'est cette profession de foi. On la retrouve ici comme on l'avait trouvée avant même l'exercice du catéchuménat.

Et puis il y a une quatrième épreuve de vérité, une quatrième procédure, dont le statut, le sens, l'existence est beaucoup plus problématique, mais dont on verra (je vous l'expliquerai au cours suivant) l'importance qu'elle a prise par ailleurs et qui est, bien entendu, le problème de la confession des péchés. Y avait-il confession des péchés dans l'existence du catéchumène et devait-il se soumettre à cette pratique qui deviendra cette pratique si complexe de l'examen de conscience, du travail de mémoire de soi sur soi, de la récollection des fautes, de leur aveu avec les pénitences qui sont liées à tout cela ? En fait, il est difficile de le savoir, simplement pour une raison de mot. C'est que d'une part, comme vous le savez, *paenitentia* traduit le mot grec μετάνοια³⁷ et, par conséquent, ne désigne pas la pénitence rituelle, canonique, ecclésiale, telle qu'on l'entendra à partir d'un certain moment. Quand on rencontre le mot *paenitentia* dans les textes de cette époque, il faut penser qu'il s'agit de la conversion et non pas de la pénitence. Et ensuite, le mot que l'on traduit en français par « aveu » est un mot sur lequel il faudra revenir – j'y reviendrai la prochaine fois –, le mot « exomologèse », qui veut dire simplement « reconnaître ». Il est certain que dans les textes, depuis Tertullien au moins, il est toujours dit que le catéchumène doit reconnaître ses péchés : *exomologesis*, mot grec que parfois les auteurs latins reprennent tel quel, qu'ils traduisent aussi par *confessio*, mais qui ne veut pas nécessairement dire un aveu. Il semble que, en fait, ce à quoi les auteurs se réfèrent quand ils parlent de cette reconnaissance, c'est plutôt un acte en forme d'oraison, une sorte de discours que l'on adresse à Dieu et dans lequel le catéchumène reconnaît effectivement, non pas tellement les péchés qu'il a commis, mais le fait qu'il est pécheur ou le fait qu'il a commis beaucoup de péchés. C'est sans doute ce sens-là qu'il faut donner au texte de Tertullien, au chapitre 20 du *De baptismo*, quand il dit que ceux qui vont accéder au baptême

doivent « invoquer Dieu par des prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements », et ils s'y prépareront aussi « *cum confessione omnium retro delictorum*, avec la confession de tous leurs péchés passés »³⁸. Mais que veut dire cette confession de tous les péchés passés, sinon qu'il faut reconnaître devant Dieu, humblement, par des actes de prière et d'oraison, que l'on est effectivement un pécheur ? Et c'est plus tardivement, lorsque justement la pénitence elle-même comme acte destiné au rachat de certains péchés après le baptême, aura été organisée, donc à l'époque de saint Augustin, que l'on trouvera cette idée d'une confession verbale adressée à quelqu'un, au prêtre ou à l'évêque³⁹ [...].

Si j'ai insisté un peu longuement sur ces pratiques du catéchuménat, c'est pour un certain nombre de raisons. D'abord, vous voyez que cette institution du catéchuménat n'est, au fond, que la mise en œuvre de ces principes que l'on voyait formulés chez Tertullien, c'est-à-dire l'exigence de ne pas conduire l'âme jusqu'à la vérité sans qu'elle ait payé, pour condition ou pour prix de cet accès à la vérité, la manifestation de sa propre vérité. La vérité de l'âme est le prix que l'âme paie pour accéder à la vérité : c'est ce principe, formulé par Tertullien, que l'on voit ici mis en œuvre. En gros, si vous voulez, le thème : l'être qui est vrai ne se manifestera à toi que si tu manifestes la vérité que tu es. C'est là, je crois, le point où l'on voit s'épingler ce principe si fondamental du « dis-moi qui tu es ».

Une autre raison pour laquelle j'ai un peu insisté sur ces procédures propres au catéchuménat, c'est que, vous le voyez, ce principe du « dis-moi qui tu es » ou ce principe de « tu n'iras à la vérité que si tu as manifesté la vérité de ce que tu es », a pris très tôt corps, dès le III^e siècle, à l'intérieur de techniques très précises, très concrètes, de manifestation de la vérité. Peut-être donc la confession-aveu (mais, encore une fois, on y reviendra), la profession de foi, pratique traditionnelle déjà dans le christianisme, mais aussi l'épreuve du partage dans l'exorcisme et l'interrogatoire-enquête : tout un ensemble de procédures spécifiques pour faire apparaître la vérité de l'âme et toutes parfaitement différentes, vous le voyez, des procédures pédagogiques ou initiatiques, que l'Antiquité pouvait connaître et qui avaient pour fonction de conduire l'âme jusqu'à la vérité et jusqu'à la lumière.

Mais il y a une autre raison pour laquelle je voulais insister sur ces pratiques, ces épreuves de vérité dans le catéchuménat : c'est que, à partir de là et à travers l'exercice et le développement de ces pratiques, je crois qu'on peut voir une nouvelle façon de poser l'accent sur tel ou tel élément de la théologie du baptême, c'est-à-dire de la théologie de la rémission des péchés et du salut. Très rapidement, je dirai ceci. Dès le début de la

pratique baptismale, vous vous souvenez, on avait vu que le baptême était lié au thème de la régénération. Le baptême fait renaître, le baptême assure une palingénésie, ou une anagenèse⁴⁰. Il fait renaître, il constitue une seconde naissance, c'est-à-dire qu'après en quelque sorte une première vie, qui était d'ailleurs la vie de la mort, la vie de la voie de la mort, commence avec le baptême une seconde vie. On naît avec un nouveau père, on naît dans un rapport de filiation, non plus à nos parents charnels, mais au Père qui est le maître de toutes choses, Dieu lui-même. Donc, l'idée d'une seconde vie. Entre la première et la seconde vie, se situe le baptême. Mais ce baptême n'est, au fond, que l'acte de transfert d'une vie à une autre ou d'une naissance à une autre. À partir du III^e siècle, vous voyez se développer un thème qui, en un sens, nous [en] apparaît comme le développement quasi logique et naturel, du moins si on se réfère à l'Écriture et à la tradition de l'enseignement chrétien, mais n'était pas explicitement présent et, à dire vrai, était en général absent des textes du II^e siècle. C'est tout simplement que, si le baptême, c'est ce qui fait passer d'une vie à une autre (et qu'est-ce que c'est que le baptême, sinon la mort?), il faut bien qu'il y ait eu, entre [l'une] et [l'autre], quelque chose comme la mort, pour pouvoir passer de la première à la seconde. Disons, si vous voulez, qu'il y avait au moins une certaine tendance, dans le christianisme des I^{er} et II^e siècles, à articuler une vie sur l'autre, une première vie qui était vie de mort à une autre vie qui était la vraie vie, puisque c'était la vie de la vie elle-même. Mais le moment du baptême n'était pas le moment de la mort. À partir du III^e siècle, et par un retour à un certain nombre de thèmes qui se trouvent chez saint Paul – c'est le problème de la renaissance du paulinisme⁴¹, la leçon de saint Paul à partir du III^e siècle –, le baptême se définit comme une sorte de mise à mort, comme [un] ensevelissement*, comme une sorte de répétition pour l'homme lui-même de ce qu'a été pour le Christ sa passion, sa crucifixion et son ensevelissement⁴². L'eau du baptême, dans laquelle le baptisé est plongé, c'est l'eau de la mort. La piscine dans laquelle il est placé, c'est le tombeau du Christ.

Et ce modèle-là, vous le trouvez, pour la première fois d'une façon explicite chez Origène, [qui] emploie, pour désigner l'eau du baptême et la piscine du baptême, le terme de tombeau^{**43} : c'est un tombeau dans lequel nous devons mourir. Et par conséquent, cette seconde vie qui

* Le manuscrit ajoute : « au terme duquel il y a résurrection ».

** (a) Le manuscrit (fol. 22) précise : « Homélie sur l'Exode », et ajoute, après quelques mots illisibles : « Être enseveli avec le Christ, sacrement du 3^e jour ».

(b) Foucault indique également, au verso du même feuillet du manuscrit : « Ambroise, De sacramentis, 3 ».

nous est donnée par le baptême est en réalité beaucoup plus une résurrection, au sens strict du terme. Et si le baptême est une mort, que va être la préparation au baptême, sinon une façon, non pas tellement de nous préparer à la mort, que de commencer à exercer sur nous-mêmes cette mort, une certaine façon de mourir volontairement à notre vie antérieure? La préparation au baptême, entendue comme exercice, doit être non pas tellement (ou seulement) une préparation à la vraie vie éternelle, qu'une entreprise de mortification. Il est intéressant de voir [comment] Origène, par exemple, [réinterprète le passage] de la mer Rouge. Vous savez que, [selon] la typologie traditionnelle du baptême, [celui-ci] était pour la vie d'un chrétien comme la mer Rouge qui avait séparé les Hébreux rentrant dans leur patrie des Égyptiens qui les poursuivaient⁴⁴. Donc, la typologie de la mer Rouge* donne bien au baptême cette signification de la séparation d'une terre [d'avec] une autre, d'une vie [d'avec] une autre. Mais Origène reprend la chose et dit : Le baptême, bien sûr, c'est le passage de la mer Rouge, mais c'est aussi la longue traversée du désert qui a suivi le passage de la mer Rouge, lorsque les Hébreux ont failli mourir de faim et de soif dans le désert du Sinaï⁴⁵. Et par conséquent, c'est cette mortification qui constitue, maintenant, l'essentiel du sens du baptême. Le vieux thème que l'on trouvait dans la *Didachè*, fin du I^{er}-début du II^e siècle, ce vieux thème des deux voies, la voie de la vie et la voie de la mort, ce vieux thème se dédouble. Il ne s'agit pas simplement de choisir, au lieu de la voie de la mort, la voie de la vie. Il faut mourir à la voie de la mort pour pouvoir revivre.

Et du coup, les épreuves de vérité vont prendre leur sens en ceci, qu'il s'agit d'authentifier la mortification en quoi doit [consister] le cheminement vers la vérité. On va à la vérité, on va à la vie de la vérité, on va à la vérité qui est vie et vie éternelle par un chemin qui est une mortification, et vous comprenez bien pourquoi il faut que l'authentification de ce chemin de mortification soit en quelque sorte spécifique et autonome par rapport à ce qui va être l'accès à la vérité elle-même. Tu dois connaître en toi, toi qui postules à la vérité, ce qui assure ta mortification. La vie, tu la connaîtras ensuite.

Deuxième déplacement d'accent dans la théologie baptismale : il concerne, bien sûr, le problème de la faute. Je vous l'avais déjà signalé à propos de Tertullien et de la chute, de la souillure. Tertullien recentre, je crois, ce thème de la chute et de la souillure autour, premièrement, du principe d'une transmission, d'une transmission en chaîne, d'une transmission

* Foucault ajoute : par rapport au baptême

de génération en génération depuis Adam jusqu'à maintenant par l'intermédiaire de la semence, et, encore une fois, Tertullien est l'inventeur du péché originel⁴⁶. Donc, il recentre l'idée de la souillure autour de cette transmission précise d'une faute par la semence et aussi autour de l'idée que cette faute originelle se manifeste, non pas tellement par le fait que l'âme est impure, tachée, souillée, mais par le fait que l'âme est tombée sous la puissance du démon et que le démon exerce désormais sur l'âme son empire et qu'il faut donc l'en déposséder. Eh bien, la théologie de la faute, aux III^e et IV^e siècles, et par conséquent la théologie du baptême, va être de plus en plus liée à cette idée d'une action du démon. On recroise là un autre processus également complexe et fondamental dans l'histoire du christianisme qui a été la prodigieuse invasion de la démonologie dans la pensée et la pratique chrétiennes à partir du III^e siècle, mais à partir seulement du III^e siècle. Donc, la faute, c'est le triomphe de Satan, et la purification par rapport à la faute ne peut pas ne pas prendre l'aspect d'un combat, d'une lutte permanente et à renouveler sans cesse contre Satan qui a établi son pouvoir et sa présence dans l'âme et qui, bien entendu, va renouveler ses assauts pour reprendre possession de l'âme, d'autant plus que l'âme essaiera de lui échapper. Plus on devient chrétien, plus on est exposé aux assauts du diable. Plus on est chrétien, plus on est dans une position dangereuse (souvenez-vous de ce que je vous disais la dernière fois à propos de la crainte, *metus*, qui est si fondamentale dans les conceptions de Tertullien). Et par conséquent, ce à quoi doit être consacrée, non seulement la vie du postulant au baptême, mais la vie du baptisé, c'est cette lutte incessante contre cet autre qui est en nous, contre cet autre qui est au fond de l'âme. Et par conséquent, le chemin vers la vérité doit passer par cette expulsion de l'autre, et doit passer aussi par toute une série d'épreuves de vérification pour savoir si l'autre est bien toujours là, où en est la lutte contre cet autre et si l'on est capable de résister à de nouveaux assauts de cet autre quand il reviendra en nous.*

La mort comme forme, type fondamental du baptême, l'autre en soi et au fond de soi-même comme principe fondamental de la faute, avec comme troisième déplacement, troisième changement d'accent (qui est, en quelque sorte, la conséquence de ceux-là), que l'effet même du baptême doit être repensé. Il est très certain qu'il y avait, dans la théologie du baptême des deux premiers siècles, une certaine tendance à considérer que, avec le baptême, celui qui l'avait reçu entrait – et entrait définitivement,

* Le manuscrit (feuillet non paginé) ajoute : « St Augustin : pia correctio et vera confessio, De Bapt[ismo] I, 12-18 »⁴⁷.

une fois pour toutes – dans la voie de la vie et de la vérité. Au fond, le baptême consacrait des êtres parfaits et les introduisait, en tout cas, dans une vie de perfection. C'est tout ce problème des élus et des parfaits qui recoupe, là encore, d'autres problèmes et où la gnose et le dualisme se rencontrent comme l'alternative, le point de rupture, le point de dialogue, de contestation, de réévaluation et de délimitation du christianisme par lui-même. À ce problème du baptême constituant des élus et des parfaits qui restaient élus et restaient parfaits, le christianisme a répondu en distinguant deux choses : le rachat des fautes passées qui est bien, en effet, constitué, assuré par le baptême lui-même, et puis un salut qui ne sera donné qu'à la fin de la vie du chrétien et dans le cas où il ne sera pas retombé. De sorte que vous trouvez chez Origène des formules qui, du point de vue de l'orthodoxie, sont évidemment très douteuses et sentent le fagot, puisqu'il parle de deux baptêmes⁴⁸. Il y en a un que l'on reçoit sur terre, mais c'est une sorte de baptême provisoire et comme suspendu à un second baptême qui aura lieu lorsqu'on sera mort et qu'on pourra effectivement accéder à cette vie de parfait, à cette vie d'élus qui ne peut pas avoir lieu sur la terre⁴⁹. Si bien que, vous le voyez, au lieu d'être ce qui introduit d'une façon solennelle et définitive à la vraie vie, le baptême, avec tout ce qu'il comporte de mortification et de lutte avec l'autre, d'expulsion de l'autre, doit devenir une sorte de modèle permanent de la vie. On vit en quelque sorte perpétuellement, jusqu'à la mort, en instance de baptême, ayant à nous purifier nous-même, ayant donc à nous mortifier nous-même et à lutter contre l'ennemi qui est au fond de nous-même. Mortification et lutte contre l'ennemi, lutte contre l'autre, ne sont pas des épisodes transitoires qui cesseraient lorsqu'on est baptisé. Jusqu'à la fin de la vie d'ici-bas, jusqu'à la fin de cette vie qui est toujours une vie de mort, nous avons, nous aurons à nous mortifier et à nous défaire des emprises et des assauts de Satan. Même baptisé, nous devons nous mortifier jusqu'à la mort. Même baptisé, nous devons lutter contre Satan jusqu'au moment de la délivrance finale. Et, bien entendu, nous avons besoin pour cela d'épreuves constantes de vérité. Nous avons besoin sans cesse d'authentifier ce que nous sommes. Nous avons besoin de nous surveiller nous-même, de faire venir en nous la vérité elle-même et d'offrir à ceux qui nous regardent, à ceux qui nous surveillent, à ceux qui nous jugent et qui nous guident, nous avons donc à offrir aux pasteurs la vérité de ce que nous sommes. Et vous voyez bien que là, s'incruste encore plus solidement que dans les conceptions de Tertullien l'idée qu'il doit y avoir, dans ce rapport de la subjectivité à la vérité, deux types de rapports bien différents et qu'il faut bien enclencher l'un sur l'autre,

articuler l'un sur l'autre, mais qu'il ne faut pas confondre comme s'ils ne faisaient qu'une seule et même chose : le rapport à la vérité qui nous est promise par le baptême, et le rapport à la vérité de nous-même que nous avons à produire à chaque instant, en référence à deux choses, d'une part la mort, d'autre part la présence de l'autre.

Nous mortifier et nous débattre avec l'autre : l'introduction de ces deux éléments qui sont complètement étrangers à la culture antique – mortification et rapport à l'autre en soi-même –, je crois que c'est là que le problème de la subjectivité, le thème de la subjectivité et [du lien] subjectivité-vérité bascule entièrement [par rapport à] * la culture antique.

J'ajouterai un mot. Vous voyez que ce problème des rapports subjectivité-vérité s'est réélaboré, réaménagé, renouvelé entièrement, je crois, autour du III^e siècle, autour d'un problème qui est très simple : [non] pas le problème de l'identité de l'individu, [mais] au contraire [celui] de la conversion. Comment devenir autre ? Comment cesser d'être ce qu'on est ? Comment, étant ce qu'on est, devenir tout autre ? Comment, étant dans ce monde, passer à un autre ? Comment, étant dans l'erreur, passer à la vérité ? Ce problème de la conversion, c'est-à-dire de la rupture d'identité, c'est là où s'est noué pour nous le problème des rapports entre subjectivité et vérité. Vous me direz que ce [thème] de la conversion, comme forme fondamentale du rapport entre subjectivité et vérité, ce n'est pas le christianisme qui l'a inventé. Il existait déjà, bien sûr, comme problème fondamental dans la culture antique. On le retrouverait aussi dans bien d'autres cultures, et je ne veux pourtant pas en faire un universel. Je ne veux pas dire que, dans toutes les cultures quelles qu'elles soient, le problème des rapports entre subjectivité et vérité prend forcément la forme de la conversion ou naît du problème de la conversion comme discontinuité révélatrice d'un individu. Il n'en reste pas moins que l'on trouve dans toute une série de cultures ce thème de la conversion comme étant la condition [à laquelle] la subjectivité peut être liée à la vérité, ou la condition selon laquelle la subjectivité peut avoir accès à la vérité ; [la question] étant de savoir comment ce rapport est pensé. Il peut être pensé sous la forme de la transe, sous la forme de la saisie de l'individu par des puissances supérieures. Il peut être pensé sous la forme de l'éveil. Il peut être pensé sous la forme du rêve. Il peut être pensé sous la forme de la mémoire et de la retrouvaille de soi-même avec soi-même (c'est ce que je vous disais à propos des thèmes platoniciens). Dans le christianisme – et je crois que c'est là quelque chose [d']unique dans le champ des cultures et des civi-

* M.F. : dans

lisations qu'on peut connaître –, cette conversion comme mise en rapport de la subjectivité à la vérité, voilà qu'à partir d'un certain moment elle est pensée à partir de la mort, de la mort comme exercice de soi sur soi, c'est-à-dire la mortification. Elle est pensée à partir du problème de l'autre, de l'autre comme étant ce qui s'est emparé du pouvoir en nous-même. Et par conséquent et enfin, cette conversion, cette mise en rapport de la subjectivité à la vérité, – troisième point, je crois, fondamental et caractéristique de notre civilisation chrétienne, avec le rapport à la mort et le rapport à l'autre –, exige la probation, l'épreuve, la mise en jeu de la vérité de soi-même.* On ne peut, autrement dit, aller à la vérité, il ne peut y avoir un rapport entre subjectivité et vérité, la subjectivité ne peut aller jusqu'à la vérité, la vérité ne peut produire ses effets dans la subjectivité, qu'à la condition qu'il y ait mortification, à la condition

* Foucault renonce, faute de temps, à prononcer l'important développement qui prolongeait ces dernières remarques et occupe les trois derniers feuillets (non paginés) du manuscrit de la leçon :

« b - Elle [la conversion] ne peut se faire sans une discipline qui permette d'éprouver, d'authentifier la vérité de cette conversion à la vérité. → pratique pénitentielle.

c - Alors que la conversion antique qualifie les hommes pour gouverner (Platon) ou les met dans une position d'extériorité ou d'indifférence par rapport à la vie de la cité, la conversion chrétienne va se trouver liée à toute une pratique et tout un art de gouverner les hommes, à l'exercice d'un pouvoir pastoral.

Le paradoxe d'une forme de pouvoir qui a pour destination de s'exercer universellement sur tous les hommes dans la mesure où ils ont à se convertir, i.e. à accéder à la vérité, par un changement radical et [fondamental]^a, qui doit s'authentifier en manifestant la vérité de l'âme. Gouverner l'être-autre par la manifestation de la vérité de l'âme, pour que chacun puisse faire son salut.

Ce qui est bien le retournement du problème d'Œdipe, où il s'agissait de sauver la cité tout entière, en revenant par [une longue]^a procédure d'enquête à l'identité du roi. Identité au sens fort : le meurtrier et le fils, l'époux et le fils, le roi et le coupable, celui qui consulte l'oracle et celui dont parle l'oracle, celui qui va de Thèbes à Corinthe et celui qui en revient, celui qui fuit ses parents de Corinthe et rencontre ses parents à Thèbes.

Tout cela, c'était le roi. Et c'est [par] la découverte de cette identité de l'individu royal que s'effectue le salut de tous.

Le christianisme assure le salut de chacun en authentifiant qu'ils sont en effet devenus tout autres. Le rapport gouvernement des hommes/manifestation de la vérité entièrement refondu. Le gouvernement par la manifestation du Tout Autre en chacun.

On dit que le christianisme fait tenir les hommes en leur promettant un autre monde illusoire → sommeil et idéologie.

En fait, le christianisme gouverne en posant la question de la vérité à propos du devenir autre de chacun. »

a. Conjecture ; lecture incertaine.

qu'il y ait lutte et combat avec l'autre et à la condition qu'on manifeste à soi et aux autres la vérité de ce qu'on sait. Rapport à soi, rapport à la mort, rapport à l'autre, c'est tout cela qui est en train de se nouer dans ces textes de Tertullien et dans ces nouvelles pratiques du catéchuménat. Bon, eh bien, voilà pour aujourd'hui.

*

NOTES

1. Cf. *supra*, leçons du 30 janvier et du 6 février, p. 81-83 et 99-100.
2. Cf. A. Turck, « Aux origines du catéchuménat », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 48, 1964, p. 20-31 ; rééd. in E. Ferguson, ed., *Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church*, New York - Londres, Garland, 1993, p. 266-278.
3. *Ibid.*, p. 29 : « [L'institutionnalisation du catéchuménat] tient [...] à toute une série de causes conjuguées : affaiblissement de la ferveur initiale, apostasie de certains, offensive toujours active du paganisme, influence des hérésies. »
4. Cf. *supra*, leçon du 13 février, p. 115 et note 7.
5. Sur les « Caïnites » (ou « Caïniens »), voir l'introduction de R.-F. Refoulé au *Traité du baptême* de Tertullien, éd. citée, p. 10-11 : « [Ils poussaient] jusqu'à ses [*sic*] extrêmes limites [...] les principes fondamentaux du gnosticisme : l'opposition du dieu créateur et du dieu rédempteur, celle de l'âme et du corps. C'est ainsi qu'ils n'hésitèrent pas à réhabiliter les personnages les plus abominables de l'Ancien Testament, à commencer par Caïn (de là leur nom) [...] »
6. Cf. A. Turck, « Aux origines du catéchuménat », art. cité, p. 27, qui définit ainsi cette « institution bien précise » : « institution d'Église, qui vise à préparer au baptême en commun ceux que, justement, l'on appelle catéchumènes, tout d'abord par un enseignement structuré appelé catéchèse, mais aussi par tout un ensemble de disciplines et de rites ».
7. Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, éd. B. Botte, Paris, Cerf, SC n° 11, 1946. Ce texte et son appareil critique ont fait l'objet d'une réédition corrigée et augmentée : Münster, Westfalen, Aschendorff (« Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen » Heft 39), 1963. L'édition des « Sources chrétiennes », en 1968, reproduit cette dernière, allégée de l'apparat critique (nos références vont à la 1^{re} édition, utilisée par Foucault). L'authenticité de ce texte reste très discutée. Il serait originellement l'œuvre d'au moins deux auteurs, issus de la communauté « hippolytaine » de Rome, et aurait été augmenté ensuite. Pour un état critique de la discussion, cf. A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century : Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leyde, Brill, 1995, chap. 4-5. La section relative à l'initiation chrétienne, toutefois, de l'avis de la plupart des commentateurs, semble former un tout unifié. Cf. A. Dondeyne, « La discipline des scrutins dans

- l'Église latine avant Charlemagne », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 28, 1932, p. 8-10 (source indiquée dans le « carnet vert » : cf. P. Chevallier, « Foucault et les sources patristiques », art. cité, p. 139-140).
8. Cf. *supra*, leçon du 13 février, p. 127 et note 40.
 9. Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 16, éd. citée, p. 44. Cf. R.-F. Refoulé, introd. au *Traité du baptême* de Tertullien, p. 32.
 10. *La Tradition apostolique*, op. cit.
 11. *Ibid.*
 12. *Ibid.*, p. 45. La liste des activités incompatibles avec l'aspiration au catéchuménat, dans le texte, est la suivante : tenancier d'une maison de prostituées, acteur, professeur (celui « qui enseigne aux enfants les sciences profanes »), conducteur, gladiateur, gardien d'idoles, soldat, prostituée, sodomite, mage, sorcier, astrologue, devin ou interprète de songes (p. 45-46).
 13. *Ibid.*, 17, p. 46.
 14. Le texte grec original de l'ouvrage est perdu. Ce dernier a été reconstitué à partir de fragments d'une traduction latine et d'adaptations grecques ou orientales (voir l'introduction de B. Botte, p. 12). La traduction latine correspondant aux pages citées par Foucault ayant disparu, le mot *audientes* ne s'y trouve donc pas. Comme le précise P. Chevallier dans sa thèse, « Michel Foucault et le Christianisme », Université de Paris XII-Val de Marne, 2009, vol. I, fol. 239-240 n. 781 : « [...] l'application à Hippolyte semble guidée par un passage de l'article de Dondeyne, où celui-ci précise que la distinction entre *auditores* et *competentes* s'appliquait "en Afrique, tout comme à Rome au temps d'Hippolyte" (« La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne », p. 11). [...] La catégorie des *audientes* est mentionnée à plusieurs reprises par Tertullien dans le *De Paenitentia* (VI, 15, 17, 20 ; VII, 1). Foucault a donc croisé plusieurs références. »
 15. *La Tradition apostolique*, 20, p. 47.
 16. *Ibid.*, p. 47-48.
 17. *Ibid.*, p. 48.
 18. Sur ces mots latins, cf. *supra*, note 14. Cf. R.-F. Refoulé, introd. au *Traité du baptême* de Tertullien, p. 35 : « Aux approches de Pâques, si le prêtre ou le diacre chargé de l'instruction du catéchumène jugeait sa préparation suffisante, celui-ci pouvait poser sa candidature d'admission. Il prenait alors rang parmi ceux que bientôt on appellera à Rome les *electi*, en Afrique et ailleurs les *competentes*. »
 19. Cf. Tertullien, *De baptismo/Traité du baptême*, 20, 1, trad. SC, p. 94 (voir, déjà, *supra*, leçon du 13 février, p. 128).
 20. Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 20, p. 48-49.
 21. Jean Chrysostome, *Trois Catéchèses baptismales*, trad., introd. et notes de A. Piédagnel, collab. L. Doutreleau, Paris, Cerf, SC n° 366, 1990, Catéchèse I, I, 16, p. 145 : « [...] dans la palestre, les chutes, pour les athlètes, sont sans danger : ils luttent entre camarades et s'exercent méthodiquement corps à corps avec leurs entraîneurs. Mais lorsque le moment des jeux est arrivé, que le stade est ouvert, [...] il faut dès lors ou bien tomber, si l'on a fléchi, et se retirer en grande honte, ou bien, si l'on a tenu bon, remporter les couronnes et les prix. Ainsi en est-il aussi pour vous : ces trente jours [qui précèdent le baptême] ressemblent en quelque sorte à une palestre avec ses gymnases et son entraînement. Apprenons donc dès maintenant à triompher du Malin, ce démon ; car c'est contre lui que nous devons nous préparer à lutter après le baptême [...] »

22. Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 20, p. 48 : « À l'approche du jour où ils seront baptisés, que l'évêque exorcise chacun d'eux, pour éprouver s'ils sont purs. S'il en est un qui n'est pas pur, qu'on l'écarte, car il n'a pas écouté la parole avec foi [...] ».

23. Augustin, sermon 216 : « *Ad competentes* », PL 38, col. 1076-1082. Cf. A. Dondeyne, « La discipline des scrutins », art. cité, p. 15-16. La référence à l'exorcisme s'accompagne, chez Augustin, de l'appel adressé aux *competentes* de faire le *scrutamen* de leur propre cœur : « Ce que nous faisons en vous en adjurant au nom de votre Rédempteur, achevez-le en examinant et en secouant votre cœur (*cordis scrutatione et contribulatione*) » (§ 6, col. 1080 ; trad. s.dir. abbé Raulx, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, t. 6, Bar-Le-Duc, Éd. L. Guérin, 1868, p. 227).

24. *Ibid.*, § 10 : « [...] au moment de votre examen (*cum scrutaremini*), quand au nom tout-puissant et redoutable de l'auguste Trinité, des imprécations méritées étaient lancées sur ce transfuge qui entraîne à la fuite et à la désertion, vous n'étiez pas couverts du cilice : mais vos pieds marchaient en quelque sorte sur lui (*non estis induti cilicio : sed tamen vestri pedes in eodem mystice constiterunt*) » (col. 82 ; trad. p. 228).

25. *Ibid.*, § 11 : « [...] nous avons constaté que vous n'êtes point sous l'empire de ces esprits (*vos immunes probavimus*) : donc, en vous félicitant, nous vous engageons à conserver dans vos cœurs l'exemption du mal que nous avons vue dans vos corps (*ut sanitas quae apparuit in vestro corpore, haec in vestris cordibus conservetur*) » (col. 82 ; trad. p. 229).

26. Sur la pratique de l'expulsion des démons aux premiers siècles, cf. F. J. Dölger, *Der Exorzismus*, op. cit., p. 25 sq. ; J. Daniélou, « Exorcisme », loc. cit., col. 1997-2000, qui renvoie notamment à H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur, Keller, 1957, p. 166-168. Sur l'importance de l'exorcisme baptismal à l'époque des premiers développements du christianisme, cf. J. Daniélou, « Le symbolisme des rites baptismaux », *Dieu vivant*, n° 1, 1945, p. 17-43, et E. A. Leeper, « The Role of Exorcism in Early Christianity », *Studia Patristica*, vol. XXVI, 1993, p. 59-62.

27. Cf. R.-F. Refoulé, introd. au *Traité du baptême* de Tertullien, p. 36 : « Ces exercices [prières, jeûnes, genuflexions, veilles] témoignaient de la sincérité du repentir et avaient pour but d'attirer la miséricorde de Dieu. Ils avaient aussi une valeur d'exorcisme, car [...] le catéchuménat n'était pas seulement considéré comme une période d'enseignement, mais d'abord comme l'expulsion du démon installé dans l'homme païen. » Sur le jeûne, en particulier, comme rite d'exorcisme préparatoire au baptême, dans les premiers siècles, cf. J. Daniélou, « Exorcisme », loc. cit., col. 2001.

28. Cf. *infra*, notes 31 et 32.

29. Origène, *Homélie sur les Nombres*, VI,3, texte latin de W. A. Baehrens, trad. L. Doutreleau, Paris, Cerf, SC n° 415, t. I, 1996, p. 149 : « "L'esprit de Dieu [...] repose en ceux qui ont le cœur pur" [cf. Mat. 5, 8], et en ceux qui purifient leur âme du péché ; au contraire, il n'habite pas un corps livré au péché, même s'il y a habité quelque temps ; car l'Esprit saint ne peut souffrir ni partage ni communauté avec l'esprit du mal. » L'éditeur renvoie également au *Commentaire sur saint Jean*, 32,8,86-88 (introd., trad. et notes de C. Blanc, Paris, Cerf, t. V, 1982), SC n° 385, p. 225, et précise que « [l']on trouve déjà dans le *Pasteur d'Hermas* (33,3) cette idée que l'Esprit saint se trouve à l'étroit dans une âme impure et cherche à s'en séparer » (p. 148 n. 1). Cf. A. Dondeyne, « La discipline des scrutins », p. 10 n. 3.

30. Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse préliminaire ou Prologue des catéchèses*, in *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, trad. fr. du chanoine J. Bouvet, Namur, Éditions du Soleil levant, 1962, p. 23-39 (§ 9 : « Hâte tes pas vers les catéchèses. Accueille avec empressement les exorcismes : sous les insufflations, sous les exorcismes s'opère ton salut. Dis-toi que tu es un or sans valeur, falsifié, mêlé de divers matériaux : airain, étain, fer, plomb. Nous poursuivons la possession de l'or sans alliage. L'or ne peut sans le feu être purifié des éléments étrangers. De même, sans les exorcismes, l'âme ne peut être purifiée ; ils sont des prières divines, tirées des divines Écritures. »).

31. Cf. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church : History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans, 2009, p. 90-91, 288, 297-298, 408-410 (sur Origène et le baptême eschatologique du feu), 417, 730, et surtout C.-M. Edsman, *Le Baptême de feu*, Leipzig-Uppsala, A. Lorentz-A. B. Lundequistskan, 1940 (voir la recension très détaillée de A. Guillaumont, *Revue de l'histoire des religions*, t. 131 (1), 1946, p. 182-186). Cf. *infra*, note 49 à propos du baptême de feu chez Origène et le texte de ce dernier, tiré de *Homélies sur saint Luc*, XXIV, cité par Daniélou, *Origène*, op. cit., p. 73. La mention du baptême comme passage par le feu, ainsi que la référence au Sermon 3 de Quodvultdeus se trouvent dans l'article de A. Dondeyne, « La discipline des scrutins », p. 16-17 (cf. P. Chevallier, « Foucault et les sources patristiques », p. 140).

32. Quodvultdeus, *Sermones* I-3, « De symbolo ad catechumenos 1-3 », éd. R. Braun, Turnhout, Brepols (« Corpus Christianorum, Series Latina »/CCSL 60), 1953, p. 305-363. Ces trois sermons furent attribués – non sans réserves de la part de Migne – à saint Augustin, dans les éditions des œuvres de ce dernier, jusqu'au début du XX^e siècle (cf. PL 40, col. 637 sq.). Dom Germain Morin (« Pour une future édition des opuscules de S. [saint] Quodvultdeus, évêque de Carthage au V^e siècle », *Revue bénédictine*, vol. 31, 1914, p. 156-162) fut le premier à les restituer à leur véritable auteur. Le passage cité par Foucault se trouve in PL 40, col. 637 (versets du psaume 138,23).

33. Ambroise de Milan (saint Ambroise), *Explanatio symboli/Explication du symbole*, I, introd., trad. et notes de B. Botte, Paris, Cerf, SC n° 25bis, 1961 ; rééd. 1994, p. 48 : « On a célébré jusqu'ici les mystères des scrutins. On a fait une enquête de crainte qu'une impureté ne reste attachée au corps de quelqu'un. Par l'exorcisme, on a cherché et appliqué un moyen de sanctifier non seulement le corps, mais aussi l'âme. » Sur la question de l'authenticité de l'ouvrage, voir l'introduction, p. 21-25.

34. *Ibid.*, p. 46/47 : « On a célébré jusqu'ici les mystères des scrutins (*mysteria scrutaminum*). On a fait une enquête (*inquisitum est*) de crainte qu'une impureté ne reste attachée au corps de quelqu'un. Par l'exorcisme, on a cherché et appliqué un moyen de sanctifier (*quaesita et adhibita sanctificatio*) non seulement le corps, mais l'âme ». Cf. A. Dondeyne, « La discipline des scrutins », p. 27.

35. Du grec ἐπίκλησις qui veut dire « action d'en appeler à », d'où « invocation ». R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, t. I, Londres, SCM Press, 1952, p. 137, définit ainsi l'ἐπίκλησις ou « calling of the Name » : « a special prayer which summons the power of Christ into the water to give it the ability to purify and sanctify » ; cf. également J. W. Tyrer, « The Meaning of ἐπίκλησις », *Journal of Theological Studies*, 25, 1923/24, p. 139-150.

36. C'est le moment du « rite baptismal proprement dit : la triple immersion avec la triple profession de foi » (R.-F. Refoulé, introd. au *Traité du baptême* de Tertullien, p. 37).

37. Cf. *supra*, leçon du 13 février, p. 125.

38. Tertullien, *De baptismo/Traité du baptême*, XX,1, SC, p. 94. Le manuscrit complète la citation : « en souvenir du baptême de Jean dont il est dit qu'on le recevait en confessant ses péchés » (*ibid.* ; cf. Mat. 3,6).

39. Le manuscrit, ici (fol. 18v°), cite ces deux références : « *Protocatéchèse* de Cyrille de Jérusalem : « Dépouillez le vieil homme par [la] confession de vos péchés », *Canons d'Hippolyte* : confession à l'évêque. » La phrase attribuée à Cyrille de Jérusalem, toutefois, ne se trouve pas dans la *Catéchèse préliminaire ou Prologue des catéchèses* (cf. *supra*, p. 148, note *). Cf. *Canons d'Hippolyte*, canon 19, éd. citée [*supra*, p. 137, note 40], p. 377 : « [...] qu'il [le catéchumène, après avoir été baptisé] confesse à l'évêque qu'il prend sa responsabilité sur lui seul, en sorte que l'évêque soit satisfait de lui et l'estime digne des mystères ».

40. Cf. *supra*, leçon du 6 février, p. 102-103, à propos de l'*Apologie* de Justin.

41. Sur ce phénomène, cf. A. Benoit, *Le Baptême chrétien au second siècle*, *op. cit.*, p. 228 : « [...] on est bien obligé de constater qu'au second siècle le paulinisme subit une sorte de déclin. [...] Les conceptions pauliniennes proprement dites sont totalement étrangères à la pensée des Pères du second siècle ; et en aucune façon, même implicitement, ces conceptions ne peuvent constituer le soubassement de leur doctrine baptismale » ; L. Padovese, « L'antipaulinisme chrétien au II^e siècle », *Recherches de science religieuse*, t. 90(3), 2002, p. 399-422 ; cf. également A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1979, qui présente (p. 6-10) un état détaillé de la recherche depuis la fin du XIX^e siècle sur la question de l'influence effective de saint Paul au II^e siècle.

42. Sur le parallèle entre le baptême et l'ensevelissement, cf. Rom. 6,4 : « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie » (trad. L. Segond) ; Col. 2,12 : « ayant été ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui, par la foi en la puissance de Dieu, qui l'a ressuscité des morts » (*id.*). Cette idée de la mort et de la résurrection du croyant avec le Christ dans le baptême est proprement paulinienne. Cf. A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, p. 54. Sur la présence de ce symbolisme chez les Pères, cf. G. Bareille, « Baptême (d'après les Pères grecs et latins) », *loc. cit.* [*supra*, p. 108, note 18], col. 199-200.

43. (a) Cf. Origène, *Homélies sur l'Exode*, V,2, trad. J. Fortier, introd. et notes de H. de Lubac, Paris, Cerf, SC n° 16, 1947, p. 139 ([commentant Os. 6,2] « Si [...] l'Apôtre a raison de nous enseigner que ces paroles contiennent le mystère du baptême, il faut que "ceux qui sont baptisés dans le Christ soient baptisés en sa mort et ensevelis avec lui" [Rom. 6,3], et qu'avec lui ressuscitent des morts ceux que, comme dit encore l'Apôtre, "il a ressuscités en même temps que lui et fait asseoir avec lui dans les cieux" [Éph. 2,6] »), mais il n'y est pas fait mention de la piscine (texte cité et commenté par J. Daniélou, *Origène*, p. 68-69). Cf. *Commentaire sur saint Jean*, V,8, à propos de la nécessité de la pénitence pour accéder au baptême : « Il faut d'abord que tu meures au péché pour pouvoir être enseveli avec le Christ » ; et *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VIII,5 : « Ceux qui sont baptisés sont baptisés dans la mort du Christ et sont ensevelis avec lui par le baptême dans la mort » (cité par J. Daniélou, *op. cit.*, p. 68).

(b) Cf. Ambroise de Milan (saint Ambroise), *De sacramentis/Des sacrements*, III,1, introd., trad. et notes de B. Botte, Paris, Cerf, SC n° 25bis, 1961, rééd. 1994, p. 91 : « Nous avons traité hier [cf. II,16-24] de la fontaine, qui est en apparence comme une sorte de tombeau. Nous y sommes reçus et plongés, en croyant au Père et au Fils et au Saint-Esprit, puis nous nous relevons, c'est-à-dire, nous ressuscitons. »

44. Cf. *supra*, leçon du 13 février, à propos de Tertullien (*De baptismo/Traité du baptême*, IX,1). La mention de la traversée de la mer Rouge comme type préfiguratif du baptême constitue, avec la mystique de la mort et de la résurrection avec le Christ (voir note précédente), un thème essentiel de la pensée de saint Paul (I Cor. 10, 1-2 : « nos pères ont tous été sous la nuée, tous ont passé à travers la mer, tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer », BJ, 1977, p. 1656). Cf. F.J. Dölger, « Der Durchzug durch das rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe », in *Id., Antike und Christentum*, Münster, Aschendorff, t. II, 1930, p. 63-69 (« L'auteur, écrit A. Benoit, montre comment cette typologie du baptême se trouve chez Origène, Tertullien, Chrysostome, Ephrem, Ambroise, Augustin... », *Le Baptême chrétien*, p. 89) ; J. Daniélou, « Traversée de la Mer rouge et baptême aux premiers siècles », *Recherches de science religieuse*, t. 33, 1946, p. 402-430, et A. Benoit, *op. cit.*, p. 55, qui cite longuement l'article précédent ; cf. également G. Bareille, « Baptême (d'après les Pères grecs et latins) », col. 197-198 (nombreuses références).

45. Cf. J. Daniélou, *Origène*, p. 71 : « [...] sur ce point [les deux figures traditionnelles du baptême, la traversée de la Mer rouge et celle du Jourdain], Origène, tout en utilisant un thème traditionnel lui donne une forme particulière. [...] Ici [*Homélies sur Josué*, IV,1 et I,4] l'itinéraire total de la sortie d'Égypte à l'entrée en Terre promise figure les étapes de l'initiation. Ceci est caractéristique de la manière d'Origène. Il fait allusion à l'interprétation commune, mais il la développe dans un sens personnel. »

46. Cf. *supra*, leçons du 6 février, p. 104 (et note 28) et du 13 février, p. 118-119.

47. Cf. *De baptismo contra donatistas*, in *Traité anti-donatistes*, II, trad. G. Finaert, Paris, Desclée de Brouwer (« Bibliothèque augustinienne »), 1964, p. 97 : « Celui qui s'était approché [du baptême] avec feinte, on ne le rebaptise donc pas, mais un filial amendement et un aveu loyal (*sed ipsa pia correctione et veraci confessione*) le purifie, ce qui ne serait pas possible sans le baptême. »

48. Cf. Origène, *Commentaire sur saint Jean*, éd. citée, t. II, SC n° 157, 1970 : cf. VI (23), 125, p. 227 ; VI (31), 159, p. 251 ; VI (33), 168, p. 257.

49. Origène parle même d'un triple baptême : « le baptême figuratif pur, celui de l'Ancien Testament et de Jean, le baptême chrétien qui est à la fois réalité par rapport à la figure et figure par rapport à la réalité future, enfin le baptême de feu de l'entrée dans la gloire » (J. Daniélou, *Origène*, p. 71-72) ; « Il faut d'abord avoir été baptisé dans l'eau et l'esprit, afin que lorsqu'on arrive au fleuve de feu, on montre qu'on a gardé les purifications de l'eau et de l'esprit et qu'on mérite alors de recevoir le baptême de feu dans le Christ Jésus » (*Homélies sur saint Luc*, XXIV ; cité par J. Daniélou, *ibid.*, p. 73). Cf. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church*, *op. cit.*, p. 400. Sur ce troisième baptême (le baptême eschatologique distinct du baptême d'eau), cf. *supra*, dans cette même leçon, p. 149 (le baptême par le feu). Cette conception, qui fait de la régénération baptismale la préfiguration de la purification totale, ne semble nullement contraire à l'orthodoxie chrétienne. Cf. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 74 : « [Origène] donne à la théologie du baptême son prolongement eschatologique et achève d'en faire la parfaite expression de la foi commune de l'Église. »

LEÇON DU 27 FÉVRIER 1980

(II) Les pratiques de la pénitence canonique et ecclésiale, du II^e au V^e siècle. – Le Pasteur d'Hermas. Les interprétations savantes auxquelles il a donné lieu, fin XIX^e-début XX^e (Tauftheorie, Jubiläumstheorie). Signification de la répétition de la pénitence après le baptême. – Le christianisme primitif, religion de parfaits ? Arguments à l'encontre de cette conception : formes rituelles, textes, pratiques diverses. Nouveau statut de la metanoia à partir d'Hermas : non plus simple état prolongeant la rupture baptismale, mais répétition même du rachat. – Le problème de la rechute. Le système de la loi (répétabilité de la faute) et le système du salut (irréversibilité de la connaissance) avant le christianisme. Effort de la sagesse grecque pour trouver un accommodement entre ces deux systèmes (exemples des pythagoriciens et des stoïciens). Pourquoi et comment le problème s'est posé au christianisme : la question des relaps et le débat avec la gnose. – Remarque conclusive : le christianisme n'a pas introduit le sens de la faute dans la culture gréco-romaine, mais a, le premier, pensé la retombée du sujet rompant avec la vérité.

Aujourd'hui, je voudrais commencer à étudier un peu les pratiques de la pénitence, de la pénitence post-baptismale, de la pénitence canonique et ecclésiale, entre la fin du II^e siècle et le V^e siècle chrétiens. Je commencerai par vous lire un texte qui date du milieu du II^e siècle de notre ère, à peu près les années 140 : c'est un texte d'Hermas, du livre du *Pasteur*¹. Dans une partie de ce livre, Hermas se représente lui-même comme dialoguant avec un ange qui est l'ange de la pénitence. Et il lui dit : « J'ajouterai encore une question. – Parle, dit [l'ange]. – J'ai entendu, [répond Hermas], certains docteurs dire qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle du jour où nous descendîmes dans l'eau et où nous reçûmes le pardon de nos péchés antérieurs. » Donc, proposition claire : certains docteurs disent qu'il n'y a de pénitence que le jour où l'on descend dans l'eau, c'est-à-dire qu'il n'y a de pénitence que par et avec le baptême. À quoi l'ange répond : « Ce que tu as entendu est exact. Il en est ainsi. Celui qui a reçu le pardon de ses péchés ne devrait, en effet, plus pécher, mais demeurer en sainteté. Mais puisque'il te faut toutes les précisions, je t'indiquerai ceci aussi, sans [toutefois] donner prétexte de péché à ceux qui croiront ou à ceux qui se mettent

maintenant à croire au Seigneur, car les uns et les autres n'ont pas à faire pénitence de leurs péchés : ils ont l'absolution de leurs péchés antérieurs. C'est donc uniquement pour ceux qui ont été appelés avant ces tout derniers jours que le Seigneur a institué une pénitence. Car le Seigneur connaît les cœurs et, sachant tout d'avance, il a connu la faiblesse des hommes et les multiples intrigues du diable, qui fera du tort aux serviteurs de Dieu et exercera contre eux sa malice. Dans sa grande miséricorde, le Seigneur s'est ému pour sa créature et [il] a institué cette pénitence, et il m'a accordé de la diriger. Mais, je te le dis : si après cet appel important et solennel, quelqu'un, séduit par le diable, commet un péché, il dispose d'une seule pénitence ; mais s'il pèche coup sur coup, [...] la pénitence est inutile à un tel homme : il aura bien de la peine à jouir de la vie éternelle².

Ce texte est un classique de la discussion érudite concernant l'histoire de la pénitence chrétienne³. Vous voyez tout de suite que, dans ce texte, on peut repérer la distinction de deux enseignements : celui de « certains docteurs », τίνες διδάσκαλοι, qui disent : « Il n'y a pas d'autre pénitence que celle du baptême. Une fois le baptême accompli, il n'y aura pas d'autre pénitence » ; et puis, l'ange de la pénitence ajoute, à cet enseignement qu'il ne réfute pas (il dit bien : « C'est exact, c'est ainsi »), sa leçon personnelle à lui, l'ange de la pénitence, et dit : « Mais pourtant, il y a autre chose. » Deuxième distinction qui apparaît clairement dans ce texte, c'est qu'il y a non seulement deux enseignements, mais il y a aussi deux catégories d'auditeurs ou deux catégories de personnes auxquelles on s'adresse, auxquelles s'adresse l'ange et auxquelles s'adresse aussi la pratique de la pénitence. Il y a ceux dont on dit qu'ils se mettent maintenant à croire au Seigneur, ou encore ceux qui vont bientôt croire au Seigneur, c'est-à-dire ceux dont la conversion est actuelle ou future. Et pour ceux-là, il semble que le texte dise : il n'y aura qu'une pénitence et une seule. En revanche, pour ceux qui se sont déjà convertis, pour ceux qui ont déjà été baptisés, pour ceux qui ont été appelés à croire autrefois ou dans les temps passés, alors pour ceux-là, il y a une autre leçon, un autre enseignement et la possibilité d'une pénitence. Enfin, troisième élément important à souligner dans ce texte : il est dit que, pour cette deuxième catégorie, Dieu a instauré une pénitence, une pénitence dont la raison est à chercher du côté de la faiblesse de l'homme, des ruses du diable, de la très grande miséricorde divine. Mais cette pénitence, prévue pour les raisons que je viens de vous dire, ne peut être qu'une pénitence unique. On ne peut pas la répéter indéfiniment. On disposera d'une seule

* Le texte ajoute : « même s'il se repent ».

pénitence, mais si on se met à pécher coup sur coup, alors on peut bien se repentir, cela n'aura aucun effet.

Ce texte, depuis la fin du XIX^e siècle et jusque vers les années 1910, 1920, était interprété d'une façon très simple et qui a fait autorité : [il] montre qu'il y avait un enseignement de ces fameux « certains docteurs » qui représentaient la tradition ancienne et la tradition rigoriste. Dans l'Église primitive, il n'y aurait eu qu'une pénitence et une seule, celle du baptême, et après ça, plus rien, le baptême étant à lui seul la possibilité, et la possibilité unique, de faire pénitence. Pas de pénitence hors du baptême. C'est ce que les érudits allemands appellent tout simplement la « *Tauftheorie* », c'est-à-dire la théorie du baptême comme seule possibilité de pénitence⁴. Par rapport à cela, l'ange que fait parler Hermas, ou Hermas parlant par la bouche de l'ange, dirait : Oui, c'est vrai, il n'y a que cette forme-là de pénitence, celle du baptême. Cependant, il y a possibilité pour certains d'être rachetés à nouveau par une nouvelle pénitence, mais bien entendu cette pénitence, on ne peut pas la proposer à ceux qui sont actuellement sur le chemin même du baptême ou qui viennent à peine d'être baptisés. Ce ne peut être une seconde pénitence que pour ceux qui ont été depuis un certain temps baptisés et qui ont eu l'occasion de retomber à cause de la faiblesse humaine et des ruses du diable. Pour ceux-là, on a institué collectivement, simultanément, une pénitence qui sera valable pour tous ceux qui, actuellement, vont se repentir, se repentir dans cette pénitence collective qui est celle d'un jubilé : un jubilé collectif permettant à chacun de faire pénitence, de se repentir et, par conséquent, de se voir à nouveau remettre ses péchés. Et, si le texte parle de ceux qui sont actuellement baptisés et n'ont pas la possibilité de faire à nouveau pénitence, c'est que ce jubilé, évidemment, ne peut pas avoir de sens pour eux. Ce ne peut être un jubilé que pour ceux qui ont déjà été baptisés depuis un certain temps. C'est ce qu'on appelle la théorie du jubilé⁵, qui vient corriger la théorie du baptême, la *Tauftheorie*, et qui est une sorte de pas en avant qui conduira, plus tard, à la conception d'une pénitence indéfiniment renouvelable. Donc, on aurait eu un premier temps : il n'y a de pénitence que dans le baptême, un second temps : il va y avoir une fois une pénitence collective pour tous ceux qui veulent bien se repentir, et puis enfin, en un troisième temps : une pénitence renouvelable pour tous.

Cette conception de la *Tauftheorie* [et] de la [*Jubiläumstheorie*]* donne lieu, évidemment, à de merveilleuses discussions érudites. [Elle] a été critiquée par d'Alès vers les années 1910, 1920⁶, et surtout dans un grand livre

* M.F. : *Jubilé-Theorie* [cf. *infra*, p. 185, note 5].

de Poschmann, qui date de 1940⁷ – c'est tout de même ça, la merveilleuse et somptueuse folie de l'érudition : penser qu'en 1940 on écrivait des centaines et des centaines de pages sur le problème de savoir ce que voulait dire ce texte d'Hermas. Donc, Poschmann, dans la *Paenitentia secunda*, a fait la critique de la *Tauftheorie* et de la [*Jubiläumstheorie*]*, et il a montré, premièrement, qu'il y avait, dans le christianisme même primitif, des éléments prouvant que la pénitence pouvait être ou renouvelée ou, en tout cas, continuée, réactivée, après même le baptême – il n'y a donc pas eu de phase primitive de rigorisme absolu –, et que, en fait, Hermas, dans ce texte, ne renvoyait pas à une pratique du jubilé, mais voulait simplement dire : Dépêchez-vous, la parousie du Christ va se produire ; bientôt vous n'aurez plus la chance de faire pénitence sur la terre, et une fois que le Christ sera revenu, il sera trop tard pour faire pénitence, car on ne fait pas pénitence au ciel. Donc, pour ceux qui sont déjà baptisés**, il y a encore, non pas une première possibilité de se repentir, mais une dernière possibilité de se repentir. Quant à ceux qui viennent d'être baptisés, pour eux, une seconde pénitence n'est pas nécessaire, puisque leur baptême va coïncider avec la parousie du Christ qui, elle-même, va se produire dans ces jours que nous vivons actuellement. C'est la théorie de Poschmann qui a fait autorité pendant un certain nombre d'années, et, plus récemment, Joly, dans son édition pour les « Sources chrétiennes » du *Pasteur d'Hermas*, revient à la théorie du jubilé en disant : même s'il est vrai qu'il y a chez Hermas une vision eschatologique qui fait que, quand il parle des jours actuels pendant lesquels il faut se repentir, il parle de la parousie du Christ, c'est précisément en fonction de cette parousie qu'il doit y avoir un jubilé au cours duquel ceux qui ont été baptisés depuis un certain temps pourront faire pénitence⁸.

Je laisse de côté, tout simplement par incompetence, cette discussion qui est, vous le voyez, tout à fait passionnante. Le problème que je voudrais poser est celui-ci : quelle est la signification, à l'intérieur d'une conception du salut – c'est-à-dire à l'intérieur d'une conception de l'illumination, d'une conception du rachat qui a été obtenu par les hommes à partir de leur premier baptême –, quelle peut être la signification de la répétition de la pénitence, ou encore de la répétition même du péché ? Je crois que là-dessus il faut revenir un peu sur certains éléments concernant le christianisme, disons, primitif, celui en tout cas à propos duquel on a des

* M.F. : *Jubilé-Theorie*

** Foucault ajoute : et pour ceux qui ont eu l'occasion avant la parousie imminente du Christ

témoignages antérieurs à ce *Pasteur d'Hermas*, c'est-à-dire antérieurs au milieu du II^e siècle, aux années 140-150. En effet, si l'on admet, comme le faisait la vieille *Tauftheorie*, que le christianisme n'a admis de pénitence que dans le baptême, avec le baptême et par le baptême, et s'il est vrai que c'est simplement par la suite, au cours du II^e siècle, peut-être avec Hermas, que l'on a commencé à ajouter la possibilité d'un second recours, cela veut dire que, pendant toute cette période primitive du christianisme, jusqu'à ce milieu (à peu près) du II^e siècle, le christianisme se considérait comme une religion de parfaits, de purs, de gens incapables de tomber dans le péché. Si, en effet, il n'y a pas de recours [à] la pénitence après le baptême, cela veut dire que le baptême en lui-même donnait à ceux qui le recevaient un accès à la vérité, à la lumière, à la perfection, un accès tel qu'il n'était pas possible pour ceux à qui cette lumière et cette vérité étaient ouvertes de revenir en arrière et de retomber. Ou bien on a l'illumination, et à ce moment-là on y reste, ou bien on ne reste pas dans l'illumination, c'est-à-dire que l'on n'avait pas été réellement illuminé. C'est tout le problème, vous le voyez bien, du rapport du sujet à la vérité, de la forme de lien du sujet à la vérité, de la forme d'insertion du sujet dans la vérité et de la vérité dans le sujet, de l'ancrage réciproque du sujet et de la vérité qui se trouve posé par ce problème de savoir si on peut pécher après avoir reçu le baptême et si, par conséquent, on peut et il faut prévoir une pénitence post-baptismale qui recommence et reprenne cette procédure de purification, cette procédure de conversion, de *metanoia*, cette procédure de rémission, d'ἄφεσις⁹, par laquelle l'individu est assuré de son salut et retrouve le chemin de la vie éternelle, de la vérité et du salut.

C'est, bien entendu, uniquement de ce point de vue – [l]es formes de rapport, d'ancrage, de lien de la vérité et de la subjectivité – que je voudrais traverser au moins ce champ de questions érudites. Bien sûr, il existe dans le christianisme toute une série de textes qui semblent indiquer qu'à partir du moment où on a effectivement reçu le baptême, il ne peut plus être question de commettre un péché ni de retomber, ni par conséquent d'obtenir une seconde pénitence. On ne peut pas l'obtenir tout simplement parce que, au fond, on n'en a pas besoin. C'est le texte de l'*Épître aux Hébreux* qui dit ceci : « Il est impossible pour ceux qui une fois ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit saint, qui ont savouré la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir et qui néanmoins sont tombés, de les rénover une seconde fois en les amenant à la pénitence alors qu'ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent publiquement¹⁰. » Un peu plus loin, dans la même *Épître aux Hébreux*, au chapitre 10, verset 26,

il est dit : « [...] car si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus de sacrifice pour les péchés. Il n'y a, au contraire, que la perspective redoutable, celle du jugement et d'un courroux de feu qui doit dévorer les rebelles¹¹. » À ces textes de l'Écriture fait écho toute une série aussi de textes de l'époque apostolique, c'est-à-dire de la période qui va, en gros, de la fin du I^{er} siècle au milieu du II^e siècle. Par exemple, Ignace d'Antioche, qui écrit vers les années 100, 110, dit : « Nul, s'il professe la foi, ne pèche, nul, s'il possède la charité, ne hait. "On connaît l'arbre à ses fruits"¹². » Ceux qui font profession d'être du Christ se feront reconnaître à leurs œuvres¹³. » Et dans l'*Épître de Barnabé*, qui date des années 120, 130, il est dit aussi : « C'est en recevant la rémission de nos péchés, c'est en espérant en son nom que nous sommes devenus des hommes nouveaux, que nous avons été recréés de fond en comble » (vous retrouvez là les thèmes dont on parlait la dernière fois). « C'est ainsi que Dieu » – après le baptême, après que nous avons été recréés de fond en comble – « habite réellement en nous [...]. À nous qui étions assujettis à la mort, il nous accorde le repentir et nous introduit de la sorte dans le temps incorruptible¹⁴ ». Donc, avec le baptême, c'est bien dans le monde de la non-corruption, de l'incorruptibilité que nous entrons. Comment pourrait-on concevoir le péché dans ces conditions ? Et, si quelqu'un retombe, comment pourrait-on imaginer qu'il puisse être à nouveau racheté ? Autrement dit, le lien subjectivité-vérité est un lien acquis une fois dans le baptême, mais acquis une fois pour toutes. Il ne peut plus y avoir de dissociation du lien entre subjectivité et vérité. Et c'est d'ailleurs cela qu'on retrouve chez Hermas lui-même, dans l'un de ses textes, au troisième précepte qui précède le quatrième que je vous lisais tout à l'heure et dans lequel l'ange de la pénitence dit à Hermas : « Aime la vérité, qu'elle seule puisse sortir de ta bouche ; de la sorte, l'esprit que Dieu a logé dans ta chair [se trouvera vrai] (ἀληθής) aux yeux de tous les hommes et ainsi sera glorifié le Seigneur, qui habite en toi, car le Seigneur est vrai » – enfin, il est ἀληθινός, dit le texte, il est véridique –, « [le Seigneur est véridique] en toutes ses paroles et il n'y a en lui aucun mensonge¹⁵ ».

Vous voyez là ce qu'on pourrait appeler le cycle de la vérité chez celui qui a été illuminé, chez celui dont les péchés ont été remis, chez celui qui est entré une fois dans la vérité. Il est lié à la vérité parce qu'il aime la vérité, premièrement. Deuxièmement, à partir du moment où il aime la vérité, toutes les paroles qui sortent de sa bouche sont des paroles vraies. « Seule la vérité peut sortir de ta bouche. » Si la vérité seule peut sortir de la bouche de celui qui croit, c'est-à-dire si celui qui croit, quand il parle, ne

peut dire que la vérité, c'est que l'esprit de Dieu habite en lui. Cet esprit de Dieu se manifeste comme esprit vrai, dans la mesure même où sont vraies les paroles de ceux qui croient en lui. Et c'est ainsi que Dieu se manifeste comme véridique, puisque c'est lui qui dit la vérité à travers les paroles de celui qui parle, qui parle après avoir aimé la vérité. De telle sorte que le sujet allant à la vérité et s'y attachant par l'amour manifeste dans ses propres paroles une vérité qui n'est pas autre chose que la manifestation en lui de la vraie présence d'un Dieu qui, lui-même, ne peut dire que la vérité, car il ne ment jamais, [il] est véridique. Il y a donc entre le sujet et la vérité, à partir du moment où le baptême a manifesté, authentifié, sacralisé leur rapport, une relation essentielle qui ne peut pas être dénouée et défaite. C'est en tout cas une des lignes de force, une des lignes de pente de la pensée chrétienne dans ces textes des premiers siècles.

Il n'en reste pas moins que, à la même époque, vous trouvez un certain nombre de textes qui ne vont pas – enfin, j'essaierai de vous le montrer – dans un sens tout à fait différent, mais qui empêchent cependant de considérer que le christianisme, sous ses formes primitives, était une religion de parfaits et que l'Église chrétienne se considérait comme une communauté d'individus parfaits, purs et ne pouvant pas retomber, par le caractère essentiel et définitif du rapport au salut et à la vérité. Que l'Église chrétienne primitive ne se soit pas considérée comme une religion de parfaits, on en a la preuve par un certain nombre de choses. D'abord, un certain nombre de formes rituelles a été attesté très tôt, dès la fin du I^{er}-début du II^e siècle, qui montre que, pour les chrétiens, baptisés, membres de la communauté, il y a encore et toujours possibilité de pécher, mais de pécher sans sortir de l'Église, sans perdre leur statut de chrétiens, sans être chassés ou du moins chassés définitivement. Possibilité de pécher et nécessité de se repentir de ses péchés, de s'en détacher par un mouvement de *metanoia*, mais qui n'est plus le mouvement de *metanoia* par lequel on entre dans l'Église, par lequel on a accès à la vérité, mais une *metanoia* qui est intérieure même à ce rapport à la vérité. C'est-à-dire que la *metanoia*, la conversion, continue à travailler, en quelque sorte, à l'intérieur de la relation sujet-vérité.

Ces formes rituelles sont bien connues. La forme rituelle proprement individuelle, dans la prière individuelle, le fameux texte du *Pater* que vous trouvez dans la *Didachè*, au début du II^e siècle, et qu'il fallait, selon la *Didachè*, réciter trois fois par jour, dit ceci : « Remets-nous notre dette » et « délivre-nous* du Mauvais¹⁶ ». « À l'assemblée », c'est-à-dire à cette

* Foucault ajoute : du malin

réunion des croyants pour la prière quotidienne, la *Didachè* prescrit aussi : « Tu confesseras tes manquements¹⁷ et tu n'iras pas à la prière avec une conscience mauvaise »* – enfin, συνειδήσει πονηρῶς, avec la conscience d'avoir mal fait, conscience mal à l'aise en quelque sorte¹⁸. Ce texte de la *Didachè*, vous le retrouvez à peu près identique dans l'*Épître de Barnabé*, où il dit qu'il faut faire la confession publique de ses fautes¹⁹ : « Ne va pas à la prière avec la conscience mauvaise. Telle est la voie de la lumière²⁰. » Je laisse de côté le problème – on y reviendra plus tard et plus longuement – de ce que c'est que cette confession publique, cette fameuse exomologèse, qu'il ne faut évidemment pas entendre comme énonciation détaillée et en forme d'aveu, devant le public, des fautes qu'on a commises. Cette confession publique, c'est, beaucoup plus vraisemblablement, une formulation en forme d'oraison et de supplication faite collectivement pour demander à Dieu le pardon des fautes, sans qu'il y ait procédure exacte d'aveu²¹. Autre forme rituelle qui indique bien que le chrétien peut pécher et qu'effectivement il pèche, tout chrétien qu'il [soit] et tout sujet ayant reçu la lumière qu'il ait pu devenir à partir du baptême. Pour la réunion dominicale, la réunion hebdomadaire au cours de laquelle est célébrée l'eucharistie, la *Didachè* dit encore : « Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces après avoir d'abord confessé vos péchés afin que votre sacrifice soit pur²². » Donc, dans la prière, tous les jours, dans la réunion de groupe où l'on prie, toutes les semaines, au moment de l'eucharistie, il y a un acte par lequel le chrétien se reconnaît pécheur.

On trouve également dans les textes de la même période le thème parénétique d'une pénitence qui doit prendre place dans la vie même du chrétien, sous la forme d'une détestation constante du péché et d'une supplication à Dieu pour obtenir de sa bonté le pardon des péchés. Dans la première épître de Clément, fin du 1^{er} siècle, il est dit, au chapitre 9 : « Soumettons-nous à [la] magnifique et glorieuse volonté [du Seigneur], faisons-nous suppliants, lui demandant à genoux sa pitié et sa bonté ; et, recourant à ses miséricordes, abandonnons les vaines préoccupations et la jalousie qui mène à la mort²³. » Ceci est un discours qui ne s'adresse pas aux catéchumènes ou à ceux qui postulent d'entrer dans la communauté ecclésiastique, mais bien à ceux qui en font déjà partie. Dans le même sens, la même épître de [Clément]** dit : « Toutes nos chutes et les fautes que nous avons commises à l'instigation d'un des suppôts de l'ennemi, implorons-en le pardon. [...]

* Le manuscrit ajoute : « (confession = ἐξομολογεῖν) ».

** M. F. : Barnabé

Il vaut mieux confesser ses fautes publiquement » – même remarque que précédemment à propos de cette confession publique – « que de s'endurcir le cœur²⁴ ».

Enfin, on a le témoignage d'un certain nombre de pratiques particulières concernant la manière de se repentir et la manière, en quelque sorte, de réagir lorsqu'un péché a été commis, soit réaction de celui qui a commis le péché, soit réaction aussi de la communauté à [son] égard. Il semble qu'il y ait eu très tôt des pratiques d'exclusion provisoire, en quelque sorte de suspension provisoire, par rapport à la communauté, de ceux qui avaient commis un péché. Dans la *Didachè*, au chapitre 10 (c'est à propos de l'eucharistie et de la réunion dominicale au cours de laquelle on [la] célèbre), après avoir donné la formule des rituels qui doivent être observés, le texte ajoute : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! [S'il n'est pas saint], qu'il fasse pénitence !²⁵ » Ce qui semble indiquer, donc, qu'il ne doit pas venir, qu'au lieu de cette participation, il doit faire quelque chose qu'il appelle « la pénitence », et, bien entendu, ceci ne peut pas s'appliquer à des gens qui n'auraient pas reçu le baptême, mais à ceux qui, normalement, devraient participer à l'eucharistie et, [par conséquent], sont baptisés. Donc, quelque chose comme l'exclusion ou la suspension d'individus par rapport à certains rituels. Il semble aussi que soit prévue une certaine forme de participation collective à l'acte de la pénitence. Dans [sa] première épître, s'adressant à une communauté qui avait eu affaire à des pécheurs, Clément leur dit : « Vous luttiez jour et nuit pour le groupe [tout] entier des frères. [...] Vous pleuriez les fautes de votre prochain, vous estimiez que ses manquements étaient vos manquements²⁶. » Participation collective dont Polycarpe, dans la *Lettre aux Philippiens*, donne également un exemple. C'est à propos alors d'un prêtre qui s'appelait Valens et qui avait commis je ne sais quel péché – je crois que c'était l'avarice, enfin peu importe –, et Polycarpe dit : « Je suis bien peiné pour lui et pour son épouse ; “veuille le Seigneur leur donner un vrai repentir”. Soyez donc très modérés, vous aussi, [sur ce point]. “Ne les regardez pas comme des ennemis”, mais rappelez-les comme des membres souffrants et égarés, pour sauver votre corps tout entier²⁷. » Enfin, sont prescrits un certain nombre d'actes très particuliers pour obtenir le rachat des fautes, quand on est déjà chrétien, quand on fait partie de la communauté. Dans la *Didachè*, chapitre 4 : « Si tu possèdes quelque chose grâce au travail de tes mains, donne[-le] pour racheter tes péchés²⁸. » Encore une fois, conseil, prescription donnée à ceux qui sont déjà chrétiens et qui indique que l'aumône apparaît, très tôt donc, comme un acte par lequel on peut racheter des péchés, des péchés que, vraisemblablement,

on a commis après le baptême, puisque ceux qui ont été commis avant le baptême n'ont plus besoin d'être rachetés, l'ayant été par le baptême lui-même. Et dans un texte un peu plus tardif, à peu près contemporain du *Pasteur d'Hermas*, c'est-à-dire dans la seconde épître attribuée à Clément, il est dit : « L'aumône est une excellente pénitence pour le péché ; le jeûne vaut mieux que la prière, mais l'aumône l'emporte sur l'un et sur l'autre²⁹. » On a donc la trilogie que l'on retrouvera pendant plus d'un millénaire, près de deux millénaires, dans les pratiques de satisfaction dans la pénitence, c'est-à-dire les prières, le jeûne et l'aumône.

Tout cela montre donc que les communautés chrétiennes ne se considéraient pas elles-mêmes comme une société de parfaits, de purs, de gens qui, ayant accédé une fois à la lumière et à la vie éternelle, ne pourraient jamais s'en trouver dépossédés et ne pourraient jamais retomber. On voit que le péché, la faiblesse peuvent être, sont effectivement présents dans les communautés chrétiennes et que la prise de conscience de ces péchés et de ces faiblesses, le repentir à l'égard de ces péchés et de ces faiblesses, sont caractéristiques de la vie chrétienne, de la vie des individus et de la vie des communautés. Ceci implique donc que cette *metanoia* – dont on a vu, à propos du baptême, qu'elle était le mouvement par lequel l'âme était tournée vers la lumière, le mouvement par lequel l'âme accédait à la lumière, le mouvement par lequel elle entraînait dans la vérité et la vérité entraînait en elle –, [que] ce mouvement continue en quelque sorte à travailler l'existence du chrétien, à être présent en elle et à faire partie de cette existence.

Là où le texte d'Hermas va représenter une différence et une rupture, ce n'est pas que, avant, il n'y avait de *metanoia* que dans le baptême, et ensuite plus du tout, mais que la *metanoia*, qui doit continuer à produire ses effets dans la vie du chrétien, va changer de nature ou prendre un nouveau statut à partir des années ou de la période dans laquelle Hermas a écrit son *Pasteur*. Disons, en gros, que, avant, il semble que cette *metanoia*, dont il est question dans les textes dont je viens de vous parler, est en quelque sorte entièrement dépendante de celle du baptême, qu'elle en est comme la continuation et le prolongement. Ce n'est pas, au fond, un nouvel acte de *metanoia* ayant un autre principe, une autre économie, éventuellement d'autres effets, qui [est] requis après le baptême. La *metanoia* du baptême doit être non seulement un moment pendant lequel l'âme se tourne, mais une sorte d'effort constant, de la part de l'âme, pour rester tournée du côté de la lumière et de la vérité. On a bien l'idée que, avec le baptême, on entre dans la vérité et on a accès à elle. Mais il faut comprendre (et d'ailleurs, les textes le disent) que, avec le baptême, on entre aussi dans la *metanoia*.

C'est-à-dire que la *metanoia* est une dimension constante de la vie du chrétien. Ce mouvement par lequel on se tourne doit être maintenu. Il est non seulement une rupture, mais un état. Il est un état de rupture par lequel on se détache de son passé, de ses fautes et du monde pour se tourner vers la lumière, la vérité et l'autre monde. État-rupture, c'est cela la *metanoia* qui semble être définie ou, en tout cas, dont le principe semble être esquissé dans les textes dont je vous parlais.

Et je crois que, avec le *Pasteur*, on a l'apparition de quelque chose de nouveau, c'est-à-dire l'instauration d'une pénitence post-baptismale qui, premièrement, est une institution bien spécifique et délimitée et qui, deuxièmement, a une économie, et aura bientôt un rituel, bientôt aussi des effets bien particuliers et, jusqu'à un certain point, différents du baptême ou non assimilables au baptême. Autrement dit, il s'agit de passer d'une *metanoia* qui traversait déjà toute la vie des chrétiens baptisés, mais qui n'était au fond que la *metanoia* même du baptême dans ses échos, ses prolongements, à une *metanoia* seconde. Ce n'est plus la prolongation de la *metanoia* baptismale. C'est le problème de la répétition de cette *metanoia*, du recommencement même de l'acte tout entier par lequel on est purifié des péchés que l'on a commis. Autrement dit, il s'est agi pour le christianisme, à partir du milieu du II^e siècle (et le texte d'Hermas en est, je crois, la première manifestation), de penser quelque chose que le christianisme n'avait pas encore pensé, qui est le problème de la rechute, [celui] du recommencement de la *metanoia*, de la répétition du rachat. Je crois que si ce problème a été si important, si difficile, et s'il a suscité dans le christianisme, pratiquement jusqu'à saint Augustin compris, tant de [questions]* et tant de discussions, c'est que la notion même, l'idée même de rechute était une idée qui était étrangère aussi bien à la culture grecque, hellénistique et romaine qu'à la religion hébraïque. Penser la rechute, c'est, je crois, un des traits fondamentaux du christianisme et un de ses enjeux par rapport et au milieu hellénistique dans lequel il s'est développé et à la tradition hébraïque dans laquelle il s'enracinait.

Que la rechute soit un problème extrêmement difficile et, me semble-t-il, nouveau, je crois qu'on pourrait l'expliquer – comme ça, très simplement, dans une espèce de survol –, en disant ceci. Ce que connaissait le monde méditerranéen, avant le christianisme, c'étaient deux choses, un système et un schéma : le système de la loi et le schéma du salut. Le système de la loi, que vous trouvez chez les Hébreux, chez les Grecs aussi, c'est un système qui permet de partager le bien et le mal, c'est-à-dire un

* M. F. : problèmes

système qui permet de définir et de caractériser ce qu'est une action bonne et ce qu'est une action mauvaise. Soit que la loi définisse, sous forme de prescription, ce qu'est l'action bonne et, par conséquent, se trouve négativement ainsi laisser le reste du côté du mal, soit qu'[elle] définisse au contraire ce qu'est l'action mauvaise, l'infraction, le reste étant sinon bien, du moins acceptable. En tout cas, c'est ce type-là de partage qu'opère la loi. C'est-à-dire que la loi définit la forme de l'action, et elle opère ce partage sur les actions, sur la forme, les composantes, éventuellement les effets de l'action. La loi ne prend pas en considération la qualité de celui qui commet l'action. Elle ne prend pas en considération l'acteur, l'auteur, le sujet. Vous me direz : si, sans arrêt. Oui, elle prend en considération le sujet, l'acteur ou l'auteur, mais elle le prend comment ? Elle le prend comme élément modificateur de l'action. La même action ne sera pas considérée comme bonne ou mauvaise selon qu'elle aura été commise par untel ou untel, parce que le sujet de l'action apparaît comme circonstance, circonstance modifiant la forme même de l'action et la rendant bonne quoique, par ailleurs, elle puisse être mauvaise et qu'en général elle le soit, ou inversement. C'est-à-dire que le sujet n'intervient que comme élément caractéristique de l'action, laquelle est en quelque sorte l'unité de base, le grain sur lequel porte la loi. Du moment que la loi, c'est un principe de partage entre le bien et le mal, entre le bon et le mauvais, principe de partage qui porte sur l'action et sur les éléments caractéristiques de l'action, vous voyez bien que, par définition, la faute comme action mauvaise est indéfiniment répétable. C'est une forme d'action possible et la répétabilité est inscrite dans le fonctionnement même de la loi.

En revanche, le schéma du salut, le schéma de la perfection, le schéma de l'initiation et de l'illumination est tout à fait différent. Il consiste au contraire à faire porter le partage, non pas sur les actions, mais sur les sujets. Le salut, la perfection, l'illumination, l'initiation, vont faire le tri entre ceux qui sont sauvés et ceux qui ne le sont pas, ceux qui ont reçu la lumière et ceux qui ne l'ont pas reçue, ceux qui sont initiés et ceux qui ne sont pas initiés. Et c'est la qualité du sujet qui va déterminer la qualité de l'action. Ceci apparaît très clairement dans la conception de la sagesse philosophique [du] premier stoïcisme, où il est admis que du moment que quelqu'un a atteint la perfection de la sagesse, il ne peut pas faire le mal. Il ne peut pas faire le mal, non pas parce qu'il a intériorisé la loi et qu'il obéit tellement bien à la loi que l'idée de la transgresser ne lui vient même pas à l'esprit ; elle n'entre pas dans le champ de ses actions possibles. Son action est forcément bonne parce qu'il est sage³⁰. C'est la qualification du sujet qui va entraîner nécessairement et définitivement la qualité

des actions. La même action – c'est là le paradoxe du sage stoïcien, mais c'est finalement le paradoxe aussi et de la sainteté et de la perfection et de l'illumination – n'a pas la même valeur si elle est faite par l'un ou par l'autre, par celui qui est sage ou celui qui n'est pas sage, celui qui est parfait ou celui qui n'est pas parfait.

Or, cela implique évidemment un partage qui porte non seulement sur les individus, mais sur la vie des individus, sur le temps de leur vie. C'est un partage temporel : avant et après, avant qu'on ait été initié et après, avant qu'on ait reçu la lumière et après, avant [qu'on ait] atteint le stade de la sagesse et après. Partage temporel que la loi, par définition, doit ignorer. Partage temporel qui implique aussi une irréversibilité. Une fois, en effet, qu'on a atteint le moment de la sagesse ou de l'illumination, comment revenir en arrière puisque le temps ne retourne pas sur lui-même – en tout cas, le temps des individus ? Même si, pour un certain nombre de philosophies ou de cosmologies, le monde pouvait bien en effet tourner dans un sens ou dans l'autre, dans la vie des individus le temps [n'a qu']*un sens. Donc, c'est irréversible. Le partage du salut n'est pas répétable.

On a donc, d'un côté, un système de la loi, qui porte sur le partage des actions dans leur forme spécifique, avec répétabilité bien sûr de la faute, et, [de l'autre], le partage du salut qui porte sur la vie et le temps des individus et qui implique irréversibilité. Il [faut ajouter que] les sujets sur lesquels ce partage est opéré sont des sujets de connaissance, puisque la connaissance est précisément un processus temporel qui est tel, qu'une fois que l'on a atteint la connaissance, une fois que l'on est dans la vérité, que l'on a vu, que l'on a reçu la lumière, on ne peut plus en être privé. On sait. On a vu. La connaissance est irréversible. En revanche, le sujet auquel se réfère la loi, c'est un sujet de la volonté, et non pas un sujet de connaissance, un sujet de la volonté qui peut vouloir à nouveau sans cesse tantôt le bien, tantôt le mal. Entre ce système de la loi qui porte sur les actions et se réfère à un sujet de volonté, et par conséquent suppose la répétabilité indéfinie de la faute, et le schéma du salut et de la perfection qui porte sur les sujets, qui implique une scansion temporelle et une irréversibilité, il n'y a, je crois, pas d'intégration possible – ou, en tout cas, disons qu'il n'y en avait pas et que ça a été une des grandes dimensions, des grandes tensions de la pensée grecque que d'essayer de trouver quelque chose comme un accommodement et une composition entre le système de la loi et le système de la perfection. C'est bien cela, en un sens, qui a été le problème de la sagesse grecque.

* Conjecture ; passage inaudible.

Et on peut dire, pour ne prendre que deux exemples, que les pythagoriciens – Dieu sait pourtant [combien] le schéma du salut, de la pureté, de l'illumination était important [pour eux] – ont fait tout ce qu'ils ont pu pour intégrer les éléments de la loi et ceux du salut en considérant que la vie de l'homme pur, de celui qui faisait son salut et avait atteint le stade où l'on fait son salut, cette vie devait être encadrée d'une réglementation extrêmement serrée, pointilleuse, tatillonne, qui donne en quelque sorte une armature légale permanente, une armature réglementaire quasi indéfinie à la vie du parfait³¹. On trouve le même problème, mais en d'autres termes et avec d'autres solutions, du côté des stoïciens, puisque dans le premier stoïcisme, on avait, donc, cette idée que le sage, une fois qu'il avait atteint le stade de la sagesse, ne pouvait pas faire le mal, ne pouvait éprouver le mal, et qu'à la limite il était indifférent, dans sa qualité de sage, à toutes les formes réelles d'action qu'il pouvait commettre³². À cette idée d'un sage devenu comme indifférent à tout ce qu'il pouvait faire, dans la mesure où il était sage, le second stoïcisme et le stoïcisme de la période romaine avaient substitué l'idée d'un sage qui ne serait qu'une sorte de principe régulateur de comportement. Nul, bien sûr, ne peut être réellement sage. Nul, bien sûr, dans cette conception, ne peut effectivement se trouver dans ce statut indéfectible et irréversible de sagesse. On peut toujours retomber. Il y a donc, dans ce stoïcisme-là, l'idée d'une répétabilité de la faute, mais parce que le sage est devenu un idéal régulateur de comportement, c'est-à-dire une sorte de loi qui s'impose aux individus, qui s'impose à leur conduite et permet de trier, en quelque sorte, dans leurs actions celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises³³. De sorte que là, vous voyez encore jouer autrement ce problème, cette tension de la loi et du salut qui sont, je crois, deux formes restées profondément incompatibles dans toute la pensée grecque, romaine, hellénistique avant le christianisme.

Le christianisme – et cela a été en un sens un de ses grands problèmes historiques, un des grands défis historiques qu'il a fallu qu'il relève –, le christianisme a eu à penser ce rapport loi-perfection, ou encore, si vous voulez, ce problème de l'irréversibilité du rapport sujet-vérité et de la répétition de la faute. Si le lien sujet-vérité est irréversible, comment la faute est-elle encore possible ? Et, par conséquent, comment peut-on répéter la faute et est-il légitime, est-il possible, peut-on concevoir que se reconstitue ce rapport sujet-vérité acquis une première fois et, semble-t-il, perdu par la faute intérieure au chrétien, intérieure à celui qui a déjà atteint ce stade ? Cette nécessité, ce défi de penser la répétabilité de la *metanoia*, le recommencement de la mise en rapport – et en rapport essentiel – du sujet et de la vérité, le christianisme a été

obligé de le poser pour deux raisons, l'une intérieure, et l'autre à la fois intérieure et extérieure à ses limites.

Le problème intérieur, bien sûr, a été [celui] des relaps³⁴. C'est-à-dire [que] le christianisme a eu la « chance »* d'être persécuté : pendant plus de deux siècles, depuis la fin du I^{er} siècle jusqu'à la paix constantinienne, la récurrence des persécutions a posé sans cesse le problème de ceux qui renonçaient à leur foi ou acceptaient un certain nombre de compromis avec ceux qui leur demandaient de donner des signes qu'ils avaient abandonné leur foi. De ceux-là, qu'est-ce qu'il faut faire ? Faut-il les abandonner ? Ont-ils définitivement rompu avec le christianisme ou faut-il les réintroduire ? On a là, vous voyez, un problème qui est, dans sa forme tout à fait complexe, différent de [celui des] péchés intérieurs à la communauté chrétienne et pour lesquels on avait conçu, sans trop de difficultés semble-t-il, que la *metanoia* du baptême devait se prolonger et produire ses effets jusqu'[à la fin]**. Ce n'est plus une affaire d'avarice, de dispute ou de rivalité à l'intérieur de la communauté, toutes ces petites faiblesses pour lesquelles il était prévu que l'on devait se repentir solennellement, tous les dimanches, tous les jours, trois fois par jour dans la prière. Non, c'est autre chose. Il s'agit, avec les relaps, de gens qui ont effectivement abandonné leur profession de foi et ont accepté de rompre le rapport qu'ils avaient avec la vérité. Peuvent-ils le renouer ? Le sujet peut-il reprendre avec la vérité ce rapport fondamental qu'il avait noué une fois et qu'il avait noué parce que Dieu avait bien voulu lui donner la grâce de le nouer ? C'est là un des problèmes.

L'autre problème, bien sûr, a été, aux confins du christianisme, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, le grand débat avec la gnose, avec les mouvements gnostiques, c'est-à-dire avec toute la série de mouvements qui, intérieurs ou extérieurs au christianisme, proches en tout cas de lui, faisaient du salut et du salut par la connaissance une délivrance absolument définitive et un état absolument irréversible³⁵. Dans la gnose, on a des formes de pensée dans lesquelles le [schéma du] salut, avec tout ce que cela comporte de radicalité quant à la thèse de l'irréversibilité du rapport vérité-sujet, est poussé jusqu'à son terme. Pour la gnose, il ne peut pas y avoir de rechute possible. La délivrance, qui est une délivrance par la connaissance, est acquise une fois pour toutes, et si le sujet retombait apparemment, c'est en fait qu'il n'aurait pas été délivré. Et cette [idée], caractéristique d'une conception religieuse du salut par la connaissance, impliquait évidemment

* Entre guillemets dans le manuscrit.

** Conjecture ; mots inaudibles.

un rejet radical du système de la loi. Poussé jusqu'au bout, le schéma du salut ne peut pas ne pas exclure un partage quel qu'il soit en termes de loi. Avec la gnose, on a un système pur de la délivrance, un système pur du salut et de la perfection et la loi ne peut pas ne pas être rejetée. Disons en deux mots ceci : c'est que, dans la gnose, le monde ne doit pas être considéré comme un lieu où le bien et le mal seraient réglés, avec la loi comme principe interne pour partager dans ce monde le bien et le mal. Pour la gnose, le monde tout entier est mauvais. Il est intrinsèquement mauvais dans toutes ses parcelles, il l'est totalement, sans mélange ni partage. Il est mauvais parce que l'acte créateur même qui lui a donné naissance est mauvais. Et cet acte créateur est mauvais parce que le dieu qui a créé le monde est lui-même mauvais³⁶. Donc, tout ce qui est du monde étant mauvais, la loi, la loi comme ordre du monde, la loi comme principe qui prétend partager dans le monde ce qui est bien et ce qui n'est pas bien, la loi qui prétend, dans les actions humaines, dire ce qui est mauvais et ce qui est bon, cette loi, dans la mesure où elle est intrinsèque au monde [et] essaie [d'y] partager ceci et cela, relève du mal lui-même, comme le monde. La loi, comme principe de partage intérieur au monde, fait partie du mal et elle ne peut donc pas prétendre faire le partage entre le bien et le mal. La différence entre le bien et le mal, telle que la loi l'établit, cette différence est en elle-même le mal.

Cette conception, à dire vrai, que la loi, c'est le mal parce qu'elle appartient au monde, et que, dans l'ordre du salut, il ne peut plus y avoir de mal, n'est pas entièrement étrangère au christianisme, et il lui a fallu se débattre avec elle. On la retrouve chez saint Paul, bien sûr, dans ce texte énigmatique avec lequel le christianisme s'est battu on peut dire jusqu'à maintenant, et qui est : « C'est par la loi que nous connaissons le péché³⁷. » Est-ce qu'il ne faut pas comprendre cela de la manière suivante : c'est la loi, c'est l'existence même d'une loi partageant le bien et le mal qui fait apparaître le péché ? [Sans] loi, il n'y aurait pas de péché. C'est en tout cas le sens qu'un grand nombre, la majorité des mouvements gnostiques a donné à ce texte de saint Paul, et c'est contre ce sens que le christianisme orthodoxe a été obligé d'édifier une conception extraordinairement subtile et compliquée sur laquelle il faudra revenir³⁸. On trouve également cette tendance à rejeter la loi dans tout ce qui, dans le christianisme, a été disqualification ou rejet de l'Ancien Testament. L'articulation de l'Ancien Testament et du Nouveau par toute une série de jeux ou d'analogies, de rapports, de prophéties, a été un travail que le christianisme a été obligé d'effectuer pour éviter, précisément, ce qui avait été une de ses tendances originaires, [qui consistait] à dire : l'Ancien Testament, dans la mesure

où c'est le texte juif, l'écriture juive et, par conséquent, la loi, la loi juive, c'est le mal, et le Nouveau Testament, par opposition au livre de la loi, c'est le livre du salut³⁹. C'est dans cette opposition entre l'Ancien Testament comme livre de la loi et le Nouveau Testament comme livre du salut que s'est développée toute une ligne de pensée chrétienne, dont saint Paul, bien sûr, a été le représentant premier et auquel on s'est ensuite toujours référé, ligne intérieure au christianisme pour faire du christianisme une religion non de la loi, mais du salut.

C'est à partir de ce rejet de la loi, que l'on trouve en noyau dans le christianisme et qui est dans la gnose absolument fondamental, que [cette dernière] a développé deux attitudes. L'une a été celle de l'ascétisme extrême, ascétisme qui ne prend pas du tout la forme de l'observance de la loi, [mais] qui a au contraire pour fonction et pour sens de traverser, de dépasser le domaine de la loi pour parvenir à une perfection qui ne connaît plus ce mal qu'est le partage du bien et du mal. L'ascétisme extrême et, d'un autre côté, l'antinomisme : puisque la loi est mauvaise et qu'il faut se délivrer de ce mal qu'est la loi, il faut transgresser systématiquement le domaine de la loi ; la loi est faite pour être violée, la loi est faite pour être transgressée et la délivrance s'obtiendra lorsque l'on aura effectivement transgressé toutes les lois. D'où l'idée, d'où ces thèmes que l'on trouve dans la gnose, de la pratique systématique de tout ce qui a été interdit dans le Décalogue comme loi, comme loi de l'Ancien Testament, comme loi de la religion hébraïque et, par conséquent, comme loi du mal.

Donc, le christianisme s'est trouvé confronté, d'une part aux persécutions, d'autre part à la gnose, à ce problème de la réévaluation, réélaboration des rapports entre loi et salut, du rapport entre ce qui est perfection irréversible, atteinte par un acte unique de salut, et le partage constant et indéfiniment répétable du bien et du mal. Je crois que ce qui a permis, non pas la solution du problème, parce qu'il n'y en a pas, mais son élaboration, c'est au fond que le christianisme n'a pas posé la question, qui était celle de la philosophie grecque, à savoir : quel est le type d'observation de la loi qui nous mènera jusqu'à la perfection ? Il n'a pas cherché non plus, comme les gnostiques, à savoir ce qui pourrait rester de la loi une fois qu'on est devenu parfait. Le christianisme a été obligé, pour les raisons que je vous disais tout à l'heure, de poser concrètement la question : que faire avec ceux qui, effectivement, sont tombés ? Que faire avec ceux qui,

* Le manuscrit (fol. 18) ajoute : « Marcion : Jéhovah comme [auteur]^a de la créature, c'est le Dieu mauvais ».

a. Lecture incertaine.

effectivement, à un moment donné, ont dit non à la vérité, à cette vérité à laquelle ils avaient dit oui dans le baptême ? Que faire avec ceux qui sont revenus d'eux-mêmes sur la *metanoia* qu'ils avaient manifestée, authentifiée, professée dans le baptême ? Autrement dit, le christianisme a été obligé de penser le problème de la rechute et de ceux qui étaient tombés après être arrivés jusqu'à la vérité et jusqu'à la lumière.

Un mot encore, si vous voulez. On dit souvent que le christianisme a introduit le sens de la faute, du péché, dans une culture gréco-romaine qui ne l'aurait pas possédé. Je crois que ce n'est pas exact, pour une raison très simple. C'est que, s'il y a eu vraiment un monde, une civilisation, une culture qui a connu, qui a codifié, réfléchi, analysé ce que pouvait être la faute, l'infraction et les conséquences que cela pouvait avoir, c'est bien le monde grec et le monde romain. Les règles de droit, les institutions et les pratiques judiciaires, l'idée d'une philosophie qui serait essentiellement morale, morale de la vie quotidienne, avec des règles d'existence, la codification des conduites, la définition permanente de ce qui est bien et mal, convenable ou pas, le quadrillage de toutes les conduites humaines en termes de bien ou de mal, de juste et d'injuste, de légal ou d'illégal, cela est absolument caractéristique des civilisations grecque et romaine. Par conséquent, la définition de la faute y était centrale, majeure et extrêmement pointilleuse. Et ne disons pas qu'il s'agissait là d'une définition en quelque sorte objective de la faute et que le sujet n'y était pas mis en question. Le sujet comme, je vous le disais, circonstance particulière modifiant la valeur de l'acte et figurant en quelque sorte dans les caractéristiques objectives de l'acte, ce problème du sujet était absolument fondamental et dans la morale et dans le droit grec et le droit romain. Le monde gréco-romain est un monde de la faute. C'est un monde de la faute, c'est un monde de la responsabilité, c'est un monde de la culpabilité. De la tragédie grecque au droit romain il n'est question, en un sens, que de cela. Et la philosophie grecque, la philosophie hellénistique, est une philosophie de la défaillance, de la faute, de la responsabilité, des rapports du sujet à sa faute. Le christianisme n'est donc pas une religion qui aurait introduit la faute, le péché, le *peccatum*, dans l'innocence d'un monde sans culpabilité. Il a fait tout autre chose. Il a introduit le problème du *peccatum*, du péché, de la faute, non pas dans l'innocence, mais par rapport à elle. Il a introduit le problème du *peccatum* par rapport à la lumière, par rapport à la délivrance et par rapport au salut. C'est-à-dire : qu'en est-il de la faute et comment est-il possible de commettre une faute dès lors que l'on a eu accès à la vérité ? C'est donc là, [avec] le *peccatum* venant s'insérer dans la relation, essentielle et fondamentale, entre sujet et vérité, que le christia-

nisme a posé son problème, et c'est là qu'a été le point de son travail et des élaborations successives et indéfinies auxquelles cela a donné lieu. Le christianisme a pensé la faute, non pas tellement en termes de chute, car ce n'est pas non plus l'essentiel – la chute, au fond, était un thème fort courant et dans la philosophie grecque et dans la religion hébraïque et dans la plupart des religions d'initiation et de salut qui préexistaient au christianisme. Le christianisme a pensé la *rechute**. Il s'est battu avec le problème de savoir comment le sujet, parvenu à la vérité, pouvait la perdre, comment, dans ce rapport qui est tout de même conçu comme un rapport fondamentalement irréversible de connaissance, il peut se produire quelque chose qui soit comme la retombée de la connaissance vers la non-connaissance, de la lumière vers l'obscurité et de la perfection vers l'imperfection et la faute.

En rapprochant ce problème de celui qu'on avait rencontré à propos du baptême, vous voyez qu'on peut dire ceci : au fond, le christianisme ne s'est pas battu fondamentalement avec le problème des relations sujet-vérité, ne s'est pas posé [la question] de savoir ce qu'il en était du sujet quand il était dans la vérité. Il n'a pas posé [la question] de savoir ce qu'il en était de la vérité lorsque le sujet était illuminé par elle. Cela, c'est le problème, par exemple, du bouddhisme⁴⁰. Qu'en est-il du sujet dans son rapport positif avec la vérité ? Lorsque le sujet est illuminé par la vérité, est-il encore sujet ? Ce problème-là, le christianisme ne l'a pas posé, mais il [en] a posé deux autres (et c'est là, sans doute, ce qui a fait que son travail à la fois institutionnel, théorique, son travail à la fois pratique et spéculatif, a été si fondamental). Avec le baptême, le problème : qu'en est-il de la vérité du sujet lorsque le sujet va à la vérité – [ce sont] tou[te]s ces [questions]** d'authentification et de probation dont je vous parlais la dernière fois à propos du baptême. Et puis, il a posé l'autre problème, le problème inverse : qu'en est-il du sujet lorsque, ayant noué une fois par le baptême son rapport fondamental à la vérité, il a été déchu de ce rapport, il est retombé, non pas tellement en fonction d'une chute originelle – si, on y fera référence, puisque c'est en quelque sorte le principe d'explication général –, mais qu'en est-il lorsque lui, personnellement et individuellement, il retombe dans une faute qui est sa faute à lui ? Qu'en est-il, autrement dit, quand il rompt avec cette vérité ? Le problème du baptême, c'était : qu'en est-il du sujet lorsque, rompant avec lui-même, il va à la vérité ? Et le problème de la pénitence, maintenant, sera : qu'en

* Foucault accentue la première syllabe.

** M.F. : tous ces problèmes

est-il du sujet lorsque, rompant avec la vérité, il revient à ce lui-même avec lequel il avait été obligé de rompre au moment du baptême ?

C'est donc ce problème de la double rupture qui se trouve posé. Ce n'est pas l'appartenance du sujet à la vérité ou l'appartenance de la vérité au sujet, c'est leur distance qui fait problème. Et ce n'est pas la question de l'identité du sujet, c'est la question de la rupture qui fait problème. La rupture du sujet dans le rapport de distance qu'il a à la vérité : c'est cela, je crois, qui est ce avec quoi la pratique, les institutions, les théories, la spéculation chrétienne s'est battue, et c'est cela le problème de la pénitence, de la pénitence d'après le baptême, de la pénitence au sens strict, étroit, du terme. C'est ce que j'essaierai de vous expliquer la prochaine fois pour essayer de vous montrer comment le christianisme a donné forme à ce problème des rapports [entre] vérité et sujet dans la retombée du sujet rompant avec la vérité.

*

NOTES

1. Hermas, *Le Pasteur*, introd., trad. et notes de R. Joly, Paris, Cerf, SC n° 53bis, 2^e éd. revue et augmentée, 1968, rééd. 1997.

2. *Ibid.*, Précepte IV, 31 (3), p. 159-161. Cette traduction est également reproduite dans *Les Écrits des Pères apostoliques/EPA* [cité *supra*, p. 107, note 8] : cf., pour le passage cité, p. 341-342.

3. Cf. par exemple le commentaire qu'en donne E. Amann, « Pénitence », *DTC*, XII, 1933, col. 760-763 ; A. Benoit, *Le Baptême chrétien au second siècle*, op. cit., p. 115-124.

4. Ou « *Sündlosigkeitstheorie* » (théorie de l'impeccabilité). Théorie exposée, non sans lui opposer des objections, par H. Windish, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1908 (cf. p. 507 : « Christen sind ihrem wirklichen Wesen nach sündlose Menschen »). L'impulsion de cette discussion fut sans doute donnée par P. Battifol, « L'Église naissante. Hermas et le problème moral au second siècle », *Revue biblique*, vol. 10, 1901, p. 337-351 (cf. sa conclusion, p. 351, selon laquelle le christianisme primitif se comprenait comme « une communion des saints »). Sur cette théorie, cf. R. Joly, introduction au *Pasteur d'Hermas*, p. 22-23, qui la résume ainsi : « Le baptême remet les péchés antérieurs, mais l'Église primitive exige ensuite des chrétiens une pureté parfaite. Si on pèche (gravement) après le baptême, on n'a plus aucun recours terrestre : il faut attendre le jugement de Dieu dans l'incertitude complète, si ce n'est dans la certitude de l'enfer. Il n'y a pas de pénitence postbaptismale. »

5. R. Joly, *ibid.*, p. 23 : « La pénitence [postbaptismale] d'Hermas est une pénitence exceptionnelle, à date fixe, un *jubilé* après lequel on reviendra, en attendant la Parousie imminente, au rigorisme antérieur. »

6. A. d'Alès, *L'Édit de Calliste*, Paris, Beauchesne, 1914, p. 52-113.

7. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes : eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Bonn, P. Hanstein (« Theophaneia » 1), 1940, rééd. 1964. Sur le *Pasteur d'Hermas*, cf. p. 134-205. Pour une présentation synthétique de cette interprétation, cf. R. Joly, « La doctrine pénitentielle du *Pasteur d'Hermas* et l'exégèse récente », *Revue de l'histoire des religions*, t. 147 (1), 1955, p. 32-49, qui la discute longuement (p. 37 sq.).

8. Cf. R. Joly, introd. au *Pasteur d'Hermas*, p. 25 : « [...] il nous paraît [...] qu'Hermas est incompréhensible si l'on n'admet pas, avec les tenants de la première théorie ici exposée [= la théorie du jubilé], qu'il lutte contre le rigorisme. À nos yeux, sa pénitence est bien un jubilé exceptionnel [...]. »

9. *Ἰλφεσις ἀμαρτιῶν* désigne la rémission des péchés qui suit la pénitence baptismale. Sur cette expression, cf. déjà *Actes*, 13, 39 : « Sachez donc, hommes frères, que c'est par lui [le Christ] que le pardon des péchés (*ἰλφεσις ἀμαρτιῶν*) vous est annoncé » (trad. L. Segond). Cf. A. Méhat, « "Pénitence seconde" et "péché involontaire" chez Clément d'Alexandrie », *Vigiliae Christianae*, vol. 8, 1954, p. 225-233, et A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, op. cit., p. 340 n. 1 : « [...] Hermas réserve pour le pardon baptismal le nom d'*ἰλφεσις* (*ignoscentia*). » Il cite alors le passage du *Pasteur* (Précepte IV, 31 (3)) commenté par Foucault, au début de la séance : « [...] car les uns et les autres n'ont pas à faire pénitence de leurs péchés : ils ont l'absolution (*ἰλφεσις*) de leurs péchés antérieurs. »

10. *Épître aux Hébreux*, 6, 4-8, BJ, p. 1732. Foucault dit « savouré » au lieu de « goûté ». L'authenticité de cette *Épître*, longtemps attribuée à Paul, a été discutée dès les premiers siècles. Le texte, qui présente en fait le caractère oratoire d'un sermon, serait l'œuvre d'un compagnon de Paul, d'origine juive et de formation hellénistique.

11. *Ibid.*, 10, 26-27, p. 1737.

12. *Mat.* 12, 33.

13. Ignace d'Antioche, *Lettres*, Aux Éphésiens, XIV, 1, introd., trad. et notes de P.-T. Camelot, Paris, Cerf, SC n° 10bis, 4^e éd. 1969, p. 71. La traduction ici citée est celle de P.-T. Camelot, « Lettres d'Ignace d'Antioche », in *EPA*, p. 147-148.

14. *Épître de Barnabé* [cf. aussi *supra*, p. 110, note 29], XVI, 8-9, trad. A. Laurent, revue par H. Hemmer, in *Les Pères apostoliques* [op. cit. *supra*, p. 107, note 8], p. 91 ; cité par A. Benoit, *Le Baptême chrétien*, p. 42. « Repentir », dans cette citation, traduit le mot grec *μετάνοια*. Sur la conception du baptême comme nouvelle création, chez Barnabé, A. Benoit, *ibid.*, p. 40-42, souligne la dimension eschatologique de cette « nouvelle création », anticipation de celle qui aura lieu dans l'éon à venir.

15. Hermas, *Le Pasteur*, Précepte III, 28, p. 149-151 ; *EPA*, p. 337 (les passages entre crochets correspondent aux modifications de la traduction de R. Joly effectuées par Foucault. Joly : « l'esprit que Dieu a logé dans ta chair sera trouvé authentique »).

16. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 8, 2, trad. R.-F. Refoulé [cité *supra*, p. 107, note 8], in *EPA*, p. 45.

17. Hemmer, dans *Les Pères apostoliques*, traduit plus littéralement le verbe : « Tu feras l'exomologèse de tes péchés (*ἐξομολόγησις τὰ παραπτώματά σου*) » (*Épître de Barnabé*, XIX, 97, 12). À rapprocher de *Didachè*, 14, 1, où la confession des péchés est mise en rapport avec le sacrifice eucharistique.

18. *Ibid.*, 4, 14, p. 43; texte grec in Hemmer, p. 12.

19. *Lettre de Barnabé* (Pseudo-Barnabé), XIX, 12, trad. par Sœur Suzanne-Dominique, in *EPA*, p. 285 : « Fais la confession publique de tes péchés. » Laurent-Hemmer, dont Foucault ne retient pas ici la version, restent là encore plus près du texte original : « Tu feras l'exomologèse de tes péchés (Ἐξομολόγησις ἐπὶ ἀμαρτίαις σου) » (*op. cit.* [*supra*, note 14], p. 97). Cf. A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, p. 342 n. 2, qui rapproche également les deux textes sur ce point.

20. *Lettre de Barnabé* (trad. Sœur Suzanne-Dominique). La fin de la phrase (« telle est la voie de la lumière ») est une variante de certains manuscrits, non retenue par l'édition des « Sources chrétiennes » (voir la note 3, p. 210). F. Louvel précise que « le chapitre XIX de la *Lettre de Barnabé* correspond aux chapitres II, III et IV de la *Didachè* » (*EPA, ibid.*, n. 114).

21. Même remarque de C. Vogel, *Le Pécheur et la Pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf (« Traditions chrétiennes »), 1966, 2^e éd. 1982, p. 15 : « L'aveu des péchés dont il est question dans la *Didachè* n'est pas une "confession sacramentelle", mais une sorte de prière collective, accomplie par tous les membres lors des réunions de la communauté [...] »; voir également l'introduction de Hemmer, p. XL.

22. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 14, 1, trad. R.-F. Refoulé, in *EPA*, p. 53.

23. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, IX, 1, trad. par Sœur Suzanne-Dominique, in *EPA*, p. 67.

24. *Ibid.*, LI, 1 et 3, p. 99-100. Cf. également, LII, 1-2, p. 100 : « Il n'a besoin de rien, frères, le Maître de toutes choses, il ne demande rien à personne, sinon l'aveu des fautes. David, son élu, dit en effet : "Je confesserai à Dieu mes fautes, cela plaira au Seigneur plus qu'un jeune taureau avec corne et sabots. À cette vue, les humbles se réjouiront" (Ps. 68, 31-33). »

25. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 10, 6, *EPA*, p. 49 (passage modifié par Foucault : « Si quelqu'un ne l'est pas »).

26. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, II, 4 et 6, texte grec, trad., introd. et index de H. Hemmer, Paris, Librairie A. Picard et Fils (coll. « Les Pères apostoliques » II), 1909, p. 9 : « [V]ous pleuriez sur les péchés du prochain, vous estimiez que ses manquements étaient les vôtres. »

27. Polycarpe de Smyrne, *Lettre aux Philippiens*, XI, 4, trad. P.-T. Camelot, in *EPA*, p. 215. Citation légèrement modifiée par Foucault (« sur ce point » au lieu de « en ceci »). Les versets insérés dans la citation correspondent respectivement à 2 Tm. 2, 25 et 2 Th. 3, 15. C'est bien d'avarice que s'était rendu coupable le presbytre Valens.

28. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 4, 6, *EPA*, p. 42.

29. *Homélie du II^e siècle* (dite anciennement *Deuxième Épître de Clément de Rome aux Corinthiens*), XVI, 4, trad. par Sœur Suzanne-Dominique, in *EPA*, p. 130.

30. Cf. Diogène Laërce, *Vies et Opinions des philosophes*, VII, § 117-131 (trad. E. Bréhier, revue par V. Goldschmidt & P. Kucharski), in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1962, p. 53-58 (sur les doctrines de Zénon, Cléanthe et Chrysippe) : « [Les sages] sont sans péché parce qu'ils ne peuvent pas tomber dans le péché » (§ 122, p. 55); « [...] le sage possède une âme qui, à tout moment, est parfaite » (§ 128, p. 57). Foucault revient sur ce point un peu plus bas.

31. Sur cette réglementation pythagoricienne, cf. l'ouvrage ancien, mais toujours intéressant, de A. E. Chaignet, *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne*, Paris, Didier, 1873, t. I, chap. 4 : « L'ordre pythagoricien – Son organisation, sa consti-

tution, ses règlements » (p. 97-154), cf. en particulier p. 117-118 : « Une discipline savante et sévère présidait à l'organisation de l'Institut [pythagoricien] [...]. Les membres de l'Ordre avaient leur fonction propre, fixe, déterminée d'après leur caractère et leurs aptitudes. Mais ils n'en étaient pas moins soumis à des règles générales et minutieuses qui gouvernaient tous les détails et tous les devoirs de la vie commune. Ces règlements, ces constitutions, ces lois, νόμοι, étaient fixés par écrit; [...] ces règles étaient vénérées par tous comme ayant un caractère sacré, divin [...]. Dans ces règles vraiment monacales, souvent exprimées en symboles, on aperçoit le goût d'une discipline à la fois intérieure et extérieure, le besoin d'obéissance, d'oubli de soi, de renoncement au gouvernement de son âme et à sa propre conscience, qui va jusqu'à en remettre à autrui la direction [...] » (analyse marquée, on le voit, par la perspective critique de l'auteur qui reconnaît « déjà l'Église romaine » (p. 113) dans l'organisation religieuse de l'Institut). Voir le détail de ces règles p. 119-123.

32. Cf. A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, *op. cit.* [*supra*, p. 109, note 24], p. 76 : « [Chez Ariston de Chios et Hérillos, premiers disciples de Zénon,] la suprématie de la vertu sur tous les autres objets est telle qu'elle prive de tout fondement l'idée même d'effectuer un choix parmi eux, au risque d'enlever toute matière à la vertu elle-même. Cet indifférentisme qui ne reconnaît aucun intermédiaire entre le bien absolu et le néant axiologique renonce à toute tentative de régler la vie de l'homme moyen [...] ».

33. Sur cette évolution du moyen stoïcisme et du stoïcisme d'époque impériale par rapport au premier stoïcisme, cf., entre autres nombreuses références, E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1931, rééd. 1981 (coll. « Quadrige »), t. 1, p. 348-359. Cicéron suit fidèlement la doctrine de Panétius, quand il écrit : « Il faut agir [...] de telle sorte que nous ne prétendions rien à l'encontre de la nature commune à tous, mais que, celle-ci sauve, nous suivions cependant la nôtre, propre, et qu'ainsi [...] nous mesurions nos entreprises d'après la règle de notre nature » (*Les Devoirs*, XXXI, 110, trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965, t. I, p. 161). Cf. également A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 76-79.

34. Sur le problème des *lapsi*, « c'est-à-dire ceux qui avaient "failli" au moment de la persécution et qui, regrettant leur geste, souhaitaient être réintégrés dans l'Église » (R. Gryson, introduction à Ambroise de Milan (saint Ambroise), *De paenitentia/La Pénitence*, Paris, Cerf, SC n° 179, 1971, p. 16), cf. *Sécurité, Territoire, Population*, *op. cit.*, leçon du 22 février 1978, p. 189 n. 16. Sur l'attitude de Cyprien à l'égard des *lapsi*, voir l'introduction du chanoine Bayard à saint Cyprien, *Correspondance*, trad. chanoine Bayard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1925, rééd. 1962, 2 vol., t. I, p. XVIII-XIX, et G. Bardy, « Saint Cyprien », *DS*, II, 1953, col. 2665-2666, et *infra*, leçon du 5 mars, p. 212, note 12. Alors qu'il avait employé le mot « *lapsi* » dans son cours de 1978, Foucault lui substitue improprement ici, et tout au long de la leçon suivante, celui de relaps qui désigne, *stricto sensu*, non pas l'apostat, mais celui qui est retombé dans une hérésie après y avoir solennellement renoncé (« hérétique qui retombe dans une erreur qu'il avait abjurée », N.-S. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, 1817, vol. 7, col. 125). Dans *Mal faire, dire vrai*, leçon du 29 avril 1981, p. 107, où il revient brièvement sur ce point, il parle, citant le *De lapsis* de Cyprien, des « apostats ».

35. Sur la gnose, cf. *supra*, leçon du 13 février, p. 115 et note 6.

36. Sur cette conception gnostique du Démon (distinct de l'Être absolu et immuable), cf. par exemple Plotin, *Ennéades*, II, 9, éd. citée [*supra*, p. 135, note 29],

p. 111-138 : « Contre ceux qui disent que le démiurge du monde est méchant et que le monde est mauvais » (formule qui, selon J. Doresse, « La Gnose », *loc. cit.* [supra, p. 133, note 6], p. 422, « résume l'essentiel de ce que les Symboles de foi et les anathématismes chrétiens condamneront chez tous les gnostiques »).

37. Saint Paul, *Épître aux Romains*, 7,6-7, BJ, p. 1634 : « [...] à présent, nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à ce qui nous tenait prisonniers, de manière à servir dans la nouveauté de l'esprit et non plus dans la vétusté de la lettre. Qu'est-ce à dire ? Que la Loi est péché ? Certes non ! Seulement je n'ai connu le péché que par la Loi. Et, de fait, j'aurais ignoré la convoitise si la Loi n'avait dit : "Tu ne convoiteras pas !" [Ex. 20, 17]. »

38. Foucault ne revient pas sur cette question dans la suite du cours.

39. Sur Marcion, cf. Tertullien, *Contre Marcion*, introd. et trad. R. Braun, 5 vol., Paris, Cerf, SC nos 365, 368, 399, 456 et 483 (parus de 1990 à 2004). Cf. également E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, Londres, SPCK, 1948 ; E. Trocmé, « Le christianisme jusqu'à 325 », *loc. cit.* [supra, p. 133, note 6], p. 247-250 (p. 248 : « Marcion n'a d'abord été qu'un paulinien extrémiste, qui tirait de l'opposition entre la Loi et l'Évangile [...] la conclusion que l'Ancien Testament était complètement abrogé et n'avait plus d'autorité pour les chrétiens ») ; P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, trad. P.-E. Dauzat & C. Jacob, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoirs »), 1995, p. 124-125 : « Pour Marcion, l'"âge présent" était le monde visible, assujéti dans sa totalité à la puissance du Dieu créateur, et à qui le vrai Dieu d'amour était inconnu. Un abîme séparait le monde présent des cieux d'où le Christ était venu sauver l'humanité. [...] Dans son esprit, l'univers présent était l'œuvre d'une puissance formatrice très éloignée de la rayonnante sérénité du Dieu suprême. L'homme vivait sa vie à l'ombre d'une force peu fiable et oppressive qui perpétuait et guidait le monde matériel. [...] Le Dieu créateur était le Dieu de la Loi juive. [...] L'espèce humaine dans son ensemble, et pas seulement les Juifs, vivaient "sous la Loi". »

40. Cf. M. Foucault, « Sexualité et solitude » (conférence en anglais, 1981), *DE*, IV, n° 295, éd. 1994, p. 172/« Quarto », vol. II, p. 991 : « Le bouddhiste, lui aussi, doit aller vers la lumière et découvrir la vérité sur lui-même. Mais le rapport entre les deux obligations est tout à fait différent dans le bouddhisme et dans le christianisme. Dans le bouddhisme, c'est le même type d'illumination qui conduit l'individu à découvrir ce qu'il est et ce qu'est la vérité. À la faveur de cette illumination simultanée de soi et de la vérité, l'individu découvre que le soi n'était qu'une illusion. [...] [I]l n'en va pas de même dans le christianisme : la découverte de soi ne révèle pas le soi comme une illusion. »

LEÇON DU 5 MARS 1980

La pénitence canonique (suite) : non pas un second baptême, mais une seconde pénitence. Caractères de cette seconde pénitence : elle est unique ; elle est un statut et un statut global. – Actes de vérité impliqués par l'entrée dans ce statut : actes objectifs et actes subjectifs. (a) Analyse des actes objectifs, à partir des lettres de saint Cyprien : un examen individuel, détaillé, public. (b) Actes subjectifs : obligation pour le pécheur de manifester sa propre vérité (exomologesis). L'exomologèse : évolution du mot du I^{er} au III^e siècle. Les trois moments de la procédure pénitentielle : l'expositio casus, l'exomologèse proprement dite (publicatio sui), le geste de réconciliation (impositio manus). Analyse du deuxième épisode (Tertullien ; autres exemples). Les deux usages du mot « exomologèse » : épisode et acte global. – Trois remarques : (1) le rapport expositio casus/publicatio sui dans l'histoire de la pénitence à partir du XII^e siècle ; (2) différence entre l'exomologèse et l'expositio casus ; (3) l'exomologèse et le paradoxe du menteur.

J'avais essayé de vous montrer la dernière fois que le problème de la pénitence chrétienne, c'était de savoir si l'acte qui sauve, l'acte qui fait passer de la mort à la vie, l'acte qui donne la lumière peut effectivement être répété. C'est à cette question, dont les implications théologiques sont évidemment énormes, qu'a répondu l'organisation de ce qu'on a appelé la pénitence canonique. La pénitence canonique, qu'est-ce que c'est ? Est-ce que c'est un second baptême ? Peut-on considérer que la pénitence canonique est une manière de répéter purement et simplement, ou de répéter entièrement, le baptême ? L'expression de second baptême pour désigner la pénitence canonique, on la rencontre quelquefois. Par exemple, chez Clément d'Alexandrie, dans le texte sur le salut du riche vous trouvez l'expression, à propos d'un acte pénitentiel particulièrement intense et dramatique : c'était « comme un second baptême »¹. En fait, l'expression « second baptême » pour désigner la pénitence canonique est rare et elle a, comme le prouve d'ailleurs la phrase même de Clément d'Alexandrie, une valeur beaucoup plus métaphorique que canonique. Parce que, dans la conception chrétienne dès le I^{er} siècle, le baptême est unique, il ne peut

pas en lui-même être répété. En revanche, ce qu'on peut répéter, c'est une certaine part du baptême, ou un certain élément qui était lié, associé au baptême et qui était, justement, cette pénitence, cette *disciplina paenitentiae* dont Tertullien parlait, qui est indispensable au baptême et se trouve être ce que l'on peut répéter une fois le baptême donné. De sorte que la pénitence canonique n'est pas définie comme second baptême, sauf, encore une fois, à titre d'indication quasi métaphorique. La pénitence canonique est considérée comme la seconde pénitence, c'est-à-dire comme ce qui, du baptême, répète l'accompagnement pénitentiel, la discipline pénitenciaire qui lui était liée.

C'est de cette seconde pénitence que je voudrais vous parler, parce que se trouve liée à la seconde pénitence toute une série de procédures de vérité qui marquent, me semble-t-il, une inflexion considérable dans ce qu'on pourrait appeler les rapports de la subjectivité et de la vérité, non seulement dans le christianisme, mais dans toute la civilisation occidentale.

Qu'est-ce que la seconde pénitence ? En quoi consiste[-t-elle] ? Premièrement, ceci est important, cette *paenitentia secunda*, cette seconde pénitence qui répète donc la part pénitentielle du baptême, est tout aussi unique que le baptême². C'est, comme dit Tertullien, « une autre planche de salut »³. C'est une manière pour le Christ de rouvrir une seconde fois les portes du pardon qui avaient été ouvertes par le baptême, mais refermées aussitôt après lui. On rouvre une seconde fois les portes, mais on ne les rouvrira pas une troisième fois. Tout simplement, après le baptême on peut faire une fois pénitence, mais on ne peut pas faire deux fois pénitence. La pénitence se trouve être donc la réitération non réitérable de quelque chose qui, de toute façon, ne peut pas être répétable. On est dans l'unicité. C'est le dédoublement de l'unicité, et rien de plus. Événement unique était le baptême, événement unique sera aussi la pénitence, même si elle est, d'une certaine façon, une sorte de répétition au moins partielle du baptême. Ceci restera en vigueur dans le christianisme au moins jusqu'aux VI^e-VII^e siècles, et encore à cette époque-là on voit le principe de la pénitence unique non pas disparaître, mais se doubler d'une pratique qui sera celle de la pénitence répétable⁴. C'est vous dire combien il a été difficile, dans la pensée chrétienne, dans l'institution du christianisme et, semble-t-il, dans toute la culture occidentale, d'arriver à passer d'un système du salut qui est un système binaire où le temps de l'individu est scandé par l'événement unique de la conversion et de l'accès à la vérité, à un système juridique de la loi, d'une loi qui sanctionnerait indéfiniment les événements répétables de la faute. Il a fallu, pour passer de ce système binaire du salut au système répétable de la loi et de la faute, toute une série de transformations

que j'aurai peut-être ou que je n'aurai peut-être pas le temps d'évoquer, peu importe. Essentiellement, il a fallu la conjonction de deux processus. D'une part, l'organisation, l'institutionnalisation d'une discipline monastique se présentant comme règle de vie et, par conséquent, comme contrôle continu des individus, avec, bien entendu, définition, relevé et sanction de chacune des fautes qu'ils pourraient commettre contre cette règle. Donc, il a fallu l'organisation de la vie monastique et de la règle monastique qui donnait un certain rapport de la loi à la faute, et il a fallu que, de l'extérieur au christianisme, arrive en Europe un système de droit qui était le système de droit germanique, qui faisait apparaître la sanction de la faute comme une sorte de rachat⁵. La sanction comme rachat de la faute va être la forme juridique laïque et externe dans laquelle sera repensée à partir du Moyen Âge toute l'économie de la pénitence. Et c'est la combinaison entre la règle monastique, d'une part, et la conception du droit germanique, [de l'autre], qui permettra d'organiser cette pénitence que nous connaissons maintenant, que le christianisme a connue pendant plus d'un millénaire, et qui est la pénitence que l'on doit faire à propos de chaque acte et pour racheter chaque acte. À ce moment-là, la pénitence ne portera plus tellement sur le statut de l'individu et ne sera pas tellement ce qui rachète l'individu globalement et totalement. Elle sera une pénitence objective, définie par rapport à ce qu'est un acte, à ce qu'est une action, et qui définira ce par quoi on peut racheter cet acte et cette action.

Donc, première chose à propos de cette *paenitentia secunda* : elle n'est pas répétable, elle est, comme le baptême, un événement unique. Deuxième caractère de cette *paenitentia secunda* : elle est un statut. Ce n'est pas simplement un certain nombre d'actes que l'on doit faire après avoir commis un péché, c'est un statut ; un statut qui concerne l'individu tout entier : faire pénitence – l'expression latine, c'est *paenitentiam agere*⁶ –, mener la pénitence, c'est au fond entrer dans un ordre. Et les textes des III^e-IV^e siècles le disent clairement. Pacien, par exemple, dit qu'il y a trois ordres de chrétiens. Il y a les catéchumènes, ceux qui sont, en quelque sorte, à la porte du christianisme et qui vont y entrer. Il y a les chrétiens de plein exercice. Et puis il y a les pénitents⁷. Les pénitents forment un ordre intermédiaire entre les catéchumènes et les chrétiens de plein exercice, et il se peut même que cet ordre ait des gradations et qu'il y ait des sous-ordres à l'intérieur de cet ordre des pénitents. Je dis : « il se peut bien ». Il est certain que ces grades, dans l'ordre de la pénitence, selon la gravité des fautes commises, existaient en Orient – on en a des témoignages précis. Pour l'Occident, c'est beaucoup moins certain. Il y a simplement un texte de saint Ambroise, dans le *De paenitentia*, où, à

propos de quelqu'un qui avait commis un péché, il dit qu'on a décidé dans quel ordre de pénitents il se trouverait⁸. Ce qui semble indiquer qu'il y avait, en Occident, un ordre de pénitents, mais comme c'est le seul témoignage... Bon, enfin, discussion infinie là-dessus. Dans cet ordre de pénitents, on entre parce qu'on en fait la demande, et on en fait la demande soit parce que, en tant que chrétien pécheur, on sent qu'on a péché et qu'on risque de perdre ce qui avait été la promesse du salut accordée avec la baptême et, par conséquent, on demande à faire à nouveau pénitence. On le demande, parce qu'on en éprouve le besoin ou encore parce que l'on a été poussé, menacé, exhorté par les responsables de l'Église, et c'est précisément – Pacien l'explique – un des rôles de l'évêque que d'exhorter, d'objurguer tous les pécheurs à la pénitence⁹. C'est donc, en quelque sorte, au confluent de la volonté individuelle et de la pression collective ou de la pression de l'autorité que l'on entre dans ce statut de pénitent. On y entre après une cérémonie qui rappelle jusqu'à un certain point la cérémonie du baptême, au moins par quelques éléments. L'élément principal étant l'imposition d'une main, dont vous savez qu'elle a, d'une part, une signification et une valeur d'exorcisme¹⁰ et, d'autre part, une fonction et un rôle d'appel à l'Esprit saint. On chasse l'esprit mauvais qui est soit substantiellement soit étiologiquement lié au péché, et en même temps on appelle l'autre esprit, l'esprit de sainteté qui doit se substituer à lui : c'est le rôle de l'imposition des mains. C'est là le rituel d'entrée dans le statut des pénitents, [lequel] va durer des mois, des années, et c'est au bout de ce long stage dans l'ordre des pénitents, parfois même au terme de la vie, au moment où l'on va mourir, qu'on a le droit d'accéder à la réconciliation ; réconciliation qui se marque elle aussi par une cérémonie, symétrique de la cérémonie d'entrée dans l'ordre des pénitents : là [encore], imposition des mains et réconciliation.

La pénitence est donc unique, [elle] est un statut et, enfin, [elle] est un statut global. C'est un statut global, dans la mesure où elle concerne tous les aspects de l'existence. On ne demande pas dans la pénitence à un individu de faire telle ou telle chose ou de renoncer à telle ou telle chose. Ce sont bien tous les aspects de son existence qui sont mis en jeu dans le statut pénitentiel. L'existence religieuse, d'abord, dans la mesure où le pénitent aura à accomplir un certain nombre d'obligations religieuses, mais il sera exclu d'un certain nombre de pratiques – là aussi, discussion pour savoir de quoi il est exclu. Il est certain qu'il n'a plus droit à la *communio* ou à la *communicatio*. Donc, il est privé de l'eucharistie. Il est sans doute privé, également, de l'assistance à un certain nombre d'autres cérémonies – le problème est de savoir lesquelles. En ce qui concerne sa vie personnelle, sa

vie privée, sa vie individuelle, un certain nombre d'interdictions et d'obligations aussi. Interdiction, par exemple, s'il est marié, d'avoir des rapports sexuels avec son époux ou son épouse. Obligation du jeûne, interdiction des soins du corps ou, si vous voulez autrement, obligation de la saleté¹¹. Obligation aussi, au niveau de la vie civile, sociale, collective, de faire un certain nombre d'œuvres : œuvres de charité, visites aux malades, aumônes. Interdictions, également, d'ordre purement juridique : dans la mesure où le pénitent n'a pas le droit d'intenter des actions juridiques, il n'a pas le droit de prendre part à un litige, du moins à titre de partie plaignante ; dans la mesure où, lui qui demande le pardon aux autres, il ne peut pas accuser quelqu'un d'autre et [lui] demander [des] excuses, [des] réparations. Enfin, le plus remarquable, sans doute, dans ce statut du pénitent, c'est que, même après la réconciliation, même après le moment où il sera sorti de l'ordre des pénitents, le fait d'avoir été pénitent pendant une partie de sa vie ne s'effacera jamais tout à fait. Jusqu'à la fin de ses jours, l'ancien pénitent se trouvera marqué au milieu de la communauté des chrétiens par un certain nombre d'impossibilités et d'interdictions : impossibilité de devenir prêtre ou diacre, impossibilité d'exercer certains métiers qui sont particulièrement dangereux parce qu'ils donnent trop d'occasions de chute ; le fait d'être une première fois tombé et l'impossibilité de faire une seconde fois pénitence font que certains métiers représenteraient trop de dangers. Par exemple, devenir marchand expose trop facilement au vol, et par conséquent un ancien pénitent ne pourra pas devenir marchand de même qu'il ne peut pas se marier.

Voilà très schématiquement, grossièrement, sans entrer dans aucun détail et sans apporter aucune précision, comment se présentait cette seconde pénitence par laquelle quelqu'un, une fois dans sa vie mais pas plus, pouvait obtenir, non pas exactement la rémission, mais le pardon d'un péché ou d'une série de péchés qu'il avait pu commettre après le baptême. Mais ce n'est évidemment pas de cela que je voudrais parler. C'est, à l'intérieur de ce statut de pénitent, [des] actes de vérité qui sont impliqués, soit par l'entrée dans le statut de pénitent, soit par le déroulement même de la pénitence. Ces actes de vérité, ces procédures de vérité, sont de deux ordres : si vous voulez, les procédures objectives et les procédures réfléchies. Procédures objectives : ce seront celles dont le pénitent se trouve [être] l'objet, mais dont l'opérateur ou les opérateurs ne seront pas le pénitent lui-même ; autrement dit, les procédures de vérité par lesquelles les autres, soit la communauté tout entière, soit l'évêque, soit les responsables, pourront connaître le pénitent et en faire l'objet d'une enquête de vérité. Et puis, actes réfléchis : ce sont les actes par lesquels le pénitent

lui-même devient opérateur de la manifestation de sa propre vérité. Actes réfléchis : [ceux] par lesquels le pénitent manifeste de lui-même ce qu'est sa vérité, sa vérité de pécheur ou sa vérité de pénitent.

Commençons par les actes objectifs. Ils ne sont pas très différents de ceux que l'on avait rencontrés à propos du baptême, lorsqu'il s'agissait d'éprouver la volonté du postulant de devenir chrétien ou encore la manière dont il avait, au cours de son catéchuménat, donné les preuves de son avancement et de sa *metanoia*. Il s'agit, en tout cas, dans ces actes objectifs, d'un examen de la conduite du pécheur. Cet examen ou ces examens, plutôt, ont lieu à deux moments. Premièrement, ils ont lieu au moment où le pécheur demande la pénitence. Et il s'agit, à ce moment-là, de savoir si on va lui donner la pénitence ; soit de savoir si, effectivement, le péché est assez grave et assez important pour mériter le statut de pénitent, ou encore si celui qui demande la pénitence n'a pas commis des péchés tellement grands, tellement graves, tellement lourds, qu'il ne pourrait même pas être racheté ou pardonné. Là encore, problème de savoir si effectivement, jusqu'à quel point et quels sont les péchés qui seraient irrémissibles. Bon, laissons cela. En tout cas, il y a un premier examen qui a lieu à ce moment-là, et un second examen qui a lieu, alors, à la fin de la procédure pénitentielle, de l'action pénitentielle tout entière. Juste au moment où le pénitent va être réconcilié, on l'examine pour savoir si, effectivement, il mérite de l'être.

Ces actes ont eu, historiquement, leur plus grande importance et leur point maximum de développement [à] une période relativement précise : milieu-fin du III^e siècle, au moment ou au lendemain de la grande persécution¹², c'est-à-dire en un moment où le nombre de ceux qui avaient rejeté le christianisme ou qui avaient cédé aux injonctions que le pouvoir civil leur faisait de sacrifier ou de signer un billet de sacrifice, était fort grand et [où] grand était aussi le nombre de ceux qui demandaient, après être tombés, après avoir sacrifié ou signé un billet comme quoi ils avaient sacrifié, à être réintégrés. Ces demandes de réintégration étaient donc nombreuses et les procédures par lesquelles on les demandait étaient également nombreuses, variées, incertaines. Et l'un des grands moyens utilisés et qui avait d'ailleurs été prévu par les textes et les conciles, c'était la possibilité de se faire recommander par un confesseur, « confesseur » entendu, bien sûr, non pas au sens de celui qui entend la confession, mais au sens de celui qui a confessé, qui a professé le Christ, c'est-à-dire qui a refusé de céder aux injonctions soit de sacrifier, soit de signer un billet de sacrifice. Ceux-là, dans la mesure où ils avaient professé le Christ, où ils avaient donc affirmé leur foi, garanti leur foi en face de la persécution, avaient le droit de garantir la

foi des autres et de recommander ceux qui par faiblesse étaient tombés, pour qu'on les réintègre.

Tout cela donnait lieu évidemment à beaucoup de confusion et, sans doute, d'abus et, pendant toute la fin du III^e siècle – la correspondance de saint Cyprien¹³ en est témoin –, on a essayé de filtrer un peu toutes ces demandes de réintégration de la part des relaps. Les principes qui se dégagent de la correspondance de saint Cyprien sont relativement clairs.

Premièrement, il ne peut pas y avoir de réintégration sans examen. Ces examens ne peuvent pas être collectifs, [mais] doivent se dérouler cas par cas. En effet, dans ces procédures de recommandation par les confesseurs, il arrivait très souvent que l'on recommande non seulement un relaps, mais toute la famille du relaps, considérant qu'il y avait une solidarité dans la responsabilité, selon des idées juridiques bien connues et bien familières à l'époque. D'où l'idée que : non, l'examen devra se faire cas par cas. Et ce n'est pas parce qu'un relaps aura été considéré comme pouvant être réintégré que pour [autant] toute sa famille le pourra. Cas par cas, individuellement et en tenant compte des circonstances de l'acte. Dans la lettre 55, saint Cyprien dit : Il faut distinguer « celui qui, de sa propre volonté, s'est porté du premier coup au sacrifice abominable et celui qui, après avoir résisté et lutté longtemps, n'est arrivé à l'acte déplorable que par nécessité. [Il faut distinguer] celui qui a livré lui-même et les siens et celui au contraire qui, allant seul au danger pour tous, a préservé sa femme, ses enfants et toute sa maison¹⁴ ». Donc, examen individuel.

Deuxièmement, cet examen individuel doit être fait collectivement ou, en tout cas, il faut, dans toute la mesure du possible, que ce soit à la communauté tout entière, sous la direction de l'évêque, de décider, à travers cet examen individuel, si celui qui est tombé doit ou non être réintégré. Dans une lettre alors adressée à saint Cyprien par les prêtres de Rome, il est dit : « C'est une charge importante et un lourd fardeau que d'avoir sans être en nombre à examiner les fautes d'un grand nombre et d'être seul à prononcer la sentence [...]. Une décision ne peut avoir une grande force, qui ne semblerait pas avoir réuni les suffrages d'un grand nombre de délibérants¹⁵. »

On a donc l'idée de la pratique d'un examen individuel, détaillé en fonction des actes, mais qui se fait collectivement, donc en public. Cet examen public des cas individuels semble avoir été réglé par des décisions de synodes ou de conciles et avoir été rédigé dans un petit manuel d'examen auquel saint Cyprien fait allusion¹⁶ mais qui, malheureusement, a été perdu.

Derrière tout cela, cette idée qu'il faut examiner cas par cas les relaps, il ne s'agit pas, pour saint Cyprien et ses contemporains, de dire que l'on pourra par de tels moyens atteindre le fin fond de l'âme du relaps et du pénitent, que l'on pourra savoir ce qu'il en est véritablement, si son repentir est sincère et si effectivement il sera pardonné par Dieu. En fait, c'est la lettre 57 qui le dit : « [N]ous, autant qu'il nous est donné de voir et de juger, nous ne voyons chacun que de l'extérieur. Quant à sonder le cœur – *cor scrutari* – et à pénétrer l'âme, nous ne le pouvons pas¹⁷. » Il ne s'agit donc pas du tout ici d'une procédure comme celle que l'on trouvera bientôt, c'est-à-dire dès le IV^e siècle, dans l'examen de conscience de la pratique monastique, [consistant à] scruter le fin fond du cœur. Il s'agit simplement de juger autant qu'on [le] peut de l'extérieur et en restant à l'extérieur. Étant entendu, par conséquent, puisque l'on ne peut juger en vérité et au fond de l'âme d'un pénitent, [que] la décision que l'on pourra prendre de le réintégrer ou de ne pas le réintégrer restera une décision improbable, je veux dire une décision qui ne liera pas, de façon certaine, Dieu et son pardon. À la différence, là encore, de ce qu'on trouvera dans le sacrement de pénitence tel qu'il sera défini dans l'Église médiévale, la décision de celui qui accorde la pénitence et réconcilie, personne ne sait si elle correspond à une décision, une volonté analogue du côté du ciel. Et, dit saint Cyprien dans une de ses lettres : « Nous prenons nos décisions comme nous pouvons, mais c'est le droit du Seigneur de corriger les décisions de son serviteur¹⁸. » Le principe : ce que nous lions sur la terre sera lié au ciel, est évoqué dans le texte, mais n'est jamais interprété comme [signifiant]* que la décision d'ordre pénitentiel prise par les prêtres, c'est la décision même de Dieu. Ceci est quelque chose qui interviendra bien plus tard.

Voilà, pour le noyau de l'examen extérieur, de l'examen objectif qui, encore une fois, même si ses effets sont différents, même si la procédure dans laquelle il est inscrit n'est pas la même, est tout de même, en gros, de même type que cette *probatio animae*, cet examen qui était demandé dans le baptême, qui était indispensable à l'accès au baptême. Il s'agit donc, de l'extérieur, de la part de quelqu'un ou d'une collectivité, de savoir ce qu'il en est, autant qu'on peut le savoir, de l'âme de quelqu'un.

Ce qui est, au contraire, tout à fait spécifique de cette *paenitentia secunda* et que l'on ne trouvait pas, sauf de façon indirecte et discrète – enfin, qui n'avait pas encore de véritable statut dans la procédure du baptême –, c'est l'obligation pour le pécheur de manifester sa propre vérité. Encore une fois, il faut être très prudent. Quand, dans

* M.F. : le fait

les rites du baptême, on parlait de la *probatio animae*, quand on parlait de la *disciplina paenitentiae*, lorsque Tertullien disait que le catéchumène devait exercer son âme, il s'agissait bien, pour [celui-ci], de manifester sa propre vérité et de donner aux autres la possibilité de saisir ce qu'il en était de son âme et de son progrès, de sa capacité à recevoir les rites. Mais cette obligation de *se* montrer soi-même, de *se* manifester*, n'avait pas de statut propre à l'intérieur de l'institution catéchuménale. En revanche, dans la pénitence il y a toute une série d'actes et de procédures qui sont explicitement destinés à inviter, exhorter ou contraindre celui qui fait pénitence à montrer sa propre vérité. C'est à ces actes que les auteurs grecs appliquent les termes ἐξομολογεῖν ou ἐξομολόγησις. Ὁμολογεῖν, cela veut dire : dire la même chose ; c'est être d'accord, c'est donner son assentiment, c'est convenir de quelque chose avec quelqu'un. Ἐξομολογεῖν, le verbe par lequel on désigne ces actes – le substantif : ἐξομολόγησις –, c'est, non pas être d'accord, c'est manifester son accord. Et l'*exomologesis*, ce sera donc la manifestation de son accord, la reconnaissance, le fait que l'on convient de quelque chose, à savoir de son péché et [d'être] pécheur. C'est cela, en gros, l'*exomologesis* que l'on demande au pénitent.

C'est ce terme d'ἐξομολόγησις que les auteurs latins traduisent par *confessio* – et ἐξομολογεῖν par *confiteri* ou parfois *fateri*. Équivalence qui est simplement, vous le verrez, approximative, car, d'un côté, il arrive très souvent que les auteurs latins emploient, en latin, le mot grec ἐξομολόγησις, comme s'il désignait quelque chose que le mot latin, banal, de *confessio* n'arrive pas à saisir tout à fait. Et Tertullien dit, au début du III^e siècle, que le terme *exomologesis* est maintenant familier en latin et qu'on l'utilise couramment¹⁹. Et puis, d'un autre côté, vous verrez aussi que le mot *confessio*, qui recouvre à peu près l'ensemble des significations d'*exomologeîn*, est aussi employé pour quelque chose qu'on ne désigne pas par *exomologesis* ni *exomologeîn*. De sorte que, si vous voulez, on a deux cercles : le cercle de la *confessio*, du *confiteri*, le cercle de l'*exomologesis* et de l'*exomologeîn*, qui se recouvrent partiellement avec cependant, de part et d'autre, de petites lunules qui ne coïncident pas et pour lesquelles le mot *confessio* est employé exclusivement et, à l'autre bout, le mot *exomologesis* est employé en général, et le mot *confessio* à ce moment-là ne le recouvre pas.

Enfin, reprenons le noyau central et laissons de côté, pour l'instant, ces choses-là, ces éléments particuliers et un peu divergents. Quel est le sens

* Souligné par Foucault.

d'*exomologeïn* et d'*exomologesis*? En fait, le mot *exomologeïn* n'a pas été simplement appliqué aux actes de la pénitence canonique, de la *paenitentia secunda*, dont je vous parle actuellement. Dans des textes de la fin du I^{er} siècle comme la *Didachè*, par exemple, vous le voyez employé pour désigner en effet une certaine manière de reconnaître ses péchés. Ainsi, au chapitre 4, paragraphe 14, il est dit : « Dans l'assemblée, l'ἐκκλησία, tu confesseras tes manquements et tu n'iras pas à ta prière avec une conscience mauvaise²⁰. » Donc, à l'assemblée où l'on prie collectivement, il faut confesser, *exomologeïn*, les *amartias*, les manquements, les fautes. Dans la même *Didachè*, chapitre 14, paragraphe 1 : « Réunissez-vous le jour du Seigneur » – là, il ne s'agit pas de la prière journalière, mais de la réunion hebdomadaire, celle de l'eucharistie –, « rompez le pain et rendez grâces après avoir, d'abord, confessé – *exomologesantes* – vos péchés afin que votre sacrifice soit pur²¹ ». Là encore, il faut donc confesser. De quelle confession s'agit-il, de quelle *exomologèsè*? Il semble bien, il est même certain qu'il ne s'agit pas là, dans cette *exomologèsè* requise tous les jours dans la prière ou une fois par semaine pour l'eucharistie, de quelque chose comme un aveu que chaque fidèle ferait verbalement et en détail, en public, des péchés qu'il aurait commis, [mais] beaucoup plutôt, conformément d'ailleurs à une pratique hébraïque, d'une prière faite collectivement, dans laquelle, à la fois collectivement mais chacun aussi à son propre compte affirme et reconnaît devant Dieu et, par conséquent, devant les autres qu'il a péché et qu'il est pécheur; d'une prière collective, récitée par chacun et où chacun dit individuellement, mais aussi où tous disent collectivement : je suis pécheur, nous sommes pécheurs. Il ne s'agit donc pas d'une confession-aveu de ce qu'on a fait, mais d'une profession ou d'une supplication collective concernant ce qu'on est, à savoir pécheurs : nous avons tous péché, chacun de nous est pécheur. C'est en quelque sorte ce noyau-là qui est désigné, et rien de plus, dans l'*exomologèsè* à laquelle se réfèrent la *Didachè* et les textes de la fin du I^{er} au début du II^e siècle.

En revanche, dans le cas de la pénitence canonique, qui s'organise donc à la fin du II^e – début du III^e siècle – fin du II^e siècle, certainement –, l'*exomologèsè* a un sens plus précis. En fait, là aussi, de très nombreuses discussions, en gros, toujours tournées dans la même direction : les uns, forcément les catholiques, essaient de rapprocher le plus l'*exomologèsè* pénitentielle de la confession auriculaire, de l'aveu de bouche à oreille qui deviendra canonique à partir du XII^e siècle seulement, et puis les autres, d'inspiration protestante, tendent au contraire à dire qu'il n'y avait rien de tel que l'aveu dans l'*exomologèsè* ancienne et que le mot désigne plutôt l'ensemble de tous les actes caractéristiques du statut pénitentiel²². Laissons toutes ces

discussions qui sont importantes, mais dans lesquelles on ne va pas entrer, et [disons], de façon un petit peu schématique, qu'il faut distinguer trois choses dans ces procédures de vérité propres au statut pénitentiel.

Premièrement, il existe quelque chose – je parle des textes latins, actuellement – qui n'est pas désigné par le mot *exomologesis* (le mot grec, donc, transféré en latin), [et à quoi] on réserve plutôt le mot *confessio* ou, si vous voulez, vous avez ce mot *confessio* qui a un sens général, mais qui est aussi utilisé, et à l'exclusion d'*exomologesis*, pour désigner quelque chose. C'est ceci : au moment où le pénitent – enfin, celui qui n'est pas encore pénitent, celui qui a péché –, va solliciter la pénitence et vient demander à l'autorité, aux responsables, aux évêques, de lui accorder le statut de pénitent, il est bien obligé de dire pourquoi il souhaite recevoir le statut de pénitent. Il est bien obligé d'exposer son cas. C'est ce que, dans les textes de saint Cyprien, on appelle justement l'*expositio casus*²³. L'exposition du cas à l'évêque : on déclare verbalement, et sans doute de façon privée, donc à peu près secrète ou en tout cas discrète, quel est le péché que l'on a commis. C'est à [cette exposition du cas]* que se réfère un texte assez explicite, un texte de la fin du IV^e siècle. La vie de saint Ambroise par Paulin²⁴ dit que saint Ambroise, quand on lui avouait ses péchés, pleurait avec le pécheur et « n'en parlait à personne d'autre qu'au Seigneur auprès duquel il intercédait ». Ce qui, dit le biographe de saint Ambroise, est « un bon exemple pour les prêtres qui devraient être plutôt des intercesseurs que des accusateurs [publics]**²⁵ ». Alors là, on voit très bien et la distinction des pratiques et la discussion pastorale à laquelle tout cela donnait lieu. Le pénitent vient donc faire l'exposition de son cas à l'évêque et l'évêque, à ce moment-là, décide si effectivement celui qui a péché doit et peut recevoir le statut de pénitent, c'est-à-dire un statut qui, encore une fois, emporte toute sa vie, va durer des années et des années, jusqu'à sa mort peut-être, ou s'il suffit de prendre des mesures beaucoup plus discrètes pour réparer la faute commise. Et [son] biographe dit que saint Ambroise, lui, n'était pas partisan de l'imposition généralisée ou, en tout cas, trop fréquente, du statut de pénitent et qu'il préférerait, en quelque sorte, régler la question dans le secret, entre le pécheur, Dieu et lui-même. Ce qui montre combien déjà, à ce moment-là, le statut du pénitent, la publicité qui lui était donnée, les implications globales qu'il comportait, tout cela posait des problèmes et que la pratique pastorale tendait déjà à une sorte d'accommodement ou d'arrangement direct et sans statut pénitentiel entre le pécheur et Dieu.

* Grésillements dans l'enregistrement : deux ou trois mots inaudibles.

** Audition incertaine.

Qu'il y ait ou non statut de pénitent décrété ou décidé après cela, il y avait donc, de toute façon, ce moment de l'*expositio casus*. Sur cette confession on ne sait pas grand-chose. Une chose, en tout cas, est certaine : c'est que, vous le voyez bien, cet exposé verbal, secret, du péché lui-même et sans doute d'un certain nombre d'autres circonstances du péché, ne fait pas partie de la pénitence. Elle en est le préalable, elle est ce à partir de quoi on pourra dire : oui, on va faire pénitence, ou ce n'est pas la peine de faire pénitence. Ce qui, dans la suite, deviendra une des pièces centrales de la procédure pénitentielle, la *confessio*, l'aveu verbal, détaillé, est, dans l'institution de cette *paenitentia secunda*, un élément extérieur, une condition sans doute, mais une condition préalable. Cela ne fait pas partie de la pénitence.

À l'intérieur de la pénitence, qu'y a-t-il en fait d'acte de vérité, de procédure de vérité ? On [y] trouve un certain épisode relativement précis auquel, justement, est réservé le mot *exomologesis*, exomologèse. Et là, tout comme pour l'épisode dont je vous parlais tout à l'heure, l'*expositio casus*, les auteurs latins ont tendance à n'employer que *confessio*, pour l'épisode dont je vais vous parler maintenant ils ont tendance à employer exclusivement le mot grec *exomologesis*. Je dis qu'ils ont tendance, ça veut dire que ce n'est pas absolument régulier. Mais, en général, exomologèse désigne cet épisode. On voit très bien comment [celui-ci] se situe, d'après les textes de saint Cyprien où, très régulièrement, dans sa correspondance, à propos de la pénitence, il énumère la série suivante : *paenitentiam agere*, *exomologesim facere*, *impositio manus*²⁶ – *impositio manus*, bien sûr, c'est l'imposition des mains, c'est-à-dire le geste de réconciliation. C'est la fin. *Paenitentiam agere*, au contraire, c'est le fait de mener la vie de pénitent, d'avoir le statut de pénitent, d'en accomplir toutes les obligations et tous les engagements. Et donc, entre *paenitentiam agere*, premier temps, *impositio manus*, dernier temps, on a le *exomologesim facere*, faire l'exomologèse, qui est un épisode indispensable pour pouvoir être réconcilié. Le statut de pénitent est arrivé à son terme. On fait l'exomologèse, et puis à ce moment-là, enfin, on est réconcilié.

En quoi consiste exactement cet épisode ? La correspondance de saint Cyprien, donc de la fin du III^e siècle, ne nous dit pas grand-chose. Simple-ment une indication en quelque sorte spatiale, qui concerne le lieu à la fois rituel et symbolique où doit se passer cette exomologèse des péchés : c'est, bien entendu, la porte, c'est le seuil. Ceux qui font l'exomologèse, ce sont, dit saint Cyprien, « ceux qui frappent à la porte »²⁷. Ils sont dans le vestibule, ils sollicitent l'entrée et avec leur bâton ils cognent à la porte de l'église. Indication, donc, à la fois réelle et symbolique : elle désigne

l'endroit où, effectivement, se tenaient les pénitents au moment de cette exomologèse et les situe par rapport à la communauté. Ils sont hors de la communauté, ils sont *partiellement* hors de la communauté ; ils sont sur le seuil ; ils attendent d'être réintroduits et d'avoir droit à la *communio*, à la *communicatio*. C'est tout ce qu'on trouve dans saint Cyprien, mais en revanche on a beaucoup plus de détails par des textes soit plus anciens soit plus tardifs.

Entre le fait de *paenitentiam agere* et le moment où l'on est réconcilié, sur cet épisode précis de l'exomologèse, on a d'abord les textes de Tertullien. Je commencerai par l'un des plus tardifs, qu'il a écrit quand il était montaniste (mais, malgré cela, c'est intéressant pour la pratique, disons, orthodoxe, non hérétique). Dans ce *De pudicitia*²⁸, donc, Tertullien est devenu montaniste²⁹. Être montaniste, ce n'est pas, comme on le dit parfois, refuser la possibilité d'une seconde pénitence. Les montanistes étaient bien des rigoristes, mais leur rigorisme ne consiste pas à dire : une fois que le baptisé a péché, il est perdu et il est irrécupérable. Ils disaient : Une fois que le baptisé a péché, il faut qu'il fasse pénitence, mais l'Église ne peut pas le réconcilier. C'est Dieu qui décidera s'il doit être ou non sauvé. L'Église ne peut pas prendre cette décision pour Dieu³⁰. Alors que saint Cyprien, un peu plus tard, dira : C'est vrai qu'on ne sait pas quelle est la décision que Dieu prendra, mais nous, nous pouvons ou nous devons réconcilier, la position montaniste consiste à dire : On ne peut pas réconcilier. De sorte que, dans le paragraphe 3 du *De pudicitia*, Tertullien donne ce qui est le rituel proprement montaniste et qui semble être, au fond, la première partie du rituel orthodoxe, du rituel non hérétique accepté et pratiqué dans l'Église tout entière, c'est-à-dire le moment où le pénitent faisait exomologèse à l'extérieur de l'église. C'est la seule partie du rituel que les montanistes, qui n'acceptent pas la réconciliation, peuvent accepter. Et il est probable que [ce] rituel était commun aux non-hérétiques et aux montanistes.

En quoi consiste cet épisode ? Le pénitent, explique le *De pudicitia* de Tertullien, est à la porte de l'église : « [Il] préfère rougir devant l'Église que de rester en communion avec elle. Regardez ! [Il] demeure debout à la porte, [il] sert d'avertissement aux autres, par l'exemple de son humiliation, [il] appelle à son secours les larmes de ses frères³¹. » Donc, rituel de supplication à la porte de l'église. Paragraphe 13 du même *De pudicitia* : alors là, Tertullien se déchaîne. Autant il admet ce premier rite, autant il se déchaîne contre l'autre rite, ou l'autre partie du rituel, le moment précisément où le pénitent qui va être réconcilié est amené à l'intérieur de l'église. Et s'adressant à ces mauvais bergers, à ces mauvais évêques, à ces

mauvais prêtres qui réintroduisent le pénitent dans l'église, il dit : « [...] tu introduis dans l'église la pénitence d'un fornicateur pour fléchir l'indignation de l'assemblée chrétienne. [Tu prends] par la main le coupable caché sous son cilice, couvert de cendres et annonçant par son extérieur le deuil et l'abattement. [Tu l'obliges] de se prosterner publiquement devant les veuves et les prêtres. [Tu l'obliges] d'implorer l'assistance de nos frères. [Tu l'obliges] de baiser les pas de chacun d'eux et de se rouler humblement à leurs pieds !³² » C'est donc la description, peut-être un peu emphatique, exagérée, car elle est critique, que Tertullien donne d'un rituel qu'il rejette, mais qui semble bien avoir été celui pratiqué par l'Église, puisque c'est cela, justement, qu'il lui reproche de faire : introduire le pénitent dans l'église et le forcer à ces supplications qu'il ne critique pas à cause de leur intensité, de leur dramaticité, de leur emphase, [mais] auxquelles il fait l'objection de se dérouler dans l'église, alors que le pénitent, puisqu'il a péché, n'a plus droit, au fond, à la communion, et auxquelles il reproche de signifier que c'est la communauté, ce sont les chrétiens, ce sont ceux qu'on supplie, aux pieds desquels on se jette, que c'est ceux-là qui peuvent réconcilier et qui ont le pouvoir de réconcilier, alors que, pour lui, seul Dieu peut le faire. Donc, à travers ces critiques, on a une image du rituel d'exomologèse, image qui est d'ailleurs répercutée au fil des siècles. Et à la fin du IV^e siècle, dans une lettre de saint Jérôme, la lettre 77, donc à une époque où l'épisode montanisme ne laisse plus que des séquelles relativement moins importantes qu'au moment du grand débat du début du III^e siècle, saint Jérôme donne une description de ce qu'était la pénitence dans un christianisme devenu, maintenant, majoritaire, triomphant, accepté à peu près par tout le monde – c'est la pénitence de Fabiola. Fabiola, c'était quelqu'un de très vilain : elle avait eu un premier mari, elle avait divorcé et elle s'était remariée avant la mort de son premier mari ; elle avait, après cela, éprouvé des remords et elle avait donc fait pénitence. Alors, voici comment elle fait pénitence, selon saint Jérôme : « Sous les yeux de la ville de Rome tout entière, pendant les jours qui précédaient Pâques » – la réconciliation des pénitents se faisait en général au moment de Pâques –, « Fabiola se tenait dans les rangs des pénitents » – donc, ils sont regroupés, ils se tiennent vraisemblablement à la porte de l'église, en rangs –, « l'évêque, les prêtres et le peuple pleurant avec elle, les cheveux épars, le visage blême, les mains mal soignées, la tête souillée de cendres et humblement inclinée. [...] Sa poitrine défaite et le visage avec lequel elle avait séduit son second mari, elle les meurtrissait, elle découvrait à tous sa blessure et sur son corps pâli, Rome en larmes contemplait ses cicatrices³³ ».

On a donc, au début du III^e siècle et à la fin du IV^e siècle, vous le voyez, la description d'un rituel finalement assez constant, assez précis, qui avait une place bien définie dans les procédures pénitentielles et qui comportait, non pas du tout un aveu verbal des péchés, mais une manifestation, une manifestation spectaculaire de quoi ? – du péché ? non pas tellement, mais du fait qu'on avait péché ; une manifestation spectaculaire du fait que l'on reconnaissait que l'on était un pécheur, de la conscience que l'on avait de l'être ; manifestation du remords qu'on éprouvait ; manifestation de la volonté d'être réintégré. Tout cela, il va falloir y revenir, bien sûr, mais je voudrais maintenant passer à un autre sens du mot exomologèse : ce mot exomologèse, donc, désigne ce rituel très précis qui a lieu à la fin de la procédure pénitentielle et avant la réconciliation, mais [il] est aussi employé d'une façon assez constante pour désigner la procédure pénitentielle tout entière, tout ce qui se passe depuis le moment où l'on commence à faire pénitence jusqu'à la fin. Et de cet usage, non plus cette fois précis et désignant un épisode particulier, mais global, du mot exomologèse on a des exemples, les uns précoces, les autres plus tardifs.

Précocement, par exemple, chez saint Irénée, dans l'*Adversus haereses*, II^e siècle, livre I, chapitre 13, paragraphe 5, à propos d'une femme qui a été convertie par les gnostiques et qui, après cette conversion à la gnose, est revenue à l'Église, il est dit : « Elle a passé toute sa vie à *exomologein tas amartias*, à faire l'exomologèse de ses fautes³⁴. » Au livre III, chapitre 4, paragraphe 3, à propos d'un gnostique qui s'appelait Cerdon, il est dit que c'est un personnage d'une grande hypocrisie puisqu'il passe sa vie tantôt à enseigner l'hérésie, tantôt à avouer sa faute³⁵. Donc, là, c'est moins bien que la femme précédente qui, elle, avait passé toute sa vie à faire l'exomologèse. Là, c'est la moitié de sa vie, mais enfin la moitié... Donc, vous voyez bien que ce n'est pas l'épisode dont je vous parlais tout à l'heure qui est ici [concerné]*. Dans le *De paenitentia* de Tertullien au chapitre 12, vous voyez aussi ceci, que « Dieu a institué l'exomologèse pour rétablir le pécheur dans la grâce³⁶ » – là, il est évident qu'il ne s'agit pas de l'épisode proprement dit de l'exomologèse, mais que Tertullien, par ce mot d'exomologèse, désigne l'institution générale de la pénitence. Et, quelques lignes plus bas, il le confirme en disant qu'un roi de Babylone « avait fait l'exomologèse de ses fautes pendant sept ans³⁷ ». C'est donc bien effectivement le tout de la procédure pénitentielle qui est ici désigné.

Or, pourquoi et comment peut-on dire que la procédure pénitentielle tout entière est une exomologèse ? Pourquoi cette espèce de glissement

* M.F. : désigné

de sens qui va de l'épisode précis dont je vous parlais tout à l'heure à la désignation de la pénitence tout entière ? À moins que, d'ailleurs, ce ne soit au contraire ce sens général qui, petit à petit, se soit cristallisé autour d'un rite. Là encore, discussion et je n'y entrerai pas. Le *De paenitentia*, chapitre 9, est là-dessus, je crois, assez éclairant pour savoir pourquoi la pénitence tout entière peut-être appelée et est assez constamment appelée aussi exomologèse. Dans ce chapitre 9, le premier paragraphe est celui-ci : Plus la pénitence seconde – *paenitentia secunda*, c'est donc ce dont nous parlons maintenant –, plus cette pénitence seconde et unique est nécessaire, plus doit être pénible, laborieuse (*laboriosior*, dit le texte) sa preuve, ses épreuves, *laboriosior probatio*³⁸. Donc, la pénitence doit être une épreuve laborieuse, une probation laborieuse. Qu'est-ce que Tertullien entend par là ? Le reste du paragraphe le développe fort clairement. Il dit ceci : c'est que la pénitence, pour être une bonne pénitence et pour avoir les effets qu'on en attend, ne doit pas se dérouler simplement dans la pensée, *in conscientia sola*. La *metanoia* caractéristique de la pénitence ne doit pas être simplement une conversion de la pensée, dans la pensée et pour la pensée elle-même. Pas simplement *in conscientia sola*, il faut que la pénitence soit aussi *actus*, il faut qu'elle soit un acte. Cet acte, qu'est-ce que c'est ? C'est l'extériorisation de la *metanoia*, c'est l'extériorisation de la conversion de pensée, sa transcription en comportement, et cette pénitence en tant qu'acte, c'est cela l'exomologèse. D'où la description globale de l'exomologèse telle que la donne Tertullien dans ce paragraphe 9 : « L'exomologèse, c'est la discipline qui prescrit à l'homme de se prosterner et de s'humilier, *disciplina prosternandi et humiliandi*, en s'imposant un régime de nature à attirer sur lui la miséricorde. En ce qui concerne la mise et la nourriture [...] »³⁹ – alors, je ne suis pas très fort en latin, mais je ne suis pas tout à fait d'accord avec la traduction. Il dit : « *de ipso habitu atque victu* »⁴⁰. *Habitu[s]*, c'est beaucoup plus vraisemblablement le mode de vie général que l'habit. Ce que l'exomologèse concerne est une manière de vivre et pas simplement une manière de s'habiller à un moment donné. C'est une manière de vivre, une manière d'être, une manière de se nourrir. D'ailleurs, le texte le dit bien un peu plus haut, c'est une *conversatio*⁴¹, c'est une manière d'exister et d'avoir rapport aux autres, à soi. En ce qui concerne, donc, le mode de vie, l'exomologèse « veut que l'on couche sous le sac et la cendre, qu'on s'enveloppe le corps de sombres haillons, qu'on abandonne son âme à la tristesse, qu'on corrige par de rudes traitements les membres fautifs. L'exomologèse ne connaît, d'autre part, qu'un boire et qu'un manger tout simples, tel que le demande le bien de l'âme et non le plaisir du ventre. Le pénitent alimente

d'ordinaire les prières par les jeûnes. Il gémit, il pleure, il mugit jour et nuit vers le Seigneur son Dieu, il se roule aux pieds du prêtre, il s'agenouille devant ceux qui sont chers à Dieu, il charge tous les frères d'être ses intercesseurs pour obtenir son pardon. Tout cela, l'exomologèse le fait pour donner du crédit à la pénitence⁴² ».

La première chose que l'on peut retenir, c'est qu'on a là, dans cette description de l'exomologèse non plus comme épisode à la fin de la pénitence, mais comme acte global traduisant, exprimant, manifestant la *metanoia*, exactement les mêmes éléments que ceux de l'exomologèse-épisode. Il faut donc penser qu'il y avait, d'une part, un rituel précis d'exomologèse faisant la transition entre la procédure pénitentielle et l'imposition des mains, l'exomologèse-épisode. Mais, au fond, cette exomologèse-épisode n'était que l'intensification, le resserrement, la dramatisation en un épisode public, à la porte de l'église et au moment de la réconciliation, de ce qui était le drame permanent de la pénitence, cette espèce de théâtralisation (je dis cela sans aucune connotation péjorative) de la *metanoia* qui était caractéristique et fondamentale dans toute pénitence.

Si bien qu'au total, on peut dire que les procédures de vérité dans la pénitence canonique, dans la pénitence ecclésiale, ces rites de vérité, ces procédures de vérité sont au nombre de trois. Premièrement, l'*expositio casus*, la *confessio*, qui a une forme verbale et dont la forme juridique est manifestement suggérée par le[s] mot[s] même[s] d'*expositio casus*, qui est un terme juridique. On a là un épisode juridique, un épisode verbal, qui est de même type que celui que l'on trouvera ensuite dans la pénitence médiévale. Mais ici, dans les premiers siècles, c'est un épisode extérieur, préalable, qui ne fait pas partie de la pénitence. Et puis on a, deuxièmement, l'exomologèse en tant que dimension permanente de la pénitence, manière de la manifester constamment tout au long des sept ans, quinze ans, vingt ans que dure le statut pénitentiel. Et enfin, on a l'exomologèse comme dramatisation du drame, comme intensification de la dramaticité nécessaire à toute pénitence et qui est l'exomologèse-épisode, entre la fin de l'action pénitentielle et avant l'imposition des mains. En deux mots, si vous voulez, une procédure de vérité juridico-verbale antérieure à la pénitence et une dimension dramatique propre à la pénitence, pour laquelle Tertullien [utilise] un [terme], je crois, fondamental : c'est la *publicatio sui*, il faut se publier⁴³. *Expositio casus*, forme juridique ; *publicatio sui*, eh bien, c'est précisément l'exomologèse proprement dite. Et là encore, je crois que, tout comme il faut distinguer l'*expositio casus* de la *publicatio sui*, il faut distinguer la *probatio animae*, cette épreuve de l'âme dont je vous parlais à propos du baptême, et cette *publicatio sui*.

Si vous me permettez encore cinq, dix minutes – oui ? quelques mots sur cette *publicatio sui*. L'histoire de la pénitence va être l'histoire de la manière dont cette *expositio casus*, cette forme juridico-verbale antérieure à la pénitence, sera réintroduite au cours des siècles (mais pas avant le XII^e, finalement) à l'intérieur de la pénitence, se substituera à la *publicatio sui*, et viendra un jour où la *publicatio sui*, la mise en public de ce qu'on est comme pécheur ne passera plus que par le [filtre]* verbal et le quadrillage juridique d'une *expositio casus*. Et c'est à ce moment-là que, je crois, le rapport de la subjectivité à la vérité, codé en termes de droit, filtré le long d'une pratique discursive, va donner à la pénitence chrétienne la forme qu'on lui [connaît]** et impliquera aussi, pour la subjectivité occidentale, un rapport au discours et un rapport à l'aveu qui est absolument caractéristique de notre civilisation. Mais l'aveu, c'est-à-dire la *publicatio sui* par le chemin de l'*expositio casus*, l'exomologèse transformée en pratique juridico-verbale, est une chose tardive, lente, qui a demandé presque un millénaire ou, en tout cas, sept ou huit cents ans pour être accomplie. Dans la pénitence primitive, la manifestation de soi ne passe pas par le langage et n'a pas la forme du droit. C'est tout le pivotement de la culture occidentale autour du problème de la pratique du discours et autour des formes du droit, c'est tout cela qui est engagé dans cette histoire de la pénitence ; le droit, la loi, le discours et, par conséquent, tous les types de rapport entre vérité et subjectivité. Il est bien évident que le rapport de la vérité à la subjectivité, à partir du moment où [il] va se coder en termes de droit et se filtrer au fil d'une pratique discursive, sera entièrement modifié. C'était la première remarque.

Seconde remarque, qui n'est que le développement de cela. Je voudrais, par là, faire apparaître ce qu'il y peut y avoir de spécifique dans cette exomologèse et sa différence avec l'*expositio casus*, avec le cadre juridico-verbal. Prenons, [premièrement], l'axe du secret et du public. La *confessio*, l'*expositio casus*, cet acte verbal, préalable à la pénitence, est évidemment du côté du secret. Au contraire, les actes d'exomologèse n'ont de sens que parce qu'ils sont publics. Ils sont entièrement, totalement, du côté de l'action publique. L'exomologèse est faite pour être publique. Tertulien, *De paenitentia*, chapitre 10 : « Je présume que la plupart se dérobent à ce devoir » – celui de la pénitence – « ou le diffèrent⁴⁴ parce qu'ils redoutent de s'afficher en public. Ils ont plus de souci de la honte que de leur salut⁴⁵. » Donc, l'exomologèse est du côté du public.

* M.F. : fil

** M.F. : a donnée

Deuxièmement, l'axe verbal/non verbal. La *confessio* est évidemment du côté de la formulation verbale. Quand on va trouver l'évêque, on ne lui expose son péché que par la parole. L'exomologèse est entièrement du côté des éléments expressifs non verbaux, ou, si l'on emploie des mots, si l'on prie, si l'on supplie, ce n'est pas du tout pour dire le péché que l'on a commis, c'est pour affirmer que l'on est pécheur. C'est-à-dire que la parole a là une valeur de cri, une valeur expressive, et pas du tout une valeur de désignation précise d'un péché. Dans cette exomologèse, c'est la cendre qui parle, c'est le cilice, ce sont les vêtements, ce sont les macérations, ce sont les larmes, et le verbal n'y a de fonction qu'expressive. Saint Ambroise, dans son *De paenitentia*, chapitre 1, dira que les larmes, les gémissements, les humiliations sont nécessaires pour que Jésus revienne à son tour à la grâce⁴⁶. C'est d'ailleurs ce qu'on appelle la confession par les larmes, ou encore le baptême par les larmes⁴⁷.

Troisièmement, sur l'axe de l'analytique et du synthétique, la *confessio*, l'*expositio casus*, a pour rôle, avant la pénitence, de déterminer, pour l'information de l'évêque ou du responsable, quelle est la faute, en quoi elle a consisté et quelles en étaient les circonstances. L'exomologèse, au contraire, n'a aucune fonction analytique ou descriptive. Elle se réfère globalement, massivement, à ce qu'ont été les péchés. Fabiola se manifeste comme pécheresse, avec ceci, pourtant, qui est intéressant : c'est qu'il y a parfois, dans cette dramaturgie de la pénitence, des rapports symboliques au péché lui-même. Vous vous souvenez de la phrase de saint Jérôme : « Elle a déchiré devant les yeux du public ce visage avec lequel elle avait séduit son second mari⁴⁸. » C'est-à-dire qu'il y a là, du corps au péché, un rapport expressif et symbolique qui est manifesté dans la pénitence, mais qui n'a rien à voir avec l'analyse [circonstanciée] de l'acte, telle qu'elle est impliquée par l'*expositio casus*.

Enfin, axe de l'objectif et du subjectif. La *confessio*, l'exposition du cas, a pour rôle évidemment de dire la faute elle-même, l'exomologèse a pour fonction, au contraire, de quoi ? Non pas du tout de dire quelle a été la faute. Elle a pour fonction de montrer le pécheur, de montrer le pécheur lui-même, de manifester ce qu'il est. Or, comment est-ce qu'elle le manifeste ? Essentiellement par des rites qui sont la cendre, les supplications, le cilice, les cris, les pleurs, les agenouillements – c'est-à-dire les éléments avec lesquels, dans les sociétés grecque, hellénistique et romaine, on manifestait la supplication. Il n'y a rien de nouveau, au fond, dans cette exomologèse chrétienne. La dramaturgie, les éléments en tout cas de la dramaturgie, ce que j'appellerai le substrat, le substrat du drame pénitentiel, c'est celui de la supplication.

Mais ce qui est différent – et c'est là, je crois, que commence une histoire qui est celle des rapports sujet et vérité dans la civilisation occidentale chrétienne –, la différence, elle est en ceci : le suppliant antique, quand il arrive avec la cendre sur la tête, les vêtements déchirés, quand il crie, quand il pleure, quand il s'agenouille auprès de ceux qu'il supplie, de quoi s'agit-il ? Il s'agit, au fond, de créer entre lui et celui qu'il supplie une obligation, une obligation dont la charge, dont le poids sera sur celui qui supplie. Elle consiste à dire : Je me montre. Je me montre dans quoi ? C'est vrai, je me montre dans ma vérité, dans ma vérité de quelqu'un à qui le malheur est arrivé. Et à partir du moment où je me montre avec cette emphase dans mon malheur, je te crée une obligation. Voyez la fin d'*Œdipe* : Œdipe a commis toutes les fautes de la terre, il arrive aveugle, sanglant, suppliant, et, du coup, c'est à Thèbes, c'est à Créon, c'est à sa famille de le prendre en charge et c'est de leur côté qu'est passée l'obligation. C'est comme transfert d'obligation par la manifestation du malheur que joue la supplication antique.

L'exomologèse chrétienne, elle, fonctionne tout autrement et l'aléthurgie, la manifestation en vérité de ce qu'est le pécheur y a de tout autres fonctions. Il s'agit, en se répandant des cendres sur la tête, en se meurtrissant, en criant, en pleurant, il s'agit bien de montrer ce qu'on est, c'est-à-dire un pécheur – non pas, encore une fois, le péché –, de montrer que l'on est pécheur. Être pécheur, c'est-à-dire être sur la voie de la mort, être du royaume de la mort, être du côté de ceux qui sont morts. Mais, à partir du moment où, en jeûnant, en renonçant à tout, en s'habillant dans un vêtement de misère, on se montre ainsi, on montre que l'on renonce au monde, que rien de ce qui pouvait être les plaisirs, les plénitudes, les satisfactions de ce monde-ci, rien de tout cela ne compte. La mort que l'on manifeste dans l'exomologèse chrétienne, c'est à la fois la mort que l'on est et que l'on représente parce que l'on a péché, mais c'est aussi la mort que l'on veut par rapport au monde. On veut mourir à la mort. Et c'est cette double signification de la mort comme état du pécheur et de la mort comme volonté de mourir au péché, c'est cela, cette double signification, qui est présente dans le rite de l'exomologèse, dans l'ensemble des pratiques caractéristiques de l'exomologèse. Et, par conséquent, en faisant cela, c'est-à-dire en utilisant le vocabulaire de la supplication pour manifester et qu'on est mort et que l'on meurt à la mort, d'une part on fait émerger la vérité de soi-même – voilà ce que je suis, homme de chair qui n'est rien d'autre que la mort – et on efface en même temps la mort, puisqu'en mourant à la mort, on est capable de renaître. Et, par conséquent, cette expression exomologétique ne consiste pas à transférer

ou à créer une obligation chez celui que l'on supplie. Il ne s'agit pas de ce transfert du devoir. Il s'agit, dans cette supplication, de manifester ce qu'on est et, en même temps, de l'effacer.

Vous voyez que là, comme pour le baptême, on retrouve le problème de la mort, mais de la mort comme mortification au cœur même de la manifestation de vérité. Mortification et manifestation de vérité, mortification et aléthurgie sont absolument au cœur de la pratique chrétienne de l'exomologèse, de la pratique de l'obligation chrétienne de manifestation de sa vérité. On ne peut manifester sa vérité que dans un certain rapport à la mort qui est celui de la mortification.

Enfin, j'ajouterai – tout cela, j'essaierai de l'expliquer plus tard – [une] troisième et dernière remarque : à partir du moment où, dans l'exomologèse chrétienne, on manifeste ce qu'on est, c'est-à-dire un pécheur, c'est-à-dire un être de mort, mais en même temps on manifeste qu'on meurt à cet état de pécheur et qu'on meurt à la mort, donc on montre sa vérité et on l'efface en même temps, vous voyez bien qu'il y a là comme l'écho du paradoxe du menteur. Le Crétois qui mentait et qui mentait en disant « je mens », c'était un cynique, non pas au sens philosophique du terme, mais il avait l'insolence, au moment où il mentait, de dire qu'il mentait. Et vous savez bien qu'en se vantant de mentir, il ne pouvait dire ni le vrai ni le faux, puisque quand on dit « je mens », il est impossible de dire si cette proposition est vraie ou fausse. C'est le paradoxe des effets de l'énonciation sur l'énoncé. Le menteur crétois est donc un cynique qui ne peut dire ni vrai ni faux. Mais le chrétien, lui, qui n'est pas un menteur, le chrétien qui est véridique et qui est véridique dans son exomologèse, qui dans son humilité dit « je suis pécheur », lui non plus ne dit ni vrai ni faux. Ou plutôt, il dit à la fois vrai et faux, puisqu'il dit quelque chose de vrai, à savoir qu'il est effectivement pécheur, et de cela on ne peut absolument pas douter. Mais l'énonciation même, dans la forme au moins de la dramaticité exomologétique, cette énonciation, elle a pour effet quoi ? Précisément de montrer, non seulement de montrer, mais d'opérer même cette espèce de détachement à l'égard de l'état de pécheur, puisque c'est à travers l'exomologèse que l'on effectue *in actu*, réellement, la *metanoia*, le détachement à l'égard du péché. Et je suis d'autant moins pécheur que j'affirme que je suis pécheur. Paradoxe de l'humilité véridique du chrétien par opposition au mensonge cynique du Crétois. Et cela va être tout ce problème du paradoxe de l'humilité chrétienne, qui affirme une vérité et qui, en même temps, l'efface, qui qualifie le chrétien comme pécheur et, en même temps, le qualifie comme n'étant plus pécheur, c'est cela qui est au cœur des paradoxes de l'humilité chrétienne, au cœur des paradoxes

de l'ascétisme chrétien. Et ce sera – on le verra la prochaine fois ou la fois suivante⁴⁹ – un des grands problèmes de ce qu'est la vie ascétique, la vie monastique, l'humilité de l'ascète, dès lors que cette humilité est une manifestation en quelque sorte éclatante et comme cynique (enfin, cynique au sens non philosophique du terme) de l'état de pécheur, qui a pour effet que l'on manifeste, avec autant d'éclat, que l'on n'est pas pécheur. Que vaut cette humilité, si elle dit à la fois : Je suis pécheur et voyez comme je suis peu pécheur puisque je dis que suis pécheur ? « Oui, mon frère, je suis un méchant, un coupable, un malheureux pécheur, tout plein d'iniquité, le plus grand scélérat que la terre ait porté » : c'est, vous l'avez reconnue, une phrase du *Tartuffe*⁵⁰ – enfin, je dis cela, non pas dans un sens polémique, mais c'est le paradoxe de l'humilité.

*

NOTES

1. Clément d'Alexandrie, Τίς ὁ σφζομενος πλούσιος/*Quis dives salvetur*, 41, PG 9, col. 650d : « [...] lacrymis velut altero quodam baptismo expiatur » ; le texte dit : « baptisé (βαπτίζομενος) une seconde fois par les larmes », trad. Genoude : « Quel riche peut être sauvé ? », in *Défense du christianisme par les Pères des premiers siècles de l'Église*, II^e série : « Œuvres choisies de Clément d'Alexandrie », Paris, Librairie de Perrodil, 1846, p. 249-289. Une nouvelle traduction est parue récemment dans la collection des « Sources chrétiennes » (*Quel riche sera sauvé ?*, introd. C. Nardi, trad. P. Descourtieux, SC n° 537, 2011). Foucault, quant à lui, connaît, mais utilise librement la traduction de F. Quéré-Jaulmes, revue par Dom Juglar, parue in A.-G. Hamman, dir., *Riches et Pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, Grasset (coll. « Lettres chrétiennes »), 1962, rééd. Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Ichthus »), 1982 ; cf. p. 54 : « Par ses sanglots, il expiait autant qu'il le pouvait, ses crimes et ses larmes le baptisaient une seconde fois » (il s'agit du jeune homme retombé dans le brigandage, que l'apôtre Jean ramène à la foi. Sur cette histoire, cf. *infra*, leçon du 19 mars, p. 250-251).

2. Cf. par exemple Ambroise de Milan (saint Ambroise), *De Paenitentia/La Pénitence*, II, 10, 95, trad. Gryson, éd. citée [*supra*, p. 187, note 34], p. 193 : « Tout comme il n'y a qu'un seul baptême, il n'y a de même qu'une seule pénitence – du moins celle qui s'accomplit publiquement ; car tous les jours nous devons nous repentir de nos péchés [...] ». Sur ce caractère « irrécusable » de l'ancienne pénitence canonique, cf. P. Adnès, « Pénitence », *loc. cit.* [*supra*, p. 89, note 8], col. 963, qui renvoie sur ce point à Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène et Ambroise.

3. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, XII, 9, trad. Genoude, éd. citée [*supra*, p. 132, note 4], p. 191 : « Mais pourquoi parler davantage de ces deux planches de salut de l'homme, si j'ose dire (*istis duabus humanae salutis quasi plancis*) [...] ? » (i.e. « la

pénitence et l'exomologèse, son instrument »). Cf. VII, 2, p. 173 : la pénitence post-baptismale est présentée comme « seconde ou plutôt [...] dernière espérance (*secundae, immo iam ultimae spei*) ». Cf. également XII, 5, p. 189 : « [...] il existe encore un second refuge (*secunda subsidia*) dans l'exomologèse ». « L'expression de "seconde planche après le naufrage", dont la paternité remonte à Tertullien, [...] deviendra traditionnelle pour désigner la pénitence ecclésiastique post-baptismale » (P. Adnès, « Pénitence », col. 964, qui renvoie notamment à Jérôme, *Epist.* 84, 6, PL 22, col. 748 ; *Epist.* 130, 9, PL 22, col. 1115).

4. Il s'agit du système de la pénitence « tarifée ». Foucault avait évoqué cette pratique dans son cours de 1975, *Les Anormaux*, *op. cit.*, leçon du 19 février 1975, p. 159-160, la rattachant déjà au modèle de la pénalité germanique. Il y revient de façon plus détaillée, en 1981, dans *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, leçon du 13 mai, p. 176-180, la décrivant comme « la première grande juridification de la pénitence ». Cf. C. Vogel, *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen-Âge*, Paris, Cerf (coll. « Traditions chrétiennes »), 1969, p. 17-23.

5. Cf. « La vérité et les formes juridiques » (3^e conférence), *loc. cit.* (*DE*, II), éd. 1994, p. 573 / « Quarto », vol. II, p. 1441 : « [Dans l'ancien droit germanique] on peut interrompre la série de vengeances avec un pacte. À ce moment-là, les deux adversaires ont recours à un arbitre qui, en accord avec eux et avec leur consentement réciproque, va établir une somme d'argent qui constitue le rachat. Non pas le rachat de la faute, car il n'y a pas de faute, mais uniquement tort et vengeance. Dans cette procédure du droit germanique, un des deux adversaires rachète le droit d'avoir la paix, d'échapper à la vengeance possible de son adversaire. » La source de cette analyse est la *Germania* de Tacite.

6. Cf. par exemple Ambroise de Milan (saint Ambroise), *De Paenitentia/La Pénitence*, II, 95, SC, p. 193 : « Il s'en trouve qui croient qu'on peut faire pénitence plusieurs fois (*saepius agendam paenitentiam*). Ceux-là "se livrent à la débauche dans le Christ". Car s'ils accomplissaient sérieusement la pénitence (*si vere agerent paenitentiam*), ils ne croiraient pas qu'elle puisse être renouvelée par la suite », et *infra*, note 26 (saint Cyprien).

7. Pacien (évêque de Barcelone, fin IV^e s.), *Paraenesis, sive Exhortatorius libellus, ad paenitentiam*, PL 13, col. 1082d : « Exhortation à la pénitence », trad. C. Vogel, in *Le Pécheur et la Pénitence dans l'Église ancienne*, *op. cit.*, p. 89 : « Que personne ne s'imagine que mes propos relatifs à l'institution pénitentielle ne s'adressent qu'aux seuls pénitents. Nul ne doit en éprouver de l'ennui, en s'imaginant qu'il n'est pas concerné et comme si mon discours ne s'adressait qu'au voisin, alors que la pénitence se présente comme le lien qui retient la discipline de l'Église tout entière. Il s'agit de faire en sorte que les catéchumènes n'aient jamais à y passer, et que les fidèles n'aient plus besoin d'y revenir. » Voir la traduction de C. Epitalon & M. Lestienne : Pacien de Barcelone, *Écrits*, SC n° 410, 1995, p. 121. Sur la dette de cet auteur envers Tertullien, cf. J.-C. Fredouille, « Du *De paenitentia* de Tertullien au *De paenitentiae institutione* de Pacien », *Revue des études augustinienne*, vol. 44(1), 1998, p. 13-23.

8. Ambroise de Milan (saint Ambroise), *De Paenitentia/La Pénitence*, II, 7, 53, p. 169 : « [...] Dans quelle situation se trouve-t-il parmi les coupables, dans quelle classe de pénitents (*in quo paenitentium ordine*) ? ». Voir la note 1, p. 168, qui précise que « les Églises d'Asie [avaient] au IV^e siècle un système de pénitence publique à plusieurs degrés, dans lequel les pénitents pass[aient] successivement, en principe, d'une classe

dans l'autre et [étaient] réintégrés progressivement dans la communauté liturgique », mais que rien de tel n'existait à Milan, dont Ambroise était l'évêque. Cf. également P. Adnès, « Pénitence », col. 961 : « Il y avait en Orient, tout au moins en Asie mineure, des classes diverses établies parmi les pénitents [...]. On en comptait quatre, et il fallait en principe passer successivement de l'une à l'autre. Pour l'Occident, on ne possède aucune indication sur l'existence de classes similaires. J. Grotz (*Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Fribourg, Herder, 1953) a essayé de prouver cette existence depuis les temps les plus anciens, mais n'a pas été suivi par tous. Il ne semble pas non plus qu'en Occident les pénitents aient été, d'une manière générale, renvoyés avec les catéchumènes avant l'offertoire. » Foucault avait noté la référence de la thèse de J. Grotz dans son « carnet vert » (cf. P. Chevallier, « Foucault et les sources patristiques », art. cité *[supra]*, p. 108, note 18), p. 140). La question des différentes classes de pénitents est distincte de celle de l'existence d'un *ordo paenitentium*, attestée très tôt en Occident (cf. P. Adnès, *loc. cit.*, col. 960 : « Les pénitents, [aux IV^e-V^e siècles], forment une catégorie spéciale de chrétiens dont les obligations et les droits ne sont pas les mêmes que ceux des autres fidèles »). Cf. également E. Amann, « Pénitence », *loc. cit.* *[supra]*, p. 184, note 3], col. 803-804.

9. Cf. *supra*, note 7.

10. Cf. F.-J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, *op. cit.* *[supra]*, p. 108, note 18], p. 77-78; J. Daniélou, « Exorcisme », *loc. cit.* *[supra]*, p. 137, note 45], col. 2002. Sur le baptême comme rituel d'exorcisme, cf. *supra*, leçon du 20 février, p. 147-149.

11. Sur ces obligations, cf. R. Gryson, introduction à Ambroise de Milan, *La Pénitence*, p. 39, qui renvoie notamment, dans cet ouvrage, à I, 26, 91 (sur le jeûne); II, 96 (sur la continence); I, 37, II, 88 (sur les vêtements grossiers et l'abstention des soins du corps).

12. La persécution à laquelle est lié, historiquement, le problème des apostats ou *lapsi*, est celle entreprise par l'empereur Dèce en 250. On réserve habituellement le nom de « Grande persécution » à celle, beaucoup plus violente, de Dioclétien, qui eut lieu de 303 à 311 (cf. par exemple J. Daniélou & H.-I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. I : *Des origines à Grégoire le Grand*, *op. cit.*, p. 263, 272 et *passim*). R. Gryson, dans son introduction à *La Pénitence* de saint Ambroise, p. 16, parle lui aussi de la « grande persécution de Dèce », mais E. R. Dodds, qui qualifie la persécution de Dèce de « premier essai systématique d'une extermination du christianisme », la distingue de « la Grande Persécution sous Dioclétien et Galère » (*Païens et Chrétiens dans un âge d'angoisse*, trad. H. D. Saffrey, Claix, La Pensée sauvage, 1979, p. 124-125). Cf. C. Lepelley, *L'Empire romain et le Christianisme*, Flammarion (coll. « Questions d'histoire »), 1969, p. 47-48, pour la première persécution, et p. 51-53 pour la seconde; cf. également C. Vogel, *Le Pêcheur et la Pénitence dans l'Église ancienne*, p. 24-25, et, pour une approche synthétique, J. Liébaert, *Les Pères de l'Église, I^{er}-IV^e siècles*, Paris, Desclée (« Bibliothèque d'histoire du christianisme » 10), 1986, rééd. 2000, chap. 3 : « Au vent de la persécution et des conflits dans l'Église : saint Cyprien », p. 103-114.

13. Saint Cyprien, *Correspondance*, trad. chanoine Bayard, éd. citée (*supra*, p. 187, note 34).

14. *Ibid.*, lettre LV, 13, 1, t. 2, p. 139 (mots entre crochets ajoutés par Foucault). Le texte original s'achève par ces mots : « par une convention qui l'exposait seul ».

15. *Ibid.*, lettre XXX, 5, 2, t. 1, p. 74-75.

16. *Ibid.*, lettre LV, 6, 1, t. 2, p. 134 : « [...] on invoquerait, avec le regret des fautes, la paternelle bonté, on examinerait les cas un à un, les intentions, les circonstances atténuantes, conformément au texte de l'opuscule, qui, je crois, vous est parvenu, et où les points du règlement sont détaillés (*secundum quod libello continetur quem ad te pervenisse confido*). » « Ce règlement », précise en note le traducteur, « ne nous est point parvenu. Il avait sans doute été joint par saint Cyprien au *De Lapsis* ».

17. *Ibid.*, lettre LVII, 3, 2, t. 2, p. 157.

18. *Ibid.*, lettre LV, 18, 1, t. 2, p. 142 : « Nous n'empêchons point par un jugement préalable le Jugement du Seigneur et s'il trouve pleine et suffisante la pénitence du pécheur, il peut ratifier ce que nous avons décidé ici-bas. » Cf. H. C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, t. I, Londres, Swan Sonnenschein, 1896, p. 10, dont Foucault semble ici très proche, tant par la citation de Cyprien que par le commentaire : « [The Church] could grant the penitent "peace" and reconciliation, but it did not pretend to absolve him, and by reconciliation he only gained the opportunity of being judged by God. St. Cyprian, who tells us this, had evidently never heard of the power of the keys, or that what the Church loosed on earth would be loosed in heaven; it cannot, he says, prejudge the judgment of God, for it is fallible and easily deceived. »

19. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, IX, 1, SC, p. 181 : « Cet acte [qui manifeste la pénitence seconde], qui est plus communément désigné par un terme grec, c'est l'exomologèse. » « Comme on l'a souvent remarqué [toutefois], il s'agit de la première mention du concept d'ἐξομολόγησις dans la littérature chrétienne » (G. G. Stroumsa, « Du repentir à la pénitence : l'exemple de Tertullien », in A. Charles-Saget, ed., *Retour, Repentir et Constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998, p. 82).

20. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 4, 14, trad. R.-F. Refoulé, éd. citée, p. 43. Phrase déjà citée dans la leçon précédente, p. 172 (voir la note 19 à propos de la traduction); « *epi amartiais* » est une variante de la traduction manuscrite, non retenue par les éditions de Hemmer (p. 12) et SC (p. 164), qui la remplacent par : « *ta paraptomata* ».

21. *Ibid.*, 14, 1, p. 53 : « προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα » (Foucault cite ici la forme latinisée du mot).

22. Cf. par exemple A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, *op. cit.* *[supra]*, p. 110, note 28], p. 343 : « Dans cette enquête sacerdotale, préliminaire à la pénitence publique, nous saisissons l'origine de la pénitence privée, destinée à prendre plus tard un si grand développement », et p. 344 n. 1, sa critique de l'interprétation de H. C. Lea (*A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, *op. cit.*), pour qui « l'Église primitive ne prétendait exercer aucune juridiction au for interne de la conscience ». Comme l'écrivait ce dernier, en effet, invoquant le témoignage de F. Suarez, « the early penance was not sacramental, but wholly in the *forum externum*, regulating the relations of the sinner with the Church but not with God » (*ibid.*, vol. I, p. 9 n. 8). Voir aussi, dans la bibliographie indiquée par J. H. Taylor, « St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates », *Theological Studies*, 3(1), 1942, p. 27, l'ouvrage de R. C. Mortimer, *The Origins of Private Penance in the Western Church*, Oxford, Clarendon Press, 1939, dirigé contre les arguments de P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1932, en faveur de l'existence de la pénitence privée dès les premiers siècles.

23. Dans *Mal faire, dire vrai*, op. cit., leçon du 29 avril 1981, p. 104, Foucault attribue plus justement à Cyprien l'expression « *expositio causae* » (l'exposition de la cause). Cf. saint Cyprien, *Correspondance*, lettre XXII, 2, p. 61, où il met en relation l'*expositio causae* devant l'évêque et l'*exomologesis* : « [...] après que leur cause aura été examinée devant l'évêque et qu'elles auront confessé leur faute [...] (*exposita causa apud episcopum et facta exomologesi, habeant pacem*). »

24. Paulin de Milan, *Vita S. Ambrosii*, PL 14, col. 27-50. Première traduction française par E. Lamirande, *Paulin de Milan et la « Vita Ambrosii »*. *Aspects de la religion sous le Bas-Empire*, Paris-Toumai-Montréal, Desclée et Beilar (coll. « Recherches en théologie » 30), Bellarmin, 1983. Ce texte, qui date de 412-413, fut rédigé à la demande de saint Augustin.

25. *Ibid.*, 39, col. 40 C. Passage traduit par R. Gryson, introd. à Ambroise de Milan, *La Pénitence*, p. 35 : « Il était en joie avec ceux qui se réjouissaient, et en pleurs avec ceux qui pleuraient. Chaque fois que quelqu'un lui avait avoué ses péchés pour recevoir la pénitence, il pleurait de telle façon qu'il le forçait à pleurer, lui aussi [...]. Quant aux fautes qu'on lui avouait, il n'en parlait à personne d'autre qu'au Seigneur, auprès duquel il intercédait. Il laissait ainsi un bon exemple aux prêtres à venir, pour qu'ils soient davantage des intercesseurs auprès de Dieu que des accusateurs auprès des hommes. » Le biographe, comme le précise, R. Gryson, s'est ici inspiré du *De Paenitentia*, II, 73, p. 181.

26. Saint Cyprien, *Correspondance*, lettre XV, 1, t. 1, p. 43 : « [...] avant toute pénitence, avant la confession de la plus grande et de la plus grave des fautes, avant l'imposition des mains par l'évêque et le clergé pour la réconciliation (*ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam*) » (note du traducteur, p. 43 : « C'est ici tout le processus de la discipline pénitentielle »); lettre XVI, 2, p. 46-47 : « Quand il s'agit de moindres fautes, les pécheurs font pénitence le temps prescrit (*agant peccatores paenitentiam*), et, suivant l'ordre de la discipline, sont admis à la confession (*ad exomologesim veniant*), puis par l'imposition des mains de l'évêque et du clergé (*per manus impositionem episcopi et cleri*), rentrent en communion »; voir également lettre 18, 1, p. 51. Sur la discipline pénitentielle chez Cyprien, bonne synthèse in V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Rome, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1969, p. 145-188; sur l'*ordo disciplinae* (*paenitentia, exomologesis, manus impositio*), cf. p. 160-161 (nombreuses citations en note); sur l'exomologèse (qui désigne « la confession publique faite par le pénitent avant de recevoir l'imposition des mains et [...] n'a rien à voir avec l'aveu privé »), p. 169-171; sur le rite de l'imposition des mains, signe du pardon de Dieu, p. 171-172.

27. Cf. Saint Cyprien, *Correspondance*, lettre XXX, 6, 3, p. 75 : « Qu'ils [les *lapsi*] frappent à la porte, mais qu'ils ne la brisent pas. » Sur le *vestibulum* dans le rite de la pénitence canonique, cf. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, VII, 10, SC, p. 175 : « [Dieu] a placé dans le vestibule la seconde pénitence, afin d'ouvrir à ceux qui frapperaient », et les explications de C. Munier, introduction, p. 60-62 (voir p. 75, le plan d'une *domus* romaine servant de modèle à la *domus ecclesiae*).

28. Tertullien, *De pudicitia/La Pudicité*, introd. C. Micaelli, trad. C. Munier, Paris, Cerf, SC n° 394-395, 1993. Foucault, comme on le verra, utilise dans cette leçon, la traduction ancienne de l'abbé de Genoude.

29. Sur ce mouvement, né en Phrygie (Asie Mineure), dans la seconde moitié du II^e siècle, cf. H. von Campenhausen, *Les Pères latins*, trad. C.A. Moreau, Éd. de l'Orante (coll. « Livre de vie »), 1967, p. 40 : « Ses prophètes – Montan et les femmes qui l'escortaient – se présentaient comme les instruments d'une nouvelle effusion de l'Esprit, c'est-à-dire du "Consolateur" promis dans l'évangile de Jean. En même temps, ils annonçaient la prochaine venue du Royaume de Dieu dans les montagnes de leur patrie. Ils prênaient la pénitence, la conversion, un redoublement de sévérité dans les mœurs, et se distinguaient par une brûlante disposition au martyre. Le mouvement connut une rapide diffusion; au début du III^e siècle, il avait atteint l'Afrique. Tertullien y adhéra et eut vite fait de devenir le plus chaud militant de la "nouvelle prophétie". » Cf. également J. Daniélou & H. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. I : *Des origines à Grégoire le Grand*, p. 131-134; E. Trocmé, « Le christianisme jusqu'à 325 », loc. cit., p. 250-252. Sur l'évolution de Tertullien en matière pénitentielle, à partir de sa conversion au montanisme, autour de l'année 207, cf. C. Munier, introd. au *De paenitentia*, p. 93-98. Cf. également P. de Labriolle, *La Crise montaniste*, Paris, E. Leroux, 1913, livre III, p. 294-467 : « Tertullien et le montanisme » et, plus récemment, T.D. Barnes, *Tertullian : A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 1971, rééd. 2005, p. 130-142 : « The New Prophecy ».

30. Cf. Tertullien, *De pudicitia/La Pudicité*, III, 3-4. Il s'agit, dans ce livre, des péchés d'adultère et de fornication.

31. *Ibid.*, III, 4-5, trad. Genoude, in *Œuvres de Tertullien*, éd. citée (1852), t. 3, p. 450. Le sujet de la phrase, dans le texte original, est « la pénitence ». Le texte latin dit : « *quod ecclesiae mauult erubescere quam communicare* ». P. de Labriolle (Tertullien, *De paenitentia. De pudicitia*, Paris, P.A. Picard et Fils, « Textes et documents pour l'étude historique du christianisme », 1906, p. 69) traduit plus justement par : « rentrer en communion ». Trad. C. Munier, SC, 1993, p. 161 : « [...] elle appelle à son aide les larmes de ses frères et elle s'en retourne, plus enrichie d'avoir obtenu leur compassion qu'elle ne l'aurait été de rentrer en communion avec eux. »

32. Tertullien, *De pudicitia/La Pudicité*, XIII, 7, p. 473 (les crochets signalent des modifications ou ajouts de Foucault).

33. Saint Jérôme, *Lettres*, lettre LXXVII à Oceanus, sur la mort de Fabiola, § 4 et § 5, trad. J. Labourt, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2^e tirage revu et corrigé par M. Testard, 1989, t. 4, p. 43 et p. 44-45. Cf. H.C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences*, t. I, p. 20, pour qui, à l'inverse de ce que dit Foucault, « such spontaneous manifestations of repentance must have been uncommon indeed thus to excite [Jerome's] admiration ».

34. Irénée de Lyon (saint Irénée), *Adversus haereses/Contre les hérésies*, I, 13, 5, éd. critique par A. Rousseau & L. Doutreleau, Paris, Cerf, SC n° 264, 1979, t. 2, p. 201. Les mots τὰς ἀμαρτίας, « ses péchés », ne figurent pas dans le texte grec de cette édition (pas davantage dans celle de U. Mannucci, Rome, Forzani & Socii, « Bibliotheca Sanctorum Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum », 1907, p. 178). Comme l'a montré P. Chevallier dans « Foucault et les sources patristiques », p. 140, en s'appuyant sur le carnet de travail de Foucault, celui-ci tire ses citations de l'article de H. Holstein, « L'exhomologèse dans l'"Adversus Haereses" de saint Irénée », *Recherches de science religieuse*, t. 35, 1948, p. 282. L'erreur de transcription s'expliquerait par une confusion avec le texte de la *Didachè*.

35. Irénée de Lyon, *Adversus haereses/Contre les hérésies*, III, 4, Paris, Cerf, SC n° 211, 1974, 2^e éd. revue et corrigée, 2002, p. 51.

36. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, XII,7, trad. Labriolle [cf. *supra*, note 31], p. 51 : « Le pécheur [...] sait que Dieu a institué l'exomologèse pour le rétablir en grâce » (SC, p. 189 : « *Peccator restituendo sibi institutam a Domino exomologesin sciens* »).

37. *Ibid.* : « Pendant longtemps, ce roi [le roi de Babylone (cf. Dan. 4,29-33)] avait offert à Dieu le sacrifice de sa pénitence (*paenitentiam immolarat*) ; il avait accompli l'exomologèse (*exomologesin operatus*) en une sordide humiliation de sept années ; ses ongles, poussés farouchement, étaient comme ceux des aigles, et sa chevelure en désordre rappelait la crinière hérissée du lion. Dur traitement ! »

38. *Ibid.*, IX, 1, trad. Labriolle, p. 39. Toutes les éditions (PL, Hemmer et SC) contiennent le texte « *operosior probatio* ». Il est donc vraisemblable que la variante « *laboriosior probatio* » est de Foucault lui-même, qui traduit ici directement et assez librement le texte latin ; cf. édition SC, p. 180 : « *Huius igitur paenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio.* »

39. *Ibid.*, IX,3. Texte latin de l'édition SC, p. 180 : « *exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est* ».

40. *Ibid.* : « *conversationem iniungens misericordiae inlicem, de ipso quoque habitu atque victu* ». Genoude, p. 212, traduit : « son extérieur et sa table », et C. Munier, dans l'édition SC, p. 181 : « sa manière de se vêtir et de se nourrir ».

41. Voir note précédente. Munier traduit, comme Genoude, par « une conduite ».

42. *Ibid.*, 4-5, trad. Labriolle, p. 41.

43. *Ibid.*, X, 1, p. 43 : « Et pourtant, je présume que la plupart se dérobent à ce devoir ou le diffèrent de jour en jour, parce qu'ils redoutent de s'afficher en public (*ut publicationem sui*). » Cf. C. Munier, introd. à l'éd. SC, p. 90 : « [L'exomologèse] était instaurée par une démarche humiliante, qui équivalait, pour le pénitent, à un aveu de sa condition pécheresse devant toute la communauté chrétienne (*publicationem sui*). »

44. Foucault omet ici les mots : « de jour en jour ».

45. Tertullien, *De paenitentia/La Pénitence*, loc. cit. (*supra*, note 43).

46. Ambroise de Milan (saint Ambroise), *De paenitentia/La Pénitence*, I, 16, 90, p. 125-127 : « Je veux que le coupable espère son pardon je veux qu'il le demande en pleurant, qu'il le demande en gémissant, qu'il le demande avec les larmes du peuple tout entier, qu'il supplie qu'on lui fasse grâce. Et quand, pour la deuxième ou troisième fois, on aura différé de lui rendre la communion, qu'il se dise qu'il a supplié trop mollement ; qu'il redouble de pleurs ; qu'il revienne plus tard en se faisant plus pitoyable encore ; qu'il entoure de ses bras les pieds (de Jésus), qu'il les couvre de baisers, qu'il les lave avec ses larmes et qu'il ne les lâche point, afin que Jésus dise de lui également : "Ses nombreux péchés sont remis, parce qu'il a beaucoup aimé". »

47. Cf. P. Adnès, « Larmes », *DS*, IX, 1976, col. 293, pour la tradition orientale (« C'est sur la puissance purificatrice des larmes qu'insistent généralement les grands spirituels orientaux [citations de Jean Chrysostome, Barsanuphe et Jean Climaque]. [...] Grégoire de Nazianze parle des larmes comme d'un cinquième baptême, les quatre autres étant, par ordre de perfection croissante, le baptême, allégorique, de Moïse dans l'eau de la Mer rouge, de Jean-Baptiste, qui était purement de pénitence, du Christ dans l'Esprit, du martyr dans le sang. Le baptême des larmes est plus pénible en un sens que celui du martyr (*Oratio* 39, 17, PG 36,353-356) ») et col. 298, pour l'occurrence, moins fréquente, du thème en Occident ; B. Müller, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des « Penthos » in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen,

Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, chap. 10 : « Die Tränentaufe ». Cf. également *supra*, p. 210, note 1 (à propos du *Quis dives salvetur*).

48. Cf. *supra*, p. 202 et p. 215, note 33.

49. Cf. *infra*, leçon du 26 mars, à propos de la *discretio* dans la direction de conscience monastique.

50. Molière, *Le Tartuffe* (1664), acte III, scène 6, v. 1074-1076. Le dernier vers s'achève en réalité par ces mots : « qui jamais ait été ». C'est au début du *Dom Juan*, I, 1, dans la bouche de Sganarelle, que se trouve l'expression : « le plus grand scélérat que la terre ait jamais porté ».

LEÇON DU 12 MARS 1980

Le couplage de la verbalisation détaillée de la faute et de l'exploration de soi-même. Son origine : ni les procédures du baptême, ni celles de la pénitence, mais l'institution monastique. – Les techniques d'épreuve de l'âme et de publication de soi-même avant le christianisme. La verbalisation de la faute et de l'exploration de soi-même dans l'Antiquité grecque et romaine. Différence d'avec le christianisme. – (III) La pratique de la direction de conscience. Ses caractères essentiels : un lien libre, volontaire, illimité, finalisé par l'accès à un certain rapport de soi à soi. Remarque sur la relation entre la structure de l'autorité politique et la pratique de la direction. Pratiques non institutionnelles et institutionnelles (écoles de philosophie) de direction en Grèce et à Rome. Une technique fondamentale : l'examen de conscience. En quoi il diffère de l'examen de conscience chrétien. Deux exemples d'examen de conscience antique : le Carmen aureum pythagoricien ; Sénèque, De ira, III, 36.

On a vu que dans le christianisme des premiers siècles, le fidèle était astreint à manifester sa vérité en deux circonstances parfaitement définies et ritualisées. Premièrement, quand il est sur le chemin qui doit le conduire à la vérité, c'est-à-dire, en gros, [durant] la préparation au baptême, il est soumis à une série, à un ensemble de procédures qui constituent l'épreuve de l'âme, la *probatio animae*¹. Deuxièmement, une fois devenu chrétien, une fois baptisé, s'il lui arrive de retomber et de commettre un péché, un péché en tout cas suffisamment grave pour que son appartenance à l'Église fasse problème, à ce moment-là il a à sa disposition une procédure qui ne lui assure pas exactement le pardon de Dieu, mais qui lui fait entrevoir la possibilité de ce pardon. Cette procédure, c'est la pénitence, et là, au cours de cette pénitence, il a l'obligation de manifester, sur un mode partiellement différent, sa propre vérité, et c'est cela que Tertullien appelait la *publicatio sui* dont je vous parlais la dernière fois, cette publication de soi qu'on peut caractériser par ce terme d'exomologèse qu'on employait aux II^e-III^e siècles pour désigner la manifestation de l'état de pécheur au cours de la pénitence.

À propos de ces deux séries d'épreuves, à propos de ces deux types de manifestation de vérité, *probatio animae*, *publicatio sui*, il y a, je crois, deux choses à remarquer. Premièrement, la part tout de même très restreinte de la verbalisation. Bien sûr, vous vous souvenez, aussi bien dans la *probatio animae* que dans la *publicatio sui*, aussi bien dans les épreuves de préparation au baptême, les épreuves du catéchuménat, que dans les épreuves de l'exomologèse, il y a une part verbale. Par exemple, dans le catéchuménat, le recours à l'interrogatoire du candidat, du postulant, le recours aussi au témoignage. Dans la pénitence [également], il y avait recours au témoignage, [et] même à des certificats écrits. Et on sait que dans l'exomologèse, la grande exomologèse dramatique à laquelle était convié le pénitent au moment de sa réconciliation, il [devait]* proclamer ses fautes, se déclarer pécheur, crier son péché et son état de péché. Mais ce qu'on ne constate pas, dans ces rites de *probatio* ou dans ces rites d'exomologèse, c'est la verbalisation des fautes entendue comme description analytique de la faute avec ses caractères et ses circonstances. Ce qu'on ne constate pas, c'est la présence d'une définition, d'une assignation de la responsabilité du sujet dans sa faute. Il s'agit, en somme, d'expressions globales et dramatiques de l'état de pécheur. Il n'y a pas verbalisation auto-accusatrice de la faute par le pécheur lui-même.

Donc, part restreinte de la verbalisation et, deuxièmement, pas de procédure de connaissance de soi. C'est-à-dire qu'on ne demande pas au sujet, ni dans ces épreuves ni dans ces exomologèses, de se connaître lui-même. On lui demande de se montrer. On lui demande de se manifester. Pas d'exploration de soi, pas de cheminement à l'intérieur de soi-même, pas de découverte par le sujet, au fond de lui-même, de choses qu'il ne connaîtrait pas. Il n'a rien d'autre à faire que manifester ce qu'il est, manifester son état. Mais aller chercher au fond de lui-même une certaine connaissance de soi qu'il n'aurait pas encore, cela, il n'en est pas question, ni dans la *probatio* du catéchumène ni dans l'exomologèse du pénitent.

L'apparition de ces deux procédures : premièrement, la verbalisation détaillée de la faute par le sujet même qui l'a commise, deuxièmement, les procédures de connaissance, de découverte, d'exploration de soi-même, et le couplage de ces deux procédures, celle de la verbalisation détaillée de la faute et celle de l'exploration de soi-même, cela, je crois, est un phénomène important [dont l']apparition dans le christianisme et, d'une façon générale, dans le monde occidental, marque le début d'un processus finalement très long où s'élabore la subjectivité de l'homme occidental – par

* M.F. : avait à

subjectivité, j'entends le mode de rapport de soi à soi. Ce qui est important et, je crois, décisif – en tout cas, c'est un peu [ce dont] je voudrais esquisser l'histoire, dont je voudrais voir au moins les principaux repères –, c'est ce couplage d'un « dire-vrai sur soi-même » qui a pour fonction d'effacer le mal et d'un « se faire passer soi-même »* de l'inconnu au connu, se donner à soi-même et à ses propres yeux un statut d'objet à connaître en même temps que l'on verbalise les fautes pour les effacer, se faire exister soi-même comme objet de connaissance au moment où on se donne par la verbalisation les moyens de faire que le péché n'existe plus ou qu'en tout cas il soit effacé, qu'il soit pardonnable. Ce jeu entre l'inexistence du péché, ou l'effacement du péché, et l'émergence de soi dans un processus de connaissance de soi par soi, c'est cela, me semble-t-il, qui est un phénomène important et un phénomène qui apparaît dans le christianisme ; qui [y] apparaît d'une façon relativement tardive, car justement, si j'ai insisté à la fois sur les procédures qui accompagnaient la préparation au baptême et sur celles de la pénitence, c'est bien précisément pour vous montrer que si, dans l'une et dans l'autre, la nécessité pour le sujet de se manifester en vérité, [si] cette nécessité existait effectivement, elle était bien marquée, elle était insistante, elle était ritualisée, elle avait ses règles et ses codes. Mais cette manifestation de soi ne prenait pas la forme d'un couplage entre la verbalisation de la faute aux fins d'effacement et l'exploration de soi-même aux fins de passage de l'inconnu au connu.

Ce couplage de ces deux procédures, verbalisation de soi-même et passage de soi de l'inconnu au connu, exploration de soi, quand va-t-on le trouver ? On ne le trouve pas à propos du baptême. On ne le trouve pas, aussi paradoxal que ce soit – du moins, enfin, aussi surprenant que ça puisse être, pour nous maintenant –, dans la pénitence. Ce sera au cours des VII^e-VIII^e siècles et à la suite d'un certain nombre d'épisodes que j'aurai le temps ou que je n'aurai pas le temps de raconter, peu importe, que [le couplage s'opérera]** et que l'exploration de soi-même et la verbalisation détaillée de la faute constitueront une des pièces essentielles de la pénitence. Mais c'est tardif : [aux] VII^e-VIII^e siècles ; il faut tout un changement, finalement, dans le fonctionnement je dirai juridique de la pénitence. Il faudra surtout que la pénitence cesse d'être un statut unique, accordé une fois et une fois seulement au pénitent, et devienne une sorte de comportement récurrent et itératif qui doit être mis en place, provoqué, incité chaque fois qu'on aura péché².

* Les guillemets correspondent à la graphie du manuscrit.

** M.F. : ça s'est fait

Le couplage verbalisation détaillée de la faute par le sujet qui l'a commise et exploration de soi-même pour se connaître, ce n'est donc ni au baptême ni à la pénitence qu'on le doit. C'est à un troisième type d'institution, l'institution monastique ; c'est-à-dire, lorsqu'aux thèmes chrétiens de l'accès à la vérité et de la rechute, c'est-à-dire baptême et pénitence, s'ajoutera un troisième thème qui sera celui de l'ascèse et du perfectionnement continu dans l'ascèse. En gros, l'apparition de ce couplage : verbalisation de la faute - exploration de soi, ce couplage, on ne le trouve pas dans le baptême, on ne le trouve pas dans la pénitence. Il me semble que la raison en est que ce dont il s'agit dans le baptême, ce dont il s'agit aussi dans la pénitence et le pardon, [c'est], non pas de saisir le sujet tel qu'il est, en son fond et en son identité, en sa continuité, mais au contraire de faire de la manifestation de la vérité une sorte de désidentification du sujet, puisqu'il s'agit de faire de quelqu'un qui était pécheur quelqu'un qui n'est plus pécheur. C'est dans la rupture du sujet que se trouve exigée la nécessité, en quelque sorte, paradoxale d'une manifestation de la vérité. À ce [propos], il y a dans saint [Ambroise] * un texte qui est caractéristique où, [concernant] ** la *metanoia*, la pénitence, il cite l'anecdote suivante : un jeune homme a une liaison avec une jeune fille et il l'aime ; il part pour un long voyage et il en revient converti ; il revient converti et, bien sûr, il ne fréquente plus celle qui était sa fiancée ; il la rencontre un jour dans la rue ; elle s'avance vers lui et elle lui dit : Mais quoi, tu ne me reconnais pas ? « Je suis moi-même, *ego sum* », et le jeune homme répond : « *Sed ego non sum ego*, mais moi je ne suis plus moi »³. C'est cela, cette rupture de l'identité du sujet qui est, dans la pénitence et dans le baptême, le point qui rend nécessaire la manifestation de la vérité, car la manifestation de la vérité du sujet est ce qui libère le sujet de sa propre vérité.

En revanche, dans la vie monastique et dans l'ascèse monastique, on aura une structure fortement continue, puisqu'il s'agira pour le sujet de cheminer de jour en jour, de moment en moment, d'instant en instant, vers une perfection sans cesse plus grande, et à ce moment-là le rapport de vérité du sujet à lui-même devra nécessairement être structuré sur un tout autre mode que celui de la rupture et du *ego non sum ego* qui caractérisaient les autres manifestations de vérité du baptême ou de la pénitence.

C'est donc cela dont je voudrais maintenant vous parler, c'est-à-dire du rapport entre verbalisation de la faute et exploration de soi-même. Un mot, tout de même, en retour. [À propos] du catéchuménat, de l'épreuve

* M.F. : Jean Chrysostome

** M.F. : pour caractériser

de l'âme, de l'exomologèse et de la publication de soi-même, je n'avais parlé, bien entendu, que de phénomènes absolument intérieurs et spécifiques au christianisme et j'avais fait comme si toutes ces choses-là étaient nées avec le christianisme. Il est certain que ce n'est pas vrai et que ce n'est pas comme cela que les choses se sont passées, et que, bien entendu, aussi bien les techniques d'épreuve de l'âme que celles de publication de soi-même avaient déjà derrière elles une longue histoire dans le paganisme. Par exemple, l'épreuve des catéchumènes, cette *probatio animae* qui caractérise le catéchuménat, s'appuyait, bien entendu, sur une longue tradition historique, celle des méthodes et des épreuves qui étaient propres aux rites initiatiques. Il n'y avait pas d'initiation dans les religions anciennes, il n'y avait donc pas d'accès à la vérité sans purification du sujet et épreuve qui l'authentifie. Vous avez donc là toute une sorte de préhistoire du catéchuménat chrétien. De la même façon, à propos de la pénitence, l'obligation de se publier, l'obligation de se manifester comme pécheur, l'obligation de faire exomologèse, cela aussi a une longue histoire derrière soi. On trouve très régulièrement, dans les religions païennes, dans les religions grecque et romaine, la nécessité ou en tout cas l'efficacité, quand on a péché, d'une publication solennelle au dieu, pour manifester que l'on est malheureux, selon le rite de supplication auquel se soumet quelqu'un lorsque le malheur s'est abattu sur lui, mais aussi * lorsque l'on a commis une faute et, *a fortiori*, lorsque faute et malheur sont couplés ensemble. On voit bien cela dans l'*Œdipe* de Sophocle : quand il arrive aveugle et suppliant, il manifeste et son malheur et sa faute. Sorte d'exomologèse : Je suis criminel, j'ai commis une faute et je suis malheureux.

On trouve aussi, d'une manière plus populaire, des pratiques de manifestation de soi-même. Par exemple, on a retrouvé, dans toute une série de temples et en particulier dans le temple de Cnide, qui était le temple à la fois de la guérison et du repentir, toute une série de stèles datant de l'époque hellénistique, où ceux qui ont commis des fautes reconnaissent, avouent leurs fautes et gravent leur nom, [gravent] la reconnaissance [de leur] faute et, éventuellement, la nature même de [celle-ci]. Et cela s'appelait précisément exomologèse⁴. [Donc], pour obtenir le pardon, on gravait une stèle sur laquelle on disait et sa faute et son nom. Dans les religions orientales aussi, on trouve, bien entendu, toute une série de procédures de rachat et de pardon, obtenus par la déclaration, la manifestation et comme l'exaltation de sa propre faute. On [lit], par exemple, chez Juvénal, une description [de] la pratique des prêtres d'Anubis qui imposaient, pour

* Foucault ajoute : supplication solennelle

accorder le pardon à ceux qui avaient commis des fautes, qu'ils fassent l'aveu solennel de [celles-ci]. Juvénal raconte : « C'est le prêtre qui intercède pour l'épouse quand, au jour sacré de stricte obéissance, elle a couché avec son mari contre la loi. Cette violation du lit conjugal mérite une peine sévère. Le serpent d'argent a remué la tête, on l'a vu. Mais grâce à ses larmes et à ses savantes patenôtres, le prêtre obtient qu'Osiris pardonne. Une oie grasse, un mince gâteau, et le dieu se laissera corrompre⁵. »

Donc, vous avez toute une histoire non chrétienne de ces rites de vérité. Mais s'il y a une préhistoire de la *probatio animae* et une préhistoire de la *publicatio sui*, l'histoire pré-chrétienne de la verbalisation de la faute et de l'exploration de soi-même a une tout autre ampleur, et je crois que l'on ne peut pas comprendre ce qu'a été la verbalisation de la faute dans le christianisme si on ne fait pas un petit peu un mouvement en arrière et si on ne va pas regarder ce qui s'est passé du côté de la philosophie, de la pensée et de la morale grecques et romaines. La filiation, en effet, du paganisme au christianisme pose des problèmes très nombreux, de tous les points de vue et de ce point de vue-là en particulier, d'autant qu'on a un petit peu la tentation de tracer comme une filiation directe entre quelques grands préceptes de la philosophie et de la philosophie morale antique [et] la pratique chrétienne. Du *gnôthi seauton* jusqu'à l'obligation de l'examen de conscience chez Évagère le Pontique, Cassien, saint Jérôme, saint Augustin, on a l'impression que l'on peut tirer une ligne directe⁶. Or, ce que je voudrais vous montrer, c'est que, s'il est vrai qu'il y a bien une filiation, s'il est vrai que c'est bien, en gros, le même type de pratiques qui va se transmettre pendant des siècles et s'incruster au cœur même du christianisme, en fait, les formes de verbalisation, les formes d'exploration de soi et la manière dont sont couplées verbalisation et exploration de soi sont tout à fait différentes dans le paganisme et, à dire vrai, dans les différentes formes de religion ou de philosophie païennes, et dans le christianisme.

Je crois que le couplage verbalisation de la faute et exploration de soi-même ne peut bien se comprendre que resitué à l'intérieur de la pratique où il a trouvé son origine ou, en tout cas, sa forme maxim[ale] de développement, aussi bien dans l'Antiquité que dans le christianisme : c'est dans ce qu'on appelle la direction, la direction de conscience, la direction des âmes, la direction des individus. Je crois que la pratique, la technique de direction est quelque chose [de] très important et dont, malheureusement, l'histoire n'a jamais été faite, en tout cas, n'a pas été faite directement et pour elle-même⁷.

Qu'est-ce que c'est que la direction des individus ? Qu'est-ce que cette direction des âmes, des consciences, que l'on appelle d'ailleurs tradition-

nellement, enfin, en grec surtout, le gouvernement des âmes – κυβερνάω. Définition qui semble s'imposer et se présenter immédiatement à l'esprit : dans la direction, un individu se soumet ou s'en remet à un autre pour toute une série de décisions qui sont des décisions d'ordre privé, c'est-à-dire qui échappent normalement, habituellement et statutairement, aussi bien à la contrainte politique qu'à l'obligation juridique. Là même où la contrainte politique ne joue pas, là même où l'obligation juridique ne joue pas, c'est dans ce domaine-là que la direction veut que l'on s'en remette à la volonté d'autrui. Là où on est libre comme individu, on s'en remet à la décision d'un autre.

S'en remettre, se soumettre : c'est là qu'il faut un petit peu réfléchir, car cette soumission de la volonté de quelqu'un à la volonté d'un autre dans la direction, je pense qu'il ne faut pas la comprendre comme un transfert de souveraineté. Je veux dire qu'il ne s'agit pas de ce processus que les juristes ont décrit, lorsqu'ils essaient d'analyser de quelle manière quelqu'un qui est libre, qui a sa volonté, sa volonté souveraine, non soumise à qui que ce soit, accepte de céder cette volonté et de la transférer à quelqu'un d'autre. En fait, dans la direction, il n'y a pas de cession de souveraineté. Je dirai, à la limite : il n'y a pas de renonciation par l'individu à sa propre volonté. Dans la direction, on ne renonce pas à sa propre volonté. On veut simplement que sa volonté soit soumise à celle de quelqu'un d'autre. Le dirigé, c'est celui qui dit : Je veux que l'autre me dise ce que je dois vouloir. Je me réfère à la volonté de l'autre comme principe de ma propre volonté, mais je dois vouloir moi-même cette volonté de l'autre. Dans la cession juridique de la souveraineté, on cesse de vouloir, on transfère tout ou partie de sa volonté à quelqu'un d'autre qui, du coup, prend la place de notre volonté, en est, en quelque sorte, le lieutenant ou le représentant. Le pouvoir politique veut à ma place et m'imposera sa volonté, que je le veuille ou non. La seule chose que je puisse dire, c'est que je l'ai voulu, si tant est qu'il y a eu, à un moment donné, un contrat social au cours duquel j'ai pu dire : Je veux que quelqu'un veuille à ma place. Dans la direction, il n'y a pas de contrat social, parce qu'il n'y a pas de cession d'une part de volonté à un autre. Il y a ceci : il y a quelqu'un qui guide ma volonté, qui veut que ma volonté veuille ceci ou cela. Et je ne cède pas ma propre volonté, je continue à vouloir, je continue à vouloir jusqu'au bout, mais à vouloir point par point et à chaque instant ce que l'autre veut que je veuille. Les deux volontés restent continuellement présentes. L'une ne disparaît pas au profit de l'autre. Les deux volontés coexistent, mais coexistent avec entre elles un lien, où l'un ne se substitue pas à l'autre, où l'un ne limite pas l'autre, mais un lien qui lie les deux volontés d'une façon telle qu'elles restent entières

et permanentes, mais de façon aussi que l'un veuille totalement et toujours ce que veut l'autre. C'est donc, au sens strict, une subordination de la volonté à l'autre, dans laquelle les deux volontés restent entières, mais l'une voulant toujours ce que veut l'autre.

Avec ceci pour conséquence : bien sûr, ce lien est en lui-même un lien qui est libre, volontaire et illimité. Dans la direction – et c'est bien ce qui fait la différence entre la direction de conscience, ou la direction des âmes ou des individus et toute structure de type politique ou juridique –, il n'y a ni sanction ni coercition. Le dirigé veut toujours être dirigé, et la direction ne tiendra, la direction ne fonctionnera, elle ne se déroulera que dans la mesure où le dirigé veut toujours être dirigé. Et il est toujours libre de ne plus vouloir être dirigé. Si intervenait, à un moment donné, une menace, une sanction qui ferait que le dirigé serait ainsi contraint, par une voie coercitive quelconque, à se laisser diriger, on sortirait de la direction. Le jeu de l'entière liberté, dans l'acceptation du lien de direction, est, je crois, fondamental. Et on en verrait la preuve en faisant l'histoire de cette institution, en la prenant par exemple – puisque c'est peut-être là où ça a été le plus manifeste – dans l'organisation des séminaires au moment de la Contre-Réforme, lorsqu'on a imposé aux séminaristes l'obligation, bien sûr, de la confession qui, elle, est une obligation statutaire, une obligation juridique ou, en tout cas, qui relève du droit interne de l'Église (de sorte que quelqu'un qui ne se confesse pas régulièrement, comme il en a l'obligation au moins une fois par an, contre celui-là on peut prendre des sanctions)... Les séminaristes sont tenus à la confession, mais ils sont tenus aussi à la direction⁸. C'est-à-dire qu'on ne peut faire qu'une chose, c'est leur recommander d'avoir un directeur. Et il n'y a aucune sanction qui pourrait être prise contre ceux qui n'auraient pas de directeur, ni contre ceux qui rompraient leur direction, qui changeraient leur direction. On ne peut tout au plus que leur donner des conseils. Bien plus, il n'y a pas de contenu, de contenu défini dans la direction. La direction, elle, est illimitée. Elle peut aller jusqu'où on veut bien, de part et d'autre, aller. Elle peut concerner absolument tous les aspects de l'existence ou n'en concerner que quelques-uns. Autrement dit, il n'y a jamais de codification de la direction, il n'y a pas de structure juridique de la direction. Il y a des techniques de direction, qui sont des moyens de corréler l'une avec l'autre des volontés qui restent entières, mais dont le jeu est tel que l'une veut toujours ce que l'autre veut qu'elle veuille.

Troisième caractère de la direction, donc – le premier, c'est qu'elle ne comporte pas de cession de volonté, le second, qu'elle n'a pas de structure juridique et, par conséquent, pas de sanctions ni de limites –, le but de la

direction : à quoi sert la direction et pourquoi se ferait-on diriger, pourquoi se fait-on ou se laisse-t-on diriger, pourquoi veut-on être dirigé ? Apparemment, la réponse pourrait être : on veut être dirigé tout simplement pour obtenir quelque chose qui serait le bonheur, la richesse [ou] la santé. En fait, ce n'est pas ça, car si la direction devait être le moyen d'obéir à quelqu'un d'autre pour obtenir la richesse ou la santé, dans cette mesure-là il y aurait une extériorité de la direction, il y aurait une finalisation externe et des conditions au moins techniques pour atteindre à ce but. Autrement dit, il y aurait bien une sorte de codification de la direction en fonction de cette fin objective. Le vrai rapport de direction, je crois, consiste en ceci qu'il se fixe pour but, non pas quelque chose comme la richesse, la santé de celui qui est dirigé, mais quelque chose comme la perfection, ou encore la tranquillité de l'âme, ou encore l'absence de passions, la maîtrise de soi, la béatitude, c'est-à-dire un certain rapport de soi à soi. C'est-à-dire que le dirigé cherche dans la direction, non pas une fin externe, mais une fin interne entendue comme modalité du rapport de soi à soi. La formule de la direction, au fond, c'est ceci : J'obéis librement à ce que tu veux pour moi, j'obéis librement à ce que tu veux que je veuille, de façon à ce que je puisse ainsi établir un certain rapport de moi à moi. Et par conséquent, si on appelle subjectivation la formation d'un rapport défini de soi à soi, on peut dire que la direction, c'est une technique qui consiste à lier deux volontés de façon qu'elles restent l'une par rapport à l'autre toujours libres, à les lier de telle façon que l'une veuille ce que veut l'autre, et ceci à des fins de subjectivation, c'est-à-dire d'accès à un certain rapport de soi à soi. L'autre et la volonté de l'autre sont par moi acceptés librement pour que je puisse établir de moi à moi un certain rapport. C'est cela, me semble-t-il, le sens général que l'on peut donner à cette notion de direction.

Bien entendu, ce n'est là qu'une formule très générale qui implique tout un tas de variations, de modulations, d'intégrations diverses dans des champs institutionnels, dans des pratiques multiples. La direction, bien sûr, n'est pas une pratique spécifiquement chrétienne. On la trouve dans l'Antiquité grecque et romaine, on la trouve dans toute une série d'autres civilisations, et, là encore, l'Occident est loin d'en avoir le privilège. Dans les civilisations chinoise, japonaise, hindoue, vous trouvez des pratiques très développées de direction.

Un mot encore de généralité à propos de la direction. On a l'habitude d'y voir surtout une pratique religieuse par opposition à la coercition ou à l'exercice du pouvoir politique. C'est d'une certaine façon vrai, et j'ai insisté sur la différence de structure qu'il y avait entre la subordination politique, l'exercice de l'autorité politique, et la forme de subordination

propre à la direction. Il n'en reste pas moins qu'on aurait tout à fait tort de s'imaginer qu'il n'y a pas de relation, de lien, entre la structure de l'autorité politique et la pratique de direction. Après tout, la plupart, sinon toutes, enfin, une grande quantité d'utopies politiques sont précisément des rêves de l'exercice d'un pouvoir politique qui aurait la forme ou, en tout cas, se prolongerait jusqu'à la direction réelle et effective des individus. La cité platonicienne⁹ ou encore la cité de Thomas More¹⁰ sont des structures politiques développées à un point tel qu'elles aboutissent à la direction complète et exhaustive des individus. On pourrait dire aussi que dans le fonctionnement politique des sociétés à la fin du XVI^e-début XVII^e siècle, aussi bien catholiques que protestantes, on a eu des combinaisons très subtiles et très réfléchies et très organisées, d'ailleurs, entre le développement d'un pouvoir politique administratif et toute une série d'institutions de direction de conscience, direction spirituelle, direction des âmes et des individus, encore une fois aussi bien chez les protestants que chez les catholiques. Donc, entre la direction et le fonctionnement politique il peut bien y avoir hétérogénéité de forme. Leur coexistence, leurs liens et leurs appuis réciproques n'en sont pas moins évidents.

À propos des institutions religieuses, il faut aussi remarquer ceci : [il] est vrai que la direction des individus est une pratique qui est, pour une part non négligeable, d'inspiration religieuse, qui se développe en tout cas à l'intérieur des institutions religieuses. Mais enfin il ne faut pas oublier que la direction dans l'Antiquité, par exemple, dont on va parler tout à l'heure, n'était absolument pas d'ordre religieux. Elle était fondamentalement d'ordre philosophique et, jusqu'à un certain point, on peut dire, non pas exactement anti-religieuse, mais n'ayant à la religion que des rapports relativement lointains. La médecine, dans l'Antiquité et, vous le savez bien, encore jusqu'à un certain point maintenant, est composée, combinée avec toute une série d'activités de direction. On pourrait dire que, dans le monde contemporain, l'organisation des partis politiques serait intéressante à étudier, dans la mesure où elle comporte toute une part d'institutions et de pratiques de direction en plus de la structure proprement politique de l'organisation^{*11}.

Maintenant, regardons un peu cela dans l'Antiquité grecque et romaine, pour voir comment la direction se pratiquait et comment, à l'intérieur de cette direction, a pu se faire le couplage de la verbalisation des fautes

* Manuscrit : « L'organisation des partis politiques est sans doute plus intéressante à étudier comme institutions de direction que comme idéologies apparentées à la religion. »

avec l'exploration de soi-même. Dans l'Antiquité grecque et romaine on trouve les pratiques de direction sous différentes formes. En gros, si vous voulez, deux grandes formes. La direction de conscience, [tout d'abord], qu'on pourrait dire à l'état libre, en quelque sorte, sous forme de relations discontinues, épisodiques, absolument individuelles et sans contexte institutionnel précis. Tout simplement, il existait relativement tôt, au V^e-début IV^e siècle, des consultations payantes. Antiphon le sophiste¹², par exemple, avait à Athènes un cabinet de consultation où ceux qui se trouvaient à un moment donné dans une mauvaise passe de leur existence – malheur, infortune, deuil quelconques – venaient le consulter et, d'ailleurs, moyennant finances, Antiphon leur donnait des conseils de conduite pour faire face à ces situations difficiles. De façon générale, c'était une des activités des médecins. Galien¹³ donnait des conseils non seulement pour ceux qui éprouvaient des maux physiques, mais pour ceux également qui avaient des malaises moraux et qui éprouvaient le besoin, à un moment donné de leur existence, de se faire guider et conseiller dans leur [vie] quotidienne. Mais en dehors de ces consultations payantes et, de ce point de vue-là, réglées et faisant partie d'un marché, la direction pouvait prendre aussi la forme d'un acte purement gratuit et bienveillant d'amitié. Des conversations, échanges de correspondance, longues lettres que l'on écrivait sous forme de petits traités de consolation, d'encouragement à quelqu'un dont on était l'ami ou tout simplement avec lequel on était en relation et qui vous demandait de l'aider : tout cela constituait des sortes de petits épisodes, de fragments d'activité de direction. Il s'agissait de relations occasionnelles, répondant en général à une situation déterminée, à propos d'un revers de fortune, d'un exil, un deuil, ou encore une crise plus générale. Par exemple, Serenus écrit à Sénèque en lui disant : Oui, actuellement, je suis en train de changer de philosophie, l'épicurisme ne me satisfait plus, je m'initie au stoïcisme. Seulement voilà, je piétine, ça ne marche pas, il faut m'aider. Et Sénèque lui donne une consultation et, pendant un certain temps, lui sert de guide de conscience¹⁴.

Voilà pour les formes de direction non immédiatement institutionnelles. Vous aviez aussi des formes de direction continues, denses, hautement institutionnalisées : celles, bien sûr, que l'on trouvait dans les écoles de philosophie. L'individu s'[y] trouvait engagé pour une période relativement longue et, quelquefois jusqu'à la fin de sa vie. Et c'était, non plus simplement une crise ou tel aspect de son existence qui faisait problème et à propos de quoi il demandait l'aide d'une direction, c'étaient tous les aspects de sa vie qui étaient pris en compte à l'intérieur de l'existence même de l'école philosophique : son alimentation, ses vêtements, ses

rapports sexuels, s'il devait se marier ou pas, ses passions, son attitude politique, tout ceci relevait de conseils ou de prescriptions de direction. C'était un régime général d'existence qui était ainsi imposé, ou plutôt proposé à ceux qui voulaient effectivement pratiquer cette philosophie et s'intégrer à cette école de philosophie. Cette activité de guidage s'opérait à l'intérieur de structures institutionnelles souvent strictes et hiérarchisées. Par exemple, chez les épicuriens, vous aviez toute une activité de guidage de conscience, avec la hiérarchie de ceux que l'on considérait comme n'ayant pas besoin eux-mêmes d'être guidés, pouvant être guides mais n'ayant pas besoin, n'ayant jamais eu besoin d'être guidés – et, à dire vrai, un [seul] se trouvait dans ce cas-là, c'était Épicure lui-même ; puis, ceux qui avaient eu besoin, à un moment donné, d'un guide – et c'était le successeur d'Épicure, Métrodore ; puis, ceux qui avaient eu, à un moment donné, besoin d'un guide et qui, en permanence, avaient besoin d'une aide, d'une aide de direction pour les soutenir tout au long de leur existence^{*15}. Il y avait tout un système de consultations aussi. Des consultations de groupe, [avec] le *καθηγητής*, qui était capable de diriger un groupe, de donner des indications valables pour un certain nombre d'individus [ainsi qu']un régime de vie. Mais, beaucoup plus perfectionnés et beaucoup plus savants étaient ceux qui avaient le droit d'être un *καθηγεμών*¹⁶. Le *καθηγεμών* était celui qui avait le droit de pratiquer la direction individuelle. Il s'adressait individuellement aux individus ou des individus s'adressaient à lui, lui demandaient des conseils ; régulièrement, chaque mois, chaque semaine, il y avait un entretien et, au cours de cet entretien, le *καθηγεμών* faisait la direction de celui dont il avait la charge¹⁷.

Cette direction et ces pratiques de direction, qu'elles aient eu la forme institutionnelle, dense et continue des écoles de philosophie ou qu'il se soit agi de simples épisodes, de toute façon la direction utilisait différents procédés et techniques, nombreux, variés et je pense que là, justement, les techniques verbales, les différents procédés de discours – discussion, démonstration, réfutation, exhortation – ont été fort importants et ont été élaborés à l'intérieur de ces pratiques. Autrement dit, toutes ces formes discursives, il est vrai que, dans le monde grec, elles se sont en grande partie développées sur la place publique et à partir de la place publique, comme l'a montré Vernant¹⁸, que ce soit dans l'espace judiciaire ou dans l'espace de la discussion politique, mais elles ont été élaborées aussi à l'intérieur de ces pratiques de direction dans la relation entre individus.

* Le manuscrit précise : « Hermarque ».

Or, dans ces pratiques verbales de direction et au milieu de toutes ces techniques nombreuses – conseil, exhortation, réfutation, démonstration –, il y avait une pièce essentielle, fondamentale, et qui était justement l'examen de conscience. [Dans la direction gréco-romaine il a constitué]* la charnière, dans la mesure où il était le moyen par lequel la prise du directeur sur le dirigé pouvait s'opérer et l'élément par lequel le dirigé pouvait reprendre à son compte l'opération du directeur. Dis-moi ce que tu es pour que je puisse te dire ce que tu dois faire : le directeur ne pouvait pas diriger si le dirigé n'examinait pas sa conscience et n'était pas devant les yeux du directeur sa conscience. Et, inversement, le dirigé disait : Regardons ce que je suis, regardons ce que je suis capable de faire pour que je puisse être ce que tu me dis qu'il faut être. Je ne peux comprendre ta leçon, je ne peux vouloir ce que tu veux que si j'ai conscience claire et nette de ce que je suis et de ce que je peux faire. La charnière entre la volonté du directeur et la volonté du dirigé, [s]a nécessité dans la direction pour que la volonté du dirigé reproduise bien la volonté du directeur et veuille bien librement ce que veut le directeur, ceci impliquait, au centre du dispositif, la pratique de l'examen de conscience.

Mais je crois qu'il ne suffit pas de situer ainsi l'examen de conscience, parce que, à dire vrai, il y a bien des façons de [le pratiquer]**. Et il serait, je crois – c'est là-dessus que je voudrais insister –, tout à fait erroné de dire que, puisque l'examen de conscience existait dans la direction grecque et romaine, c'est cet examen de conscience-là que l'on va retrouver dans le christianisme. En fait, l'examen de conscience dans la direction grecque et romaine et l'examen de conscience dans le christianisme sont, pour une part très importante, fort différents l'un de l'autre et l'on ne peut pas assimiler l'un à l'autre. L'examen de conscience grec et romain porte avec lui un certain nombre d'effets de connaissance, un certain nombre d'effets de subjectivation. L'examen de conscience chrétien porte avec lui, je crois, de tout autres effets de connaissance et de tout autres modes de subjectivation. La subjectivation de l'homme occidental, elle est chrétienne, elle n'est pas gréco-romaine, de ce point de vue-là. Parce que dans l'examen de conscience, après tout, on peut examiner sa conscience de bien des façons. On peut changer la nature même de ce qu'on examine. On peut examiner, par exemple, les actions que l'on a faites, mais on peut examiner aussi les actions que l'on doit faire et les actions que l'on va faire. On peut

* Segment de phrase reconstitué à partir du manuscrit (fol. 20). Ce passage de l'enregistrement, qui correspond au changement de face de la cassette, présente en effet une brève lacune.

** M. F. : de faire l'examen de conscience

examiner la situation dans laquelle on se trouve. On peut examiner aussi des situations virtuelles, dans lesquelles on pourrait se trouver. On peut se demander, par exemple : Qu'est-ce que je ferais si j'étais exilé ; qu'est-ce que je ferais si je savais que j'allais mourir ; qu'est-ce que je ferais si mourait quelqu'un auquel je tiens ? Donc, le champ sur lequel porte l'examen de conscience est tout à fait variable, et vous verrez qu'il n'est pas du tout le même dans la philosophie gréco-romaine et dans le christianisme. Peuvent changer également les instruments utilisés pour faire cet examen de conscience. On peut utiliser la concentration, l'attention immédiate et présente de soi à soi. On peut se concentrer sur soi et, en quelque sorte, essayer de se voir soi-même ou de se saisir, soit dans son immobilité, soit au contraire dans son changement. On peut utiliser la mémoire et essayer de savoir tout ce qu'on a fait ou dit ou pensé dans la journée (ou dans la semaine ou dans le mois ou dans l'année ou depuis la naissance). On peut utiliser le discours virtuel que l'on se tient à soi-même. On peut utiliser la verbalisation explicite, avec un aveu à l'autre. On peut utiliser l'écriture, l'écriture pour soi ou l'écriture pour les autres. Et puis, enfin, il peut y avoir des objectifs tout à fait différents et variés. On peut s'examiner soi-même, pourquoi ? Pour découvrir quelque chose d'inconnu, une explication qui nous manque, la raison pour laquelle on fait telle et telle choses ou on sent telle et telle choses. Mais on peut poursuivre d'autres buts aussi. On peut s'examiner pour assurer la maîtrise de soi et chasser de soi tout ce qui risquerait d'entamer cette maîtrise, la passion par exemple. On peut s'examiner soi-même pour mesurer un progrès. On peut s'examiner soi-même pour essayer de se purifier de ses fautes. Enfin, vous voyez que les pratiques d'examen de conscience, leur but, leur instrument, leur objet peuvent profondément changer. C'est cela, je crois, qui apparaît clairement quand on compare examen gréco-romain et examen chrétien.

[L']examen gréco-romain, d'abord (enfin, c'est de celui-là que j'aurai le temps de vous parler aujourd'hui, et pas plus sans doute). Je vais prendre deux ou trois exemples, ou plutôt un exemple très ancien, le plus ancien témoignage que l'on ait de la pratique d'examen de conscience dans la culture grecque, c'est-à-dire l'examen de conscience pythagoricien. Et puis, je prendrai au contraire l'examen de conscience [en] bout de course, chez les philosophes directeurs de conscience stoïciens de l'époque romaine, essentiellement Sénèque et Épictète – enfin, surtout Sénèque.

Premièrement, chez les pythagoriciens. Vous savez que c'est aux pythagoriciens que l'on attribue l'invention de l'examen de conscience. Cette attribution est tout à fait traditionnelle. Vous la retrouvez continuellement chez les auteurs grecs, romains, chez les auteurs chrétiens aussi, et

saint Jean Chrysostome citera encore Pythagore, et les vers de Pythagore, comme témoignage de l'importance de l'examen de conscience¹⁹. En fait, le texte dont on dispose maintenant, c'est celui qui a été transmis par le fameux *Carmen aureum*²⁰, un texte tardif et qui semble avoir apporté des éléments modernistes, si vous voulez, – ou des éléments propres à l'époque hellénistique ou à l'époque romaine – à la vieille tradition pythagoricienne. Enfin, voici le texte tout entier, tel qu'il est transmis dans le *Carmen aureum* : « Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous tes yeux avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée : En quoi ai-je fauté ? Qu'ai-je fait ? Qu'ai-je omis de ce qu'il fallait faire ? Commence par la première – enfin, la première de ces actions – à toutes les parcourir. Et ensuite, si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi ; mais si tu as bien agi, réjouis-toi²¹. » Alors, les savants (dont je ne suis pas, bien sûr) ont distingué dans ce texte la partie ancienne de la partie moderne, enfin, de celle qui a été ajoutée à l'époque hellénistique. La partie ancienne est certainement dans les deux premiers vers – « Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous tes yeux avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée » –, la partie médiane du texte – « En quoi ai-je fauté ? Qu'ai-je fait ? Qu'ai-je omis de ce qu'il fallait faire ? » – paraît douteuse, et la fin – c'est-à-dire : « Commence par la première à les parcourir toutes et, ensuite, si tu trouves que tu as commis des fautes » – est très certainement un ajout récent²².

Prenons donc le premier noyau pour indiquer simplement deux ou trois traits. Vous voyez – « Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous tes yeux avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée » – qu'il s'agit d'un examen rétrospectif. Encore une fois, rien n'oblige l'examen de conscience à être rétrospectif. On verra avec les stoïciens que, très souvent, il est prospectif, il s'agit d'examiner ce qu'on va faire. Donc, il est régulier, il doit se produire tous les soirs et, deuxièmement, il porte sur des actions. Il ne porte pas sur des sentiments, il ne porte pas sur des états d'âme, il ne porte pas sur des intentions, mais bel et bien sur ce qu'on a fait. Troisièmement, bien que ceci ne se trouve pas dans les deux premiers vers, mais dans les troisième [et] quatrième – dont on n'est pas sûr qu'ils soient absolument authentiques –, il semble bien que, même sous la forme antique, cet examen rétrospectif et régulier portant sur des actions avait pour fonction tout de même de déterminer, de faire le tri, la discrimination entre les bonnes actions et les mauvaises actions.

Quel était le sens de cet exercice rétrospectif d'examen des actions bonnes ou mauvaises ? Dans la mesure où l'on sait que le pythagorisme se présentait comme une règle de vie, un régime de vie qui était commun

à un certain nombre de gens et qui se pratiquait dans des communautés fermées et institutionnalisées, et qu'il s'agissait pour l'individu, dans cette vie pythagoricienne, d'accéder à un certain état de pureté et de perfection, on peut penser que cet examen avait pour fonction de mesurer les progrès que l'on faisait chaque jour : plus ou moins de bonnes actions, plus ou moins de mauvaises actions. Sans doute. Mais il semble également qu'il ait eu deux autres fonctions importantes et intéressantes. Premièrement, le pur exercice de mémoire, dans la mesure où, pour les pythagoriciens, avoir de la mémoire, se souvenir et se souvenir du plus de choses possible était fondamental. Entre savoir et mémoire, appartenance fondamentale, radicale : savoir et se souvenir sont de même nature, et le pur exercice de mémoire, la pure mnémotechnie était un exercice à la fois spirituel et intellectuel. Elle était un instrument de connaissance²³. Cicéron, à un moment donné où il parle de cet examen [pythagoricien]*, dit qu'il était « *memoriae exercendae gratia* »**, pour exercer sa mémoire²⁴.

Autre aspect de l'examen [pythagoricien], la préparation purificatrice au sommeil. Parce que, pour les pythagoriciens, dormir, ce n'était pas simplement dormir. Cela avait deux significations, dormir. C'était ouvrir son âme à une réalité absolument matérielle, celle qui vous était manifestée par le rêve, et la qualité du rêve indiquait à la fois l'état de pureté de l'âme et en constituait comme une récompense ou comme une sanction. Dans la mesure où le rêve vous mettait en communication avec un monde représentatif, en quelque sorte, de votre état de pureté, il était évident que la qualité du rêve était absolument essentielle, comme signe ou comme récompense. On préparait d'ailleurs ses rêves en écoutant de la musique ou en respirant des parfums. Il semble bien que l'examen vespéral de la journée, chez les [pythagoriciens], avait pour fonction de purifier, de classer le bon et le mauvais, de se réjouir des bonnes actions qu'on avait pu faire et, par conséquent, de bien préparer le bon rêve²⁵. Et enfin, le sommeil – c'était l'autre aspect de la signification du sommeil pour les [pythagoriciens] –, le sommeil préfigure la mort. Et, en préparant son sommeil, on prépare en quelque sorte sa mort, ou on prépare la préfiguration de sa mort²⁶. C'était donc cette préparation au sommeil qui était sans doute un des éléments fondamentaux de l'examen [pythagoricien].

Donc, exercice de mémoire, d'une part, préparation au sommeil [de l'autre]. [Bien loin du]*** problème de la culpabilisation de l'individu, [de]

* M. F. : stoïcien

** Foucault ajoute : dans le *De senectute*, je crois, ... non, je ne sais plus où il dit ça,

*** M. F. : beaucoup moins que le

la connaissance par l'individu de ses propres fautes, de leur raison, il y avait une intention manifestement prospective par rapport au sommeil, même si l'examen était rétrospectif par rapport à la journée.

Prenons maintenant un tout autre exemple, bien plus tardif, celui du stoïcisme romain. Alors là, j'aurais voulu vous [citer] deux exemples, mais comme je n'ai pas le temps, je n'en prendrai qu'un* : c'est celui que l'on trouve [chez] Sénèque, dans le *De ira*, au livre III, paragraphe 36²⁷. C'est un texte très fameux qui, lui aussi, est cité souvent par les auteurs chrétiens, et voici ce que dit Sénèque. Il invoque d'abord l'exemple du

* Foucault laisse ici de côté les feuillets 24-27 du manuscrit, consacrés à l'analyse de la lettre de Serenus à Sénèque, au début du *De tranquillitate animi*, I, 1-18 (nous insérons les références entre crochets) :

« Sén[èque], *De tranquillitate animi*. [L'examen] que fait le disciple quand il n'est pas parvenu à l'autonomie. Serenus. Examen général, i.e. sur l'état de son âme

– en un moment particulier de crise, d'incertitude,
– et pour en faire la confidence à son interlocuteur, ou plutôt dans la forme même d'une confidence, d'une lettre.

a. La forme : consultation, nettement médicale

“Pourquoi ne te dirais-je pas la vérité comme à un médecin ?” [I, 2]

demande de remède, et pour cela, je vais te dire mon état pour que tu trouves le nom de la maladie (*tu morbo nomen invenies* [I, 4])

Mais cette consultation médicale constitue une sorte d'étape, de point qu'on fait dans un processus pédagogique. Serenus s'initie à la philosophie stoïcienne. Il apprend, il progresse : il exerce et renforce sa vertu. Mais il n'est pas encore au bout de ses peines. Il sent bien que l'exercice doit continuer. Or il se produit dans le progrès un moment d'incertitude. Stabilisation. Il ne sait pas si l'habitude ne le lie pas de façon de plus en plus contraignante à la fois au bien et au mal [I, 3]. Il ne sait pas s'il avance ou fait du sur place. Il va donc exposer son « habitus » [I, 2], l'état dans lequel il est.

b. L'objet de l'examen

Son état : “douloureux et pénible”, “ni malade ni bien portant” [I, 1-2].

Faire le bilan des forces : ce qui lui permet de rester maître de soi-même, c'est-à-dire ce qui lui *plaît* sans ébranler son âme, sans la faire sortir d'elle-même ; ce qui au contraire l'entraîne, la fait échapper à son propre contrôle, l'attire hors de soi. Épreuve du “*placere*” [I, 5, 6, 7, 8, 10, 12] (tranquillité)/*praestringere* [I, 8], *concutere* [I, 9 ; II, 3] (mouvement).

Deux domaines, deux axes :

– pauvreté-richesse, mesure-luxe

Il se plaît dans sa fortune modeste, ne cherche pas à s'enrichir, etc. Mais quand il voit la richesse des autres, son esprit résiste, mais pas ses sens.

– privé-public

En stoïcien qui s'applique, il s'occupe des affaires publiques, mais pour faire le bien aux autres, pas pour lui. Quand il revient du forum, il est heureux chez lui, n'a pas d'[ambition]. Mais parfois, à la lecture de quelque [chose]^a, il s'emballe ; il rêve [d'immortalité]^a.

a. Lecture incertaine.

philosophe Sextius qui, sa journée terminée, au moment de se livrer au repos de la nuit, interrogeait son âme. Et il demandait à son âme : « De quel défaut t'es-tu aujourd'hui guérie ? Quel vice as-tu combattu ? En quoi es-tu devenue meilleure ? » Et, commentant cet exemple, Sénèque dit : Eh bien, moi, je fais la même chose. « Quoi de plus beau, en effet, que cette habitude de faire l'enquête de sa journée ? » (il emploie le mot *excutere* qui veut dire « secouer, secouer pour faire tomber » : on secoue de cette façon un arbre pour faire tomber les fruits, on secoue un vêtement pour que tombe la poussière, on secoue en quelque sorte sa journée)²⁸. « Quel sommeil que celui qui succède à cette revue de ces actions !²⁹ Qu'il est calme et profond³⁰, ce sommeil, lorsque l'âme a reçu sa portion d'éloge ou de blâme et que, soumise à son propre contrôle, lorsqu'elle est devenue, dit le texte, *speculator sui*... » – *speculator*, c'est en fait une espèce d'inspecteur, de contrôleur, parfois au sens militaire d'éclaireur*. Donc, on est l'éclaireur, le contrôleur, l'inspecteur de soi-même, on est soumis à sa propre censure – *censor*, bien sûr³¹ – et, à ce moment-là, l'âme se fait secrètement le procès de sa propre conduite³². Elle se fait le procès, elle connaît de sa propre conduite, elle se saisit et elle instruit sa propre conduite : métaphore judiciaire. « J'ai pris cette autorité sur moi, *utor hac potestate*, et tous les jours je me cite devant moi-même, *causam dico*** » – là encore, vocabulaire juridique. « Quand la lumière est baissée et que ma femme, au courant de mon habitude, finit par se taire, j'examine avec moi-même toute ma journée, *totum diem mecum scrutor*, et je reprends la mesure de mes faits et de mes paroles, je les mesure à nouveau. Je ne me dissimule rien, je ne passe rien. Pourquoi, en effet, est-ce que je craindrais quoi que ce soit parmi mes erreurs, alors que je peux me dire : Veille à ne plus recommencer, je te pardonne aujourd'hui ? Ainsi, dans telle discussion, dit Sénèque à son âme, tu as parlé trop agressivement, tu as fait tel reproche à quelqu'un avec trop peu de retenue et tu ne l'as pas corrigé. Au contraire, au lieu de le corriger, tu l'as offensé. Veille, par conséquent, désormais à ce que non seulement ce que tu dis soit vrai, mais encore veille à ce que celui auquel tu parles puisse supporter la vérité que tu lui dis³³. »

Voilà donc cet examen stoïcien. Vous voyez qu'il a une tout autre forme que l'examen pythagoricien, avec cependant un point commun qui est important : c'est l'identité remarquable de l'objectif immédiat qui est proposé. Sénèque, comme les pythagoriciens, dit : Si tu veux avoir un

* Le manuscrit (fol. 28) ajoute cette référence : « Sénèque (qu. naturelles, VI, 4) : éclaireurs de la grêle » [cf. *Quaestiones naturales*, IV, 6 : « *speculatores futurae grandinis* »].

** Le manuscrit, ajoute, en marge : « j'appelle ma propre cause ».

bon sommeil, examine ta conscience. L'examen de conscience est donc prospectif. Il est préparatoire à un bon sommeil. L'examen de la journée constitue, en quelque sorte, une pièce indispensable dans le régime de vie. Il faut être bien quand on est éveillé, mais il faut être bien aussi quand on dort, quand on sommeille. Vous jugerez vous-mêmes, quoique je n'aime pas beaucoup ces rapprochements, du rapport qu'il peut y avoir entre cet examen stoïcien et la conception freudienne de la censure (le mot est d'ailleurs dans Sénèque), puisque c'est la censure freudienne qui, au point de jonction du sommeil et de la veille, empêche que la pulsion ou la libido ne vous réveille et, pour vous maintenir dans le sommeil, la censure élabore quelque chose qui va être le rêve³⁴. Chez Sénèque, vous avez l'idée d'une censure qui s'exerce également à la couture de la veille et du sommeil, mais dans l'autre sens. Il s'agit d'exercer une censure quand on est encore en état de veille pour filtrer, en quelque sorte, de la journée les bons et les mauvais éléments et ne garder que les bons qui pourront figurer dans le sommeil [et] assurer la qualité d'un bon sommeil. Qualité d'un bon sommeil qui a des effets physiques et moraux absolument centraux pour le régime de vie. Voilà en ce qui concerne l'aspect préparation au sommeil de l'examen stoïcien.

Deuxième chose à remarquer, je vous ai signalé les mots : c'est la forme judiciaire. Mais là, il faut faire un petit peu attention. Forme judiciaire, c'est certain. On exerce sur soi, le texte le dit, une *potestas*, c'est-à-dire un pouvoir institutionnel. Deuxièmement, cette *potestas*, elle prend l'allure de quoi ? Eh bien, des fonctions de censeur, de juge qui instruit : j'appelle ma propre cause, *causam meam dico*, je fais instruction, je fais des recherches, je fouille ma journée, je prends la mesure, dit-il, de mes actions et de mes gestes (c'est-à-dire que je mesure pour savoir s'ils sont bons ou mauvais). Sorte de dédoublement judiciaire : la conscience ne serait-elle pas en train de devenir une sorte de tribunal où le sujet aurait à devenir à la fois l'accusé et le juge ? En fait, je crois que ce n'est pas tout à fait [le cas], parce que vous savez bien que dans la pratique judiciaire romaine, il n'y a pas simplement un juge et un accusé. Il faut qu'il y ait un juge, un accusé et un accusateur. Il ne peut pas y avoir d'accusé sans qu'il y ait d'accusateur. Or il est remarquable que, chez Sénèque, il n'y a pas d'accusateur. On verra plus tard, et justement dans le christianisme, arriver le personnage de l'accusateur. Vous savez qui sera le personnage de l'accusateur : ce sera, bien entendu, Satan. On aura là une structure ternaire. Or, chez Sénèque, [ce n'est pas le cas]. Il y a bien, donc, cette métaphore judiciaire – on appelle sa propre cause, on fait l'enquête. Mais je crois que l'ensemble des termes employés, cette série de métaphores, avec ces mots

comme *ensor*, *scrutator*, *speculator*, se réfère beaucoup plutôt à une procédure administrative de contrôle et de vérification, qu'à une procédure judiciaire d'accusation avec verdict et sentence. Au fond, on est dans le monde de l'administration. On a à devenir, non pas tellement le juge de soi-même, ou l'accusé de soi-même, ou l'accusateur de soi-même, ou l'accusé qui ira répondre à un accusateur devant soi-même – ce n'est pas cela la vraie scène que représente, je crois, l'examen de conscience stoïcien de Sénèque. C'est la scène du vérificateur aux comptes. C'est la scène du fonctionnaire inspecteur qui vient, en quelque sorte, regarder, par-dessus l'épaule du fonctionnaire quotidien, s'il a bien fait ce qu'il fallait faire. Et l'expression « je reprends la mesure, *remetior*, de mes fautes et de mes gestes » indique bien cet exercice de vérification caractéristique d'une administration qui se dédouble. On est le fonctionnaire de soi-même, ou plutôt l'inspecteur de soi-même – de moi-même, qui suis le fonctionnaire de ma propre vie. On a dans l'examen de conscience à être le préposé à la correction des opérations qui ont été faites – *scrutator*, *observator*, *ensor* –, et on relève précisément des *errores*, des erreurs, des erreurs de gestion, des erreurs d'administration. Il s'agit moins d'un juge condamnant les infractions que d'un administrateur qui a à surveiller les fautes de gestion, les erreurs de gestion, et qui a, par conséquent, à les redresser.

Or, de quoi s'agit-il dans ces erreurs de gestion ? Les deux exemples qu'à la fin de son texte Sénèque indique sont, je crois, caractéristiques. Il donne deux exemples de fautes qu'il aurait commises dans la journée. Premièrement, « tu as discuté trop vivement avec des ignorants ». Voilà ce que dit Sénèque à son âme, c'est-à-dire, si vous voulez, l'inspecteur au gestionnaire. « Tu as discuté trop vivement avec des ignorants. Tu n'as pas pu les convaincre ni rien leur apprendre. Tu as perdu ton temps. » Premier exemple. Le deuxième exemple, c'est celui-ci : « Tu as voulu corriger quelqu'un, mais tu l'as fait avec tellement d'emportement, tellement de vivacité que, finalement, tu ne l'as pas du tout corrigé. Il s'est offensé et tu n'as rien obtenu. » Vous voyez bien qu'[il s'agit] là, au sens strict, non pas tellement de fautes, au sens d'infractions à une loi morale, que d'*errores*, d'erreurs. C'est-à-dire qu'on s'était proposé une certaine fin – apprendre quelque chose à un ignorant, discuter avec quelqu'un pour le convaincre de quelque chose et pour le corriger dans sa manière de faire ou manière d'être –, et puis on a loupé, ça n'a pas marché. C'est-à-dire que l'erreur se définit ainsi en fonction de la fin que l'on s'est proposée et non pas en fonction d'une loi morale qui serait en quelque sorte derrière nous. Et on recoupe là, mais je n'insiste pas, toute la conception stoïcienne, très marquée par exemple, alors, chez Épictète, que la faute ne peut se défi-

nir qu'en fonction de la fin, de la fin que l'on se propose. Épictète dit : « Demande-toi d'abord ce que tu veux être. Les lutteurs décident ce qu'ils veulent être et ils agissent en conséquence. » Et c'est l'ajustement par rapport à cette fin qui peut définir ce qu'est une faute³⁵.

Donc, l'examen de conscience a pour but d'inspecter, en quelque sorte, par-dessus l'épaule de l'âme gestionnaire de la vie, les fins qui ont été proposées et la manière dont on a atteint ou dont on n'a pas atteint ces fins. De là, [ce point], important je crois, dans le texte de Sénèque : l'erreur une fois relevée, une fois qu'on sait qu'on n'a pas fait ce qu'il aurait fallu faire, qu'est-ce qui se passe ? Est-ce qu'il y a repentir, est-ce qu'il y a autopunition, est-ce qu'il y a assignation de sa propre culpabilité ? Absolument pas. [Mais] aussitôt, une fois relevée l'erreur, la formulation d'une règle de conduite pour l'avenir, règle de conduite qui doit permettre, désormais, d'atteindre la fin recherchée. Il n'y a même pas tentative de retrouver les causes ou les racines de la faute ; aucune exploration étiologique de la faute commise. Il y a effort pour constituer aussitôt une sorte de schéma opératoire pour l'avenir. Il s'agit de programmer désormais ses conduites. Par exemple : tu as discuté avec des ignorants et tu as perdu ton temps. Mais pourquoi as-tu perdu ton temps ? Tu as perdu ton temps parce que tu as oublié une règle (enfin, j'explique là le texte), une règle générale que tu n'avais pas à l'esprit et qu'il faudrait avoir : c'est que ceux qui au cours de leur vie n'ont encore rien appris, ils n'apprendront rien. Et, par conséquent, plutôt que de perdre ton temps à essayer d'enseigner à des gens qui ne sont pas capables [d'apprendre], tu ferais mieux, du moment qu'ils sont trop vieux pour pouvoir apprendre maintenant, tu ferais mieux de te taire et de ne pas perdre ton temps. L'examen de conscience conduit donc à ce principe, qui est dans le texte de Sénèque : ceux qui n'ont rien appris n'apprendront jamais rien. C'est-à-dire que l'examen de conscience permet d'établir et de formuler un principe rationnel et constant pour les circonstances futures. De la même façon : Tu as fait des reproches trop vifs à quelqu'un, tu voulais le corriger et puis tu as parlé si vivement que tu l'as offensé. Le repérage de cette faute conduit à quoi ? Pas du tout au remords, pas du tout à une recherche étiologique. Simplement, [à] la formulation de la règle qui est ceci : quand on dit vrai à quelqu'un, quand on dit la vérité à quelqu'un, il ne faut pas se soucier [seulement] * de savoir si ce qu'on dit est vrai. Il faut se soucier aussi de savoir si celui qui l'entend et celui auquel on s'adresse est effectivement capable de recevoir et d'accepter cette vérité. Car dire vrai à quelqu'un qui n'est pas capable

* M.F. : simplement

de recevoir la vérité, c'est perdre son temps. Vous voyez, là encore, que l'examen de conscience aboutit à la formulation d'une règle de conduite, à une programmation de comportement.

On a là, en un sens, le contraire de ce que sera par la suite la casuistique. La casuistique qui a pour problème ceci : soit des lois générales données par la tradition, par l'autorité ; comment pouvoir les appliquer à un cas précis et particulier ? Ici, on a le contraire. On a une situation particulière au cours de laquelle on ne s'est pas conduit comme il fallait (ne pas s'être conduit comme il fallait, cela veut dire ne pas atteindre la fin qu'on se proposait). Et à partir de cette situation particulière, l'examen de conscience va faire quoi ? Il va permettre de formuler une règle générale, ou une règle plus générale, pour toute la série des événements ou des situations de même type qui pourront se [présenter] *.

En conclusion on peut donc dire ceci : [premièrement], cet examen stoïcien, bien sûr, c'est un examen qui est rétrospectif, puisqu'il parcourt la journée qui vient de se passer. C'est le soir, on va s'endormir, la femme se tait, la lumière est baissée et on reprend toute la journée. Examen rétrospectif. Mais vous voyez qu'il est fondamentalement tourné vers le futur, soit vers le futur antérieur, en ce sens qu'on se pose la question : quelle était la fin que je m'étais proposée ? Vers quel but est-ce que j'allais en faisant telle et telle chose et est-ce que, par rapport à ce but, par rapport à ce futur-là, mon action a été effectivement adaptée ? Donc, utilisation de l'analyse au futur antérieur et avec une finalisation vers le futur simple, puisqu'il s'agit, à partir de là, de déterminer maintenant ce qu'il faut faire. Deuxièmement, vous voyez que cet examen, donc fondamentalement axé vers le futur, n'est pas tellement centré sur des actes qu'il faudrait juger en termes de code, permis/interdit, bien/mal. Il est centré sur l'organisation de nouveaux schémas de conduite plus rationnels, plus adaptés et plus sûrs. Il s'agit donc, au sens strict du terme, d'un exercice, de ce que, précisément, les Grecs appellent l'ἀσκησις, l'ascèse, exercice grâce auquel on pourra désormais être plus fort, être mieux adapté, mieux ajusté dans ses comportements aux circonstances qui se présenteront³⁶. Il s'agit, à l'exemple de l'athlète, de pouvoir désormais atteindre les buts qu'on se fixe. Et on pourra atteindre les buts que l'on se fixe si l'examen de conscience découvre quoi ? Non pas, encore une fois, des secrets intérieurs qui seraient déposés dans les replis du cœur et qu'il faudrait faire émerger parce qu'ils donneraient une explication de la conduite mauvaise, par exemple, qu'on a eue. Pas du tout. Si on examine ainsi ce qu'on a fait et si

* M.F. : proposer

on s'examine au cours de la journée passée, c'est pour découvrir, dégager des principes rationnels de conduite qui sont bien dans notre âme, mais qui sont dans notre âme à titre de semences, à titre de germes de tous les principes rationnels qui sont déposés, selon les stoïciens, dans l'âme. Il s'agit, en quelque sorte, de faire éclore, par l'examen de conscience, ces germes de rationalité qui vont permettre de faire face à toutes les circonstances, donc, à la fois, de se conduire de façon autonome, puisque ce sont les germes de ma propre raison, et, en même temps que ce sera une conduite autonome, ce sera une conduite ajustée au monde tout entier, puisque les principes de rationalité sont universels et que la conduite rationnelle est celle qui me permet d'être autonome en relation avec le monde tout entier. L'examen stoïcien a donc une fin essentielle qui est la fin d'autonomie : je m'examine pour pouvoir être autonome, pour pouvoir me guider sur moi-même et sur ma propre raison. Cette fin d'autonomie a pour autre face le fait que, si je suis effectivement autonome en me gérant sur ma propre raison, du coup je pourrai adapter mes propres actions aux principes de la raison générale et universelle qui gouverne le monde.

Vous [le] voyez, donc, rien à voir – enfin, peu de choses à voir avec un examen de conscience qui aurait pour fonction l'exploration des secrets du cœur, l'exploration des arcanes du cœur où se trouveraient les racines de la faute. Il s'agit d'un examen de soi-même en tant que sujet rationnel, c'est-à-dire en tant que sujet qui se propose des fins, dont les actions pourront être considérées comme bonnes ou mauvaises en fonction du fait qu'elles atteindront ou non leur fin. Il s'agit d'un examen de soi-même en tant que sujet rationnel qui ne peut, effectivement, atteindre ses fins que s'il fait un usage autonome de cette raison qu'il partage avec le monde tout entier. Vous vous imaginez bien que l'examen de conscience chrétien qu'on examinera la prochaine fois a une tout autre structure, un tout autre objet et de tout autres [fins] *.

* Inaudible.

*

NOTES

1. Cf. *supra*, leçon du 13 février, p. 129-131.

2. Sur ce tournant des VII^e-VIII^e siècles – le moment où « apparaît dans les institutions chrétiennes ce qu'on peut appeler la première grande juridification de la pénitence, c'est-à-dire la pénitence tarifée » (*Mal faire, dire vrai, op. cit.*, leçon du 13 mai 1981, p. 176) –, cf. *supra*, leçon du 5 mars, p. 211, note 4.

3. Ambroise de Milan (saint Ambroise), *De paenitentia/La Pénitence*, X, éd. R. Gryson, p. 193 : « Il faut vivre de façon à mourir à notre mode habituel de vie. L'homme doit se renier lui-même et changer du tout au tout, à la façon de ce jeune homme dont les fables nous racontent l'histoire. Après avoir eu des amours illicites, il partit pour l'étranger, et quand il revint, son amour s'était éteint. Il vint à croiser plus tard la bien-aimée d'autrefois, qui s'étonna de ce qu'il ne lui adressât point la parole. Elle crut qu'il ne l'avait pas reconnue, et passant à nouveau devant lui, elle lui dit : "C'est moi. — Mais moi, répondit-il, je ne suis plus moi." » L'anecdote est également rapportée par François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 21, Paris, F. Aubier, 1931, p. 221 (à propos du « garçon duquel parle saint Ambroise, au second livre de la Pénitence »).

4. Il s'agit du sanctuaire de Déméter à Cnide (Asie Mineure). Cf. R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, 2^e partie, vol. 3, Bologne, N. Zanichelli, 1936, p. 74-76 (« Iscrizioni imprecatorie di Knido »). « Anche nelle ἀρά [inscriptions imprécatoires] di Knido, accanto all' ἔξομολογεῖν — più spesso nella forma media ἔξομολογεῖσθαι — ed ὁμολογεῖν delle iscrizioni confessionali frigie e lidie, ricorre più frequente, per esprimere l'atto di confessare, il verbo ἔξαγορεύειν » (p. 76).

5. Juvénal, *Satires*, VI, 565-574. La traduction lue par Foucault est proche, au début, de celle de P. de Labriolle & F. Villeneuve, Paris, CUF, 1921, rééd. 1941, p. 80 (citée par C. Vogel, *Le Pêcheur et la Pénitence au Moyen-Âge*, op. cit., p. 225), et, à la fin, de celle de H. Clouard, *Juvénal et Perse. Œuvres*, Paris, Garnier (« Classiques Garnier »), 1934, p. 107 : « Mais les honneurs suprêmes vont à cet homme qui, avec un cortège de prêtres à la tunique de lin et au crâne tondu, parcourt la ville, riant en lui-même du peuple crédule qui vénère Anubis. Il intercède pour l'épouse qui a fait l'amour aux jours sacrés de continence grave faute qui mérite peine sévère, et l'on a vu le serpent d'argent remuer la tête ! Mais le digne prêtre pleure et prie ; il obtiendra le pardon : une oie grasse, un petit gâteau, et Osiris se laisse corrompre ! »

6. Allusion, peut-être, au livre de P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, IEA (« Études augustinienes »), 1974, 2 vol. Spécialiste de saint Augustin, Courcelle fut le premier à retracer l'histoire du précepte delphique « depuis l'Antiquité païenne jusqu'aux pré-scholastiques chrétiens », s'efforçant, « au sein de cette continuité », de « discerner les principales familles d'esprits, les thèmes et les progrès de la réflexion sur la misère et la grandeur de l'homme » (avant-propos, t. I, p. 7).

7. Cf. cependant l'ouvrage déjà cité de I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, que Foucault a lu et auquel il emprunte de nombreuses références. Cf. également les livres de Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, Kösel-Verlag 1954, qui remonte des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola à la tradition antique, et d'Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969. Foucault ne se réfère jamais au premier dans ses cours des années suivantes et ses derniers livres. Il utilise en revanche le second, en 1982, dans *L'Herméneutique du sujet* et, en 1984, dans *Le Souci de soi*.

8. Cf. *Les Anormaux*, op. cit., leçon du 19 février 1975, p. 170-171, et les citations, que commente Foucault, de F. Vialart, *Règlements faits pour la direction spirituelle du séminaire [...] établi dans la ville de Châlons*, Châlons, 1664.

9. Cf. Platon, Περὶ πολιτείας/*La République*. Sur le caractère utopique de la cité idéale, cf. IX, 592b où Socrate la définit comme une cité en pensée « un modèle dans

le ciel pour celui qui veut le contempler et régler sur lui son gouvernement particulier », et dont « au reste peu importe qu'elle soit réalisée quelque part ou soit encore à réaliser » (trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VII, 2^e partie, 1934, 7^e tirage, 1973, p. 80-81).

10. Thomas More, *Utopia (De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia)*, Louvain, Thierry Martens, 1516 ; 1^{re} trad. fr. par Jean Leblond, *Description de l'isle d'Utopie*, Paris, C. Langelier, 1550.

11. Cette remarque s'inscrit dans le prolongement du projet d'étude de la « gouvernementalité de parti » formulé par Foucault l'année précédente dans son cours *Naissance de la biopolitique*, leçon du 7 mars 1979, op. cit., p. 196-197.

12. Cf. Plutarque, *Vie des dix orateurs* (Antiphon, 18), in *Discours, suivis des fragments d'Antiphon le sophiste*, trad. L. Gernet, 1923, Paris, Les Belles Lettres, CUF, p. 28 : « Au temps où il s'adonnait à la poésie, il institua un art de guérir les chagrins, analogue à celui que les médecins appliquent aux maladies : à Corinthe, près de l'agora, il disposa un local avec une enseigne où il se faisait fort de traiter la douleur morale au moyen de discours ; il s'enquérât des causes du chagrin et consolait ses malades. Mais, trouvant ce métier au-dessous de lui, il se tourna vers la rhétorique. » Les exégètes sont partagés quant à savoir si Antiphon le sophiste, dont on a retrouvé des fragments sur papyrus en 1915, ne fait qu'une seule et même personne avec Antiphon l'orateur (né vers 479 ou 470 et mort vers 411 av. n.è.) dont Plutarque retrace l'existence.

13. Galien, médecin grec (~131-201). Sur cette activité de direction, cf. son *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. R. Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914, auquel Foucault, dans le cours de 1982, *L'Herméneutique du sujet*, consacre une partie de la séance du 10 mars, op. cit., p. 378-382. Cf. également *Le Souci de soi*, op. cit., p. 72.

14. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, I, 1-18, in *Dialogues*, t. IV, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1944, p. 71-75. Foucault, là encore, revient assez longuement sur cet exemple dans *L'Herméneutique du sujet*, p. 86, 126-129 et 151.

15. Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre 52, 3-4, t. 2, livre V, trad. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945, p. 42, sur la « distinction entre les différents chefs de l'école » (manuscrit, fol. 17), c'est-à-dire entre son fondateur et les disciples de la première génération, Métrodore et Hermarque. Cette lettre est citée par I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, op. cit., p. 49.

16. Cf. I. Hadot, *ibid.*, p. 51 : « Die nächsten im Rang nach Epikur waren Metrodorus, Hermarch und Polyainos. Diese drei hatten den Titel eines καθηγεμόν inne, was nach De Witt [cf. note suivante] soviel bedeutet wie "beigeordneter Führer", aber es ist nach dem Zitat aus Seneca klar, daß Epikur diese drei Männer der Führung nur insoweit fähig hielt, als er ihnen den Weg bereits gezeigt hatte. »

17. Cf. N. W. De Witt, « Organization and procedure in Epicurean groups », *Classical Philology*, 31 (3), juillet 1936, p. 205-211 ; repris dans *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954. M. Foucault se réfère explicitement à cet article dans *L'Herméneutique du sujet*, leçon du 27 janvier 1982, p. 131-132, tout en ajoutant : « En fait, il semble que cette hiérarchie, proposée donc par des gens comme De Witt, ne corresponde pas tout à fait à la réalité », renvoyant, pour plus de précisions, au colloque de l'Association Guillaume Budé sur l'épicurisme grec et romain (Paris, Les Belles Lettres, 1970).

18. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, rééd. « Quadrige », 1981, chap. 4 : « L'univers spirituel de la "polis" ».

19. Saint Jean Chrysostome, *In ps.*, 4,8, PG 55, col. 51-52; cité par J.-C. Guy, « Examen de conscience. III. Chez les Pères de l'Église », *DS*, IV, 1961, col. 1805 : « Cet examen, il faut qu'il devienne quotidien : ne t'endors jamais sans avoir récapitulé (*analogisè*) les fautes de la journée. » Voir la traduction des *Œuvres complètes*, s. dir. J.-B. Jeannin, avec la collaboration de prêtres de l'Immaculée Conception de Saint-Dizier, Bar-le-Duc, L. Guérin & C^e, 1865, t. V, « Explication sur le psaume IV », p. 534 : « Faites sentir l'aiguillon à vos secrètes pensées du jour, c'est-à-dire les mauvais desseins que vous avez conçus, châtiez-les, punissez-les dans vos lits à l'heure du repos; quand aucun ami ne vous dérangera, qu'aucun serviteur n'excitera votre courroux, que vous serez libre du tracas des affaires, alors faites le compte de vos actions de la journée. Et pourquoi ne point parler des paroles et des actions, mais uniquement des mauvaises pensées? Ce précepte suppose l'autre. » Même développement, précise J.-C. Guy, dans *Non esse ad gratiam concionandum*, 4,5, PG 50, col. 659-660, et dans *In Matthaeum*, 42(43), 4, PG 57, col. 455.

20. Titre latin du *Χρυσῶ Ἐπι*, compilation d'extraits des *Discours sacrés* (Ἱεροὶ Λόγοι) pythagoriciens. La 1^{re} édition critique moderne a été établie par A. Nauck, à la suite de son édition de la *Vie de Pythagore* de Jamblique (*De Vita Pythagorica*, Saint-Petersbourg, 1884, réimpr. Amsterdam, A. M. Hakkert, 1965). La datation de Nauck, pour qui le texte appartiendrait au début du IV^e siècle, est contestée par A. Delatte (*Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, E. Champion, 1915, p. 45) qui situe sa publication vers le milieu du III^e siècle. Cf. H. Jaeger, « L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme », *Numen*, vol. 6(3), décembre 1959 – qui constitue ici la source principale de Foucault –, p. 191 : « L'examen de conscience tel qu'il a été pratiqué par les pythagoriciens a toujours été présenté par la tradition, soit classique, soit chrétienne, comme l'exemple le plus parfait offert par l'Antiquité. On peut relever sa première apparition dans le *Hieros Logos* qui remonte au III^e siècle avant notre ère, ensuite dans la « *Vie de Pythagore* » par Diogène Laërce, dans celle de Porphyre, celle de Jamblique, et spécialement dans la synthèse littéraire la plus réussie de la sagesse pythagoricienne, le *Carmen aureum* de Hiéroclès, païen convaincu en plein VI^e siècle [sic] » (voir également la version abrégée de cet article in *DS*, IV, 1961, col. 1792). Cf. également *Le Souci de soi*, p. 77 (Foucault renvoie, en note, à Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VIII, 1, 27, et Porphyre, *Vie de Pythagore*, 40).

21. *Pythagore, Les Vers d'or. Hiéroclès, Commentaire sur les Vers d'or des pythagoriciens*, trad. M. Meunier, Paris, L'Artisan du livre, 1925, rééd. Paris, Éd. de la Maisnie, 1979, p. 30 (l'auteur précise, p. 18 n. 1, qu'il a traduit le texte « selon l'interprétation que nous en donne le pieux Hiéroclès en son éloquent commentaire »; voir ce dernier p. 220-230); cité par H. Jaeger, « L'examen de conscience », *loc. cit.*, p. 192 (*DS*, col. 1792-1793). Foucault revient brièvement sur ce texte dans *L'Herméneutique du sujet*, leçon du 24 mars 1982, p. 460.

22. Cf. A. Delatte, *Études*, op. cit., I^{re} partie, chap. 3, p. 45-82; H. Jaeger, *loc. cit.*, p. 192. Le manuscrit, fol. 22, précise en marge : « influence stoïcienne ».

23. Cf. J.-P. Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », in *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero (« Petite collection Maspero »), 1971 [1965], 2 vol., cf. t. 2, p. 95 : « L'obligation pour les membres de la confrérie [pythagoricienne] de se remémorer chaque soir tous les événements de la journée écoulée n'a pas seulement la valeur morale d'un examen de conscience. L'effort de mémoire, poursuivi à l'exemple du fondateur de la secte jusqu'à

embrasser l'histoire de l'âme au long de dix ou vingt vies d'hommes, permettrait d'apprendre qui nous sommes, de connaître notre *psuchè*, ce *daimôn* venu s'incarner en nous. »

24. Cicéron, *De senectute/De la vieillesse*, XI, 38, trad. P. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1955, p. 152 : « *Multum etiam Graecis litteris utor; Pythagoreorumque more, exercendae memoriae gratia, quid quoque die dixerim, audierim, egerim, commemoro vesperi. Hae sunt exercitationes ingenii, haec curricula mentis, in his desudans atque elaborans corporis vires non magnopere desidero* » (« Je consacre aussi beaucoup de temps à la littérature grecque; et, à la manière des pythagoriciens, pour exercer ma mémoire, je me remémore le soir ce que j'ai dit, entendu ou fait chaque jour. Tels sont les exercices de mon esprit, telles sont les courses de ma pensée; en y suant et peinant, je n'éprouve guère le regret de mes forces corporelles »). Selon Wuilleumier, « Cicéron [...] réduit à un exercice mnémotechnique un examen de conscience moral, qui tendait aussi, d'après Hérocès [sic], à donner le sentiment de l'immortalité en rappelant les vies antérieures » (*ibid.*, note 4). La référence à ce passage est donnée par H. Jaeger, « L'examen de conscience », *loc. cit.*, p. 193, à la suite de P. C. Van der Horst, *Les Vers d'or pythagoriciens*, Leyde, E. J. Brill, 1932.

25. Sur ce thème de la préparation au sommeil dans l'ancien pythagorisme, cf. H. Jaeger, *loc. cit.*, p. 193-194, qui cite longuement G. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, Société académique, 1922, p. 31 sq. Foucault, revient brièvement sur le sujet dans *L'Herméneutique du sujet*, leçon du 13 janvier 1982, 1^{re} heure, p. 48. Voir la note 8, p. 61, pour plus de précisions.

26. Cf. H. Jaeger, *loc. cit.*, p. 195-196 : « L'examen de conscience est d'autant plus intégré dans l'exercice spirituel de la *meletè thanatou* [l'exercice de la mort (cf. Platon, *Phédon*, 81 A; 67 D)] qu'il représente dans les *Vers d'or* la préparation au sommeil, préfiguration de la mort, selon les idées courantes dans l'hellénisme (cf. par exemple P. Boyancé, « Le sommeil et l'immortalité », dans *Mélanges de l'École de Rome*, XLV, 1928, p. 99 ss. [...]). » Suit une longue citation de F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, P. Geuthner, 1942, p. 365 sq.

27. Sénèque, *De ira/De la colère*, III, 36, in *Dialogues*, t. 1, trad. A. Bourguery, Paris, CUF, 1951, p. 102-103. Foucault utilise, et cite assez fidèlement, au début, la traduction ancienne de la collection Panckoucke, revue par M. Charpentier & F. Lemaistre, *Œuvres complètes de Sénèque*, t. 2, Paris, Garnier, 1860, rééd. « Classiques Garnier », [s.d.], p. 360-361. Il consacre de nouveau un long développement à ce texte dans *L'Herméneutique du sujet*, leçon du 24 mars 1982, p. 461-464; voir la note 17, p. 469, pour une comparaison de cette analyse avec celle présentée dans le cours de 1980. Cf. également *Le Souci de soi*, p. 77-78.

28. Sénèque, *OC*, t. 2, p. 361 : « *Quid ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem?* »

29. *Ibid.* : « [...] qui succède à cet examen ».

30. Foucault omet ici un premier adjectif, « libre ».

31. *Ibid.* : « [...] et *speculator sui censorque secretus cognoscit de moribus suis* ». Sur le sens proprement romain de la *censura* comme examen des mœurs, cf. C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »), 1976, chap. II, p. 103-112. Cf. également B. Kübler, « *Censura* », *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1954, t. II, col. 965-969; A. Fontana, « *Censura* », *Enciclopedia*, Turin, Einaudi, t. II, 1977, p. 877-878. La censure, comme la loi, avait affaire aux mœurs, mais s'y rapportait

sur un autre mode. Elle avait été établie par les anciens, selon Cicéron, de telle sorte qu'elle portât une certaine crainte, et non pas une peine (« *timoris enim causam, non vitae poenam in illa potestate esse voluerunt* », Cicéron, *Pro Cluentio*, 42-43). C'est par là qu'elle différerait de la justice légale : « Le verdict du censeur n'inflige guère au condamné que la rougeur de la honte (*ruborem*). Voilà pourquoi, de même que cette manière de juger ne concerne que le renom, la peine dont elle frappe s'appelle *ignominia*, perte du renom » (Cicéron, *La République*, IV, 7, fragment 5, trad. E. Bréguet, Paris, Gallimard, « Tel », 1994, p. 119). *Censor sui* signifie donc, littéralement, « examinateur de soi-même ».

32. Sénèque, *loc. cit.* (*supra*, note 28) : « [...] lorsque l'âme a reçu sa portion d'éloge ou de blâme, et que, censeur de sa propre conduite, elle a informé secrètement contre elle-même ».

33. Foucault traduit plus librement cette dernière partie du texte. *Ibid.* : « Telle est ma règle : chaque jour je me cite à mon tribunal. Dès que la lumière a disparu de mon appartement, et que ma femme, qui sait mon usage, respecte mon silence par le sien, je commence l'inspection de ma journée entière, et reviens, pour les peser, sur mes discours, comme sur mes actes. Je ne me déguise ni ne me passe rien ; pourquoi en effet craindrais-je d'envisager une seule de mes fautes, quand je puis dire : Tâche de n'y pas retomber ; pour le présent, je te fais grâce ? Tu as mis de l'âpreté dans telle discussion ; fuis désormais les luttes de paroles avec l'ignorance ; elle ne veut point apprendre, parce qu'elle n'a jamais appris. Tu as donné tel avertissement plus librement qu'il ne convenait, et tu n'as pas corrigé, mais choqué. Prends garde une autre fois moins à la justesse de tes avis, qu'à la disposition où est celui à qui tu t'adresses de souffrir la vérité. »

34. « Selon Freud, la censure est une fonction permanente : elle constitue un barrage sélectif entre les système inconscient d'une part, préconscient-conscient de l'autre et se trouve donc à l'origine du refoulement. On distingue plus clairement ses effets quand elle se relâche partiellement, comme dans le rêve : l'état de sommeil empêche les contenus de l'inconscient de s'ouvrir une voie jusqu'à la motilité mais, ceux-ci risquant de s'opposer au désir de dormir, la censure continue à fonctionner de façon atténuée » (J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 62). Cf. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, revue par D. Berger, Paris, PUF, 1971, p. 130-132.

35. Épictète, *Entretiens*. Voir par exemple III, 25 : « À ceux qui sont infidèles à leurs résolutions » (trad. J. Souilhé, CUF, t. 3, 1963, p. 112-113).

36. Sur cette notion d'ἀσκησις, d'ascèse, chez les Anciens, qui n'implique nullement, comme dans le christianisme, une renonciation à soi, mais trouve sa finalité dans « la constitution d'un rapport plein, achevé et complet de soi à soi », cf. *L'Herméneutique du sujet*, leçon du 24 février 1982, 2^e heure, p. 301-313. Cf. également, H. Strathmann, « Askese », *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, Stuttgart, A. Hiersemann, 1950, col. 756-757, sur le sens d'ἀσκησις chez les philosophes stoïciens ; P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », in *Exercices spirituels et Philosophie antique*, *op. cit.* [*supra*, p. 136, note 36], p. 17 n. 17 (rééd. 2002, p. 25 n. 1) : « Plusieurs traités stoïciens *De l'exercice* sont perdus, cf. Diogène Laërce, VII, 166-167. Il existe un chapitre des *Entretiens* d'Épictète consacré à l'*askesis* (III, 12, 1-7 [« De l'exercice », Περί ἀσκήσεως]). Il classe les exercices du point de vue des *topoi* philosophiques qui se rapportent aux trois facultés de l'âme, la faculté de désir, la faculté d'action, la faculté de pensée. »

LEÇON DU 19 MARS 1980

L'examen de conscience dans la pratique de direction (suite). Son apparition tardive, au IV^e siècle, dans le christianisme ; phénomène lié à l'essor de l'institution monastique. – Le problème des rapports entre salut et perfection. La double réponse chrétienne : la pénitence (économie du salut dans la non-perfection) et le monachisme (recherche de la perfection dans une économie du salut). – Le monachisme comme vie philosophique. Développement des techniques propres à la philosophie ancienne dans le christianisme. – L'exemple de Cassien. Premier principe : pas de vie monastique sans direction. Nécessité de la direction pour l'anachorète comme pour la cénobie. Les trois phases de la préparation de l'entrée dans une cénobie. Deux obligations corrélatives : obéir en tout et ne rien cacher. Importance de ce couplage dans l'histoire de la subjectivité chrétienne. Caractères de cette obéissance selon Cassien (subditio, patientia, humilitas). Une direction aux antipodes de la direction antique.

La dernière fois, j'avais essayé de vous donner quelques indications très brèves et schématiques à propos de la pratique de la direction dans l'Antiquité, puis [de] l'examen de conscience, avec, vous vous souvenez, la position charnière qu'il occupe dans la pratique de la direction, entre le dirigé et le dirigeant ; l'examen de conscience étant au fond destiné à donner prise au dirigeant sur le dirigé et offrir au dirigeant une connaissance de l'individu que seul l'individu peut exercer sur lui-même et à partir de lui-même. Donc, position charnière de cet examen de conscience dans la pratique de la direction.

Ce qui est curieux et ce [par] quoi je voudrais commencer aujourd'hui, c'est ceci. Alors que les thèmes de la philosophie antique, que ce soit les thèmes platoniciens ou les thèmes stoïciens, qu'il s'agisse d'une structure de la pensée spéculative, théorique, théologique ou encore des thèmes de la morale ou de la morale quotidienne, alors donc que les thèmes de la philosophie ancienne ont pénétré très tôt la pensée chrétienne et qu'on en voit des traces manifestes dès saint Paul¹, en revanche, la pratique de la direction, la pratique de l'examen de conscience, tout ce qu'on

pourrait appeler les techniques mêmes de la vie philosophique n'ont pénétré qu'assez tardivement dans le christianisme. Il faut attendre le IV^e siècle pour voir ces pratiques de la vie philosophique reprises en compte par le christianisme. Première constatation, donc : pratiquement, vous ne trouvez pas de référence à l'examen de conscience dans la littérature chrétienne avant le IV^e siècle. Bien sûr, un certain nombre de thèmes, de réflexions, d'analyses concernent la connaissance de soi, ou encore la nécessité de réfléchir à ce qu'on fait ou à ce qu'on a fait. Mais il ne s'agit pas, au sens strict, de l'examen de conscience².

Je vous en donnerai simplement deux exemples, [le premier] tiré de Clément d'Alexandrie, dans *Le Pédagogue* : c'est le passage célèbre du premier chapitre du troisième livre du *Pédagogue* – tout à fait au début, c'est la première phrase. Clément d'Alexandrie dit : « Il semble bien que la plus grande de toutes les connaissances soit la connaissance de soi » – soit le connaître soi-même, τὸ γινῶναι αὐτόν – « car celui qui se connaît lui-même aura la connaissance de Dieu et, ayant cette connaissance, il sera rendu semblable à Dieu³ ». Vous voyez bien qu'il y a là, sans doute, l'affirmation de la nécessité fondamentale, essentielle, du « se connaître soi-même ». Mais ça n'a rien à voir avec une technique qui serait celle de l'investigation de soi-même, de l'examen rétrospectif et systématique de ses actes, rien à voir avec leur classification et leur valorisation relative en bons et mauvais, un peu meilleurs, un peu plus mauvais. Rien de cette sorte de judicature ou encore d'inspection que l'on voyait chez Sénèque, par exemple, au livre III du *De ira* et dont je parlais la dernière fois. Rien à voir avec tout cela. Dans ce texte de Clément d'Alexandrie, de quoi s'agit-il ? Il s'agit donc de se connaître soi-même, pour quoi ? Pour que l'on puisse accéder à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire pour que l'on puisse reconnaître ce qu'il y peut y avoir de divin en soi, reconnaître en l'âme la part ou l'élément qui est de forme, de principe, d'origine divine ou, en tout cas, qui est en relation avec Dieu. Et que ce soit là le sens de cette nécessité de se connaître soi-même chez Clément d'Alexandrie, la preuve en est dans la suite du texte, où, après avoir affirmé, donc, qu'il faut se connaître, Clément d'Alexandrie développe son propos en se référant à la tripartition platonicienne – le λογιστικόν, le θυμικόν et l'ἐπιθυμητικόν⁴ – et en disant que, dans le λογιστικόν, dans le λόγος et à travers lui, on peut effectivement connaître le Logos divin. Donc, ce n'est pas tellement soi que l'on connaît dans le γινῶναι ἑαυτόν. Ce que l'on connaît, c'est Dieu ou c'est le divin en soi⁵ ou c'est ce qui vous permet de connaître le divin lui-même.

Autre exemple, tout à différent, mais qui ne nous conduit pas non plus à l'examen de conscience. C'est un texte un peu plus tardif. Clément

d'Alexandrie, donc, tournant du II^e et du III^e siècle. Maintenant, chez saint Ambroise, seconde moitié du III^e siècle, on trouve une réflexion comme celle-ci – c'est à propos du commentaire du fameux psaume 118, ce psaume qui, justement, par la suite, servira toujours de référence à la pratique de l'examen de conscience : c'est le « *cogitavi vias meas*, j'ai réfléchi sur mes propres voies, sur mes propres chemins⁶ ». On va le retrouver, à partir du IV^e siècle, toujours cité à propos de l'examen de conscience. Or, qu'est-ce qu'Ambroise en fait ? Il dit simplement à propos de ce texte du psaume 118 : « Il faut penser à ce qu'il nous faut faire, *quid geramus*. Lorsque la réflexion, la cogitation précède, alors, à ce moment-là, les actions peuvent atteindre à leur maturité⁷. » Il ne s'agit pas là, dans cette nécessité, de porter attention à ce qu'on fait. Il ne s'agit absolument pas d'une analyse rétrospective de ce qu'on a effectivement fait. Il s'agit de la considération prospective de ce qu'on va faire, de ce qu'on doit faire, et de manière à les réfléchir, ces actions à faire, avec assez de maturité, d'une manière assez raisonnable pour qu'elles soient conformes à la loi ou aux prescriptions divines. Alors que chez Clément, on avait une réflexion sur la nécessité de se connaître soi-même dans un style très platonicien, chez Ambroise on a, au contraire, des consignes, des prescriptions de type, disons, plutôt stoïcien. Mais ni dans un cas ni dans l'autre on ne trouve quoi que ce soit qui ressemble à cet examen de conscience dont on avait vu, non seulement le témoignage, mais l'organisation, la manière de faire, la technique chez Sénèque.

On pourrait dire la même chose à propos de la direction. Le fait même de la direction, ou plutôt l'institutionnalisation de la direction, la mise en place d'une technique pour diriger, apparaît tardivement dans le christianisme. Bien sûr, on trouve très tôt, dès le début, le thème du pouvoir pastoral, c'est-à-dire le fait qu'il doit y avoir à la tête du troupeau un guide qui le conduit jusqu'au salut. Ce berger a la responsabilité du troupeau lui-même et il a la responsabilité non seulement du troupeau, mais aussi de chacune des brebis, et il lui faut sauver chaque brebis et lui porter aide aussitôt qu'elle tombe⁸. Ce thème pastoral, donc, est important, il est évident, mais il ne coïncide pas avec l'idée ou avec la technique d'une direction. Il ne coïncide pas avec l'idée d'une intervention permanente qui serait celle d'un individu sur un autre, avec pour but de l'observer, le connaître, le guider, le conduire, le conduire point par point tout au long de son existence dans un rapport d'obéissance ininterrompue. Le thème du pouvoir pastoral n'implique pas une technique de direction, même si, plus tard, lorsque cette technique de direction sera développée à l'intérieur du christianisme, c'est sous le signe du pastoral qu'elle sera placée.

Prenons, par exemple, un autre texte de Clément d'Alexandrie. Cette fois, c'est dans le *Quis dives salvetur* (Quel est le riche qui peut être sauvé?), chapitre 41⁹, où il parle en effet de quelque chose comme la nécessité d'une direction. En tout cas, il dit qu'un homme, quand il est riche et puissant, c'est-à-dire quand il a contre lui toutes les difficultés, tous les obstacles qui peuvent l'empêcher de faire son salut, celui-là, il a besoin, dit-il, d'un gouverneur, d'un κυβερνήτης, quelqu'un qui le dirige, il a besoin d'un ἀλείπτης, quelqu'un qui soit son maître de gymnastique¹⁰. Ce gouverneur, ce maître de gymnastique doit exercer sur lui une activité que Clément définit comme celle de surveiller, ἐπιστήσασθαι¹¹, terme qui deviendra le terme technique par lequel on désignera la direction¹². Mais quand on regarde un peu ce que Clément – donc, à la fin du II^e siècle – met sous cette nécessité d'avoir un gouverneur, un directeur, quand on est riche et puissant, donc quand il est difficile de faire son salut, on voit qu'il ne s'agit pas du tout de quelque chose comme la direction antique. Il dit : Le directeur que le riche et puissant doit avoir, s'il veut faire son salut, ce directeur, il faut l'écouter. Il faut le craindre, il faut le respecter. N'y aurait-il qu'une personne, dit-il, à craindre et à respecter, ce serait ce directeur, ce gouverneur. Et il parlera avec franchise et rudesse. Il faudra accepter cette franchise et ces rudesses¹³. Mais ce n'est pas tout et, à vrai dire, ce n'est pas l'essentiel. Le rôle essentiel de ce κυβερνήτης, chez Clément d'Alexandrie, ce sera de pratiquer lui-même un certain nombre d'exercices, d'exercices ascétiques, d'exercices sacrificiels, d'exercices de probation. Il aura lui-même, ce κυβερνήτης, ce gouverneur, à veiller (veiller, non pas au sens de surveiller, mais de faire des veilles, de se priver de sommeil). Il devra prier, bien sûr. Il devra jeûner aussi et être ainsi un intercesseur entre celui qu'il dirige, celui qu'il représente, à vrai dire, et puis Dieu lui-même¹⁴. Au fond, ce gouverneur [n']est [pas tant] celui qui guide la conduite du dirigé selon une technique précise et réfléchie, [que] son *alter ego*, son représentant, son témoin, son garant, sa caution devant Dieu et à l'égard de Dieu. Et c'est pourquoi, plutôt que de surveiller la conduite même de celui qu'il dirige, il partage avec lui les macérations qu'il s'impose et, au besoin, il s'en impose plus que celui même qu'il dirige, car ce sont ses macérations à lui qui doivent, dans la procédure d'intercession, obtenir le pardon de Dieu. C'est donc un partage de la macération plutôt qu'une direction de la conduite. Et on en a un exemple dans l'histoire que Clément d'Alexandrie raconte à la suite même de ce passage – histoire attribuée traditionnellement à l'apôtre Jean¹⁵. L'apôtre Jean [a] baptisé un jeune homme en qui il mettait tous ses espoirs et toute sa confiance et, après avoir baptisé ce jeune homme, [il] a été obligé de

repartir pour continuer sa tâche d'évangélisation. Il confia donc le jeune homme à l'évêque du lieu et, quand il revint quelque temps après, le jeune homme était retombé, il était même retombé au plus bas, puisqu'il était devenu bandit de grands chemins. Alors saint Jean s'adresse à l'évêque, s'indigne contre lui et lui dit : « Tu es un beau gardien, toi à qui j'avais donné l'âme de mon frère !¹⁶ » Et, dans sa colère, [il] part à la recherche de son protégé qui était retombé et pour qui, justement, l'évêque n'avait pas servi d'intercesseur suffisant et efficace. Il le trouve enfin (sur les grands chemins, puisque c'est un bandit de grands chemins) et lui dit : « Je te défendrai auprès du Christ. S'il le faut, je mourrai à ta place et de bon cœur, à l'exemple de notre Seigneur. J'immolerai ma vie à la tienne¹⁷. » À ce moment-là, le jeune homme est pris de repentir. Il tombe à genoux en pleurant. Saint Jean tombe également à genoux en pleurant. Il lui embrasse les mains, le ramène à l'église et, pendant un certain temps, il partage ses jeûnes en ayant avec lui de longs entretiens¹⁸.

Vous voyez donc que dans cette procédure qu'on peut dire en un sens, en effet, de guidage, ce qui est important, ce n'est pas du tout la technique par laquelle le directeur, réfléchissant sur ce qu'est le dirigé, ce dont il a besoin, utiliserait des méthodes d'observation, d'analyse, d'exhortation (il y a bien une référence aux longs entretiens, mais c'est tout). L'essentiel de la procédure [réside dans] le fait que saint Jean s'est offert comme victime substitutive, participant aux exercices purificateurs ou plutôt les commençant lui-même, se désolant d'abord, pleurant, s'offrant comme victime. Et c'est à l'intérieur de ce processus de substitution sacrificatoire que va être sauvé le jeune homme dont saint Jean voulait que l'âme fût offerte à Dieu¹⁹. L'essentiel n'est donc pas autour d'une technique de direction. C'est autour d'un substitut sacrificiel, c'est-à-dire autour du modèle christique. C'est en tant que saint Jean est le Christ par rapport à ce jeune homme et c'est en tant qu'il fait le même type de sacrifice que le Christ par rapport à l'humanité, que le salut de l'autre peut être opéré par celui qui le guide, qui le dirige, qui, encore une fois, est plutôt son garant, sa caution.

On est donc loin, dans tous les cas que je viens de vous citer, qu'il s'agisse de l'examen de conscience ou de la direction, du modèle antique dont on parlait la dernière fois à propos de Sénèque et des philosophes stoïciens, très loin aussi de ce que sera la direction, la direction spirituelle, la direction de conscience dans les siècles à venir, même si un certain nombre de ces thèmes ne vont pas disparaître, même si, par exemple, l'idée de la responsabilité, du partage des macérations, de la substitution sacrificielle continuera à hanter, du moins en principe, la pratique de la direction

jusqu'au XVII^e siècle compris. En fait, les accents vont considérablement se modifier, et ils se modifient assez brusquement au cours du IV^e siècle. Vous voyez apparaître, alors, la technique de l'examen de conscience, assez proche de ce qu'on a trouvé chez Sénèque, assez proche aussi de ce qu'on va trouver ensuite dans la tradition chrétienne jusqu'aux XVII^e-XVIII^e siècles, éventuellement jusqu'à maintenant. C'est ainsi que, dans la *Vie de saint Antoine* écrite par saint Athanase, vous [avez] ceci – un précepte attribué à saint Antoine, mais dont les commentateurs pensent qu'en fait il est un petit peu plus tardif que saint Antoine lui-même, enfin, peu importe, le texte étant du IV^e siècle. Il dit ceci, attribuant à saint Antoine ce principe : « Que chacun tienne quotidiennement registre de ce qu'il fait nuit et jour. Que chacun note par écrit les actions et les mouvements de son âme, comme s'il devait les faire connaître aux autres. Que la lettre écrite joue le rôle de nos compagnons²⁰. » Texte important, parce que nous sommes très loin du simple rappel du *gnôthi seauton* de Clément d'Alexandrie, proche donc d'une technique, d'un exercice semblable à celui de Sénèque, avec même, vous le voyez, ce qu'on trouve chez certains philosophes antiques – Sénèque n'en parlait pas, mais [il y a] aussi l'idée chez certains stoïciens que non seulement il faut faire son examen de conscience, mais il faut l'écrire, il faut tenir une espèce de comptabilité²¹. On pourrait citer également saint Jean Chrysostome qui disait : « Au serviteur nous demandons ce qui a été dépensé bien ou mal à propos, quelle somme il nous reste. [...] Nous devons procéder de même pour la conduite de notre vie. Appelons notre conscience, faisons lui rendre compte des actions, des paroles, des pensées. Examinons ce qui est à notre avantage et à notre préjudice, ce que nous avons dit de mal, quelle pensée nous a fait jeter des regards trop libres, quel destin nous avons exécuté à notre préjudice. Cessons de dépenser mal à propos. Tâchons de mettre des fonds utiles à la place des dépenses nuisibles²². » Et vous avez là une définition, une description de l'examen de conscience dans un style qui est extraordinairement proche de celui de Sénèque ; souvenez-vous, Sénèque qui comparait l'examen de conscience à une sorte d'inspection que l'on fait de la gestion de la vie et de la journée. Comment avons-nous géré notre journée ? Alors, on reprend la mesure de toutes les actions passées, on reprend la mesure de ce qui a été fait et dit pendant la journée et on voit si, effectivement, ce qu'on a fait est conforme au but qu'on s'était proposé. C'est ce même travail d'inspection que saint Jean Chrysostome propose, donc, très proche de Sénèque.

De la même façon, on pourrait dire que la direction, dans sa forme institutionnelle stricte et précise, réapparaît, est insérée, est transférée et

importée dans le christianisme à partir, seulement, de ce IV^e siècle et de ce IV^e siècle.

Résumons tout cela. Il y a une sorte de phénomène paradoxal, puisque d'une part, donc, comme je vous le disais en commençant, les thèmes de la philosophie platonicienne, stoïcienne, ont pénétré très tôt dans le christianisme. En revanche, les techniques de la vie philosophique n'apparaissent guère avant le IV^e siècle. Et [ce] pour une raison très simple, vous l'avez devinée : c'est qu'en fait elles ne se sont réinsérées, elles n'ont été réactivées et reprises dans le christianisme qu'à l'intérieur et à cause de l'apparition de l'institution monastique. C'est dans le monachisme, précisément, et pas dans le christianisme en général, que ces techniques de la vie philosophique ont été remises en activité ou ont été – car elles n'avaient pas cessé d'être en activité dans la philosophie païenne à cette époque-là – transférées à l'intérieur du christianisme.

Pourquoi, dans le monachisme ? Deux mots simplement, parce que je ne veux pas, évidemment, rentrer dans cette histoire immense et complexe. Disons simplement ceci – avec tout ce que ça peut avoir d'aléatoire, dans la mesure où on atteint là un niveau de généralité où les faits n'ont peut-être plus de place bien précise – ; enfin, on pourrait schématiser en disant que, au fond, un des problèmes fondamentaux du christianisme, de la théologie chrétienne, de la pastorale chrétienne a bien été [celui] des rapports entre le salut et la perfection. Est-ce que le salut implique la perfection ? Est-ce que l'acte qui nous sauve nous rend parfait, ou faut-il être parfait pour être sauvé ? Encore une fois, cela a été un des points de débat les plus fondamentaux du christianisme, non seulement à l'égard des autres mouvements religieux qui se développaient à cette époque (cela a été le grand point de friction ou d'affrontement avec les mouvements gnostiques), [mais] cela a été [aussi] une perpétuelle question intérieure au christianisme. Comment arriver à édifier une religion de salut qui n'implique pas la perfection de ceux qui sont sauvés ? Le christianisme est une religion du salut dans la non-perfection. Tâche extraordinairement difficile à réaliser à une époque où, justement, la plupart des mouvements religieux du monde antique, du monde hellénistique et romain associaient d'une façon profonde et fondamentale la promesse du salut et l'accès à la perfection. Je crois que le grand effort et la grande singularité historique du christianisme, qui explique sans doute un grand nombre des traits de son développement et de sa permanence, c'est d'être arrivé à dissocier salut et perfection. Écart difficile à maintenir contre la gnose, contre les mouvements religieux de l'époque, contre tout un tas de tentations internes [au] christianisme. Mais, en tout cas, c'est dans cet écart entre salut et perfection, c'est [selon] ce

principe que l'on peut se sauver sans être parfait, que se sont développées deux institutions qui sont à la fois voisines et en un sens parallèles, mais qui vont dans deux directions inverses et opposées. Premièrement, l'institution dont on a déjà parlé, c'est-à-dire la pénitence, puisque la pénitence, c'est précisément ce par quoi on peut maintenir les effets du salut, les effets de l'acte salvateur, les effets du sacrifice salvateur du Christ, les effets du baptême comme signe de salut, à travers une vie qui est pourtant une vie menacée par le péché, à travers une vie qui est pourtant une vie qui tombe dans le péché. La pénitence, c'est ce qui permet de maintenir les effets du salut dans la non-perfection de l'existence.

Le monachisme, lui, va se développer aussi dans ce même écart entre perfection et salut, mais avec une fonction inverse : non plus de maintenir les effets du salut à travers le péché, mais de savoir si l'on peut et comment on peut développer une vie de perfection, ou plutôt une vie de perfectionnement, dans une économie du salut où le sacrifice du Christ a été déjà accompli, une fois pour toutes et pour tous les hommes qui le reconnaissent. Que signifie vouloir encore la perfection dans une économie du salut ? Question inverse et symétrique, vous le voyez, de la question : comment peut-on encore maintenir le salut si on continue à pécher ?

Pénitence et monachisme : deux institutions, donc, parallèles, voisines, qui vont beaucoup interférer. Le monachisme sera, jusqu'à un certain point, une vie de pénitence. La pratique de la pénitence elle-même empruntera, tout au long de son histoire, beaucoup d'éléments au monachisme. Mais je crois que l'une et l'autre viennent se loger dans cet écart instauré dans l'histoire du christianisme, par l'histoire du christianisme, entre perfection et salut.

Le monachisme, c'est donc la vie de perfection, ou plutôt c'est la vie de perfectionnement, c'est le cheminement vers une vie parfaite – une vie parfaite qui se caractérise comment ? Un texte de saint Nil le dit : « Il s'agit, dans cette vie parfaite, d'établir la ἡθὼν κατόρθωσις, la rectification, le perfectionnement des mœurs, de la manière d'être, avec la τοῦ ὄντος γνῶσις ἀληθ[ή]ς, la connaissance vraie de ce qui est²³. » Lorsque les mœurs auront été purifiées, lorsque la manière de vivre aura été rectifiée et sera conforme à la loi et que, en même temps et par là-même, on atteindra à la connaissance vraie de ce qui est, c'est cela qui constituera à ce moment-là la perfection et c'est cela l'objectif de la vie monastique : ἡθὼν κατόρθωσις, τοῦ ὄντος γνῶσις, rectification des mœurs, connaissance de l'être. C'est l'objet de la vie monastique, c'est cela la fin de la vie parfaite et c'est, vous le reconnaissez bien aussi, la définition de la vie philosophique telle que l'entendaient les philosophes antiques. Et

c'est pourquoi, tout naturellement, et sans même se poser davantage de problèmes, le monachisme s'est défini tout de suite comme la vie philosophique. Être moine et être philosophe, c'était la même chose. Et alors, on a un croisement, un chiasme qui est très intéressant : s'il est vrai que, d'un côté, les thèmes de la philosophie ont pénétré le christianisme très tôt, [que] le débat avec la philosophie antique, le double mouvement d'élaboration, de rejet, de différenciation par rapport à la philosophie antique n'a pas cessé de se développer, si bien qu'au IV^e siècle, il y aura toute une discussion antiphilosophique, une discussion dirigée contre les thèmes de la philosophie platonicienne [et] stoïcienne, en même temps, ou plutôt à partir du IV^e siècle, on va avoir une récupération en quelque sorte immédiate, non pas donc des thèmes philosophiques contre lesquels on se battra, mais de la vie philosophique, du principe que l'on doit mener une vie philosophique²⁴. On va avoir, dans le monachisme, l'objectif clair et net d'une vie réellement philosophique, avec les techniques mêmes de la vie philosophique. La vie monastique est définie par saint Jean Chrysostome, elle sera définie ensuite par saint Nil, comme par exemple « la philosophie *kata Kriston*²⁵ », la philosophie conformément au Christ, ou « la philosophie *dia ergon*²⁶ », la philosophie à travers les œuvres ; et les monastères seront appelés des écoles philosophiques et ils seront pour une grande part, d'ailleurs, organisés comme écoles philosophiques. Il n'est donc pas étonnant que ces techniques de la vie philosophique, de la pratique philosophique, on ne les trouve pas avant le IV^e siècle, mais on les trouve développées très rapidement et très intensément dès ce IV^e siècle, à l'intérieur de l'institution monastique comme institution proprement philosophique, comme institution de la vie philosophique²⁷.

C'est un petit peu à cela, l'existence, le développement et les transformations de ces techniques propres à la vie philosophique ancienne dans le christianisme, que je voudrais m'arrêter maintenant. Je prendrai (parce qu'en fait la littérature, là-dessus, est évidemment très très vaste) comme référence et comme ligne directrice les textes de Cassien. Cassien, vous savez, c'est ce personnage d'origine scythe²⁸, vraisemblablement, qui avait passé un temps assez considérable au Moyen-Orient dans les communautés monastiques, soit dans les cénobies, soit dans les anachorètes qui existaient en Palestine et en Basse-Égypte. Et c'est après ce long périple à travers la vie monastique du Moyen-Orient que Cassien revient en Europe et s'installe dans le Midi de la France où il propose l'implantation des institutions monastiques dans la chrétienté occidentale²⁹. Il fait un projet de fondation de monastère qu'il adresse à son évêque – qui allait d'ailleurs devenir pape³⁰ –, et il écrit à ce sujet deux grands ouvrages : un qui

s'appelle les *Institutions cénobitiques*³¹ et qui est la présentation de ce qu'est la vie des monastères, des cénobies du Moyen-Orient, et un autre recueil, beaucoup plus long, qui [s'intitule] les *Conférences*³² et qui est le rappel, la récollection d'entretiens qu'il a eus avec un certain nombre de moines importants et célèbres à l'époque où il était au Moyen-Orient. C'est [à] ces textes-là [que] je me référerai pour plusieurs raisons. Encore une fois, [Cassien] est loin d'être le seul, mais il présente, d'une part, cet intérêt que c'est par les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences*, qu'en Occident on a connu le monachisme oriental et c'est, par conséquent, de ces textes-là que dérivent les grandes institutions monastiques de l'Occident, essentiellement, bien sûr, le monachisme bénédictin, le monachisme [issu]* de saint Benoît³³. Donc, en un sens, l'essentiel du monachisme occidental vient de ces textes-là. Et, d'autre part, [ils] sont intéressants parce que, parmi les autres textes, ils présentent la différence d'être au fond un recueil de pratiques. Il y avait, et il a circulé en Orient et aussi en Occident, toute une série de recueils concernant la vie des ascètes ou des moines, mais qui étaient essentiellement des recueils de paroles, comme les *Apophthegmata patrum*³⁴, ou encore d'exemples, de miracles, d'actes d'ascèse particulièrement intenses pratiqués par tel ou tel moine, [comme] l'*Histoire lausiaque* de Palladius³⁵. Vous aviez aussi les recueils de règles proprement dites, par exemple les *Règles* de saint Pachôme³⁶ avaient été traduites en latin par saint Jérôme³⁷ et connues comme telles. Mais entre les exemples de ce qu'on pourrait appeler l'héroïsme monastique, d'une part, et puis le simple schéma des règles ou des réglementations, les textes de Cassien sont intéressants parce qu'il se réfère à ces exemples, bien sûr, il expose des règles également, mais il montre comment ça fonctionne, comment on vit dans les monastères, à quoi ça sert et comment ce système de règles peut opérer de manière que l'on en arrive à ces sommets de l'héroïsme monastique. Ce qu'il veut [expliquer]**, dit-il, dans la préface aux *Institutions cénobitiques*, c'est « la vie simple des saints »³⁸, telle qu'il a pu la connaître par son expérience à lui et par sa pratique. Il veut exposer « les institutions et les règles des monastères et, surtout, la cause des vices principaux »³⁹ ainsi que la manière de s'en guérir »⁴⁰. Et il exposera moins, dit-il, « les merveilles de Dieu », c'est-à-dire les exploits des ascètes et des moines, que « la correction de nos mœurs et la manière de mener la vie parfaite »⁴¹. C'est donc, très exactement, un régime de vie ou le régime de vie des communautés monastiques ou de l'anachorèse, c'est cela qu'il va

* M. F. : qui va dériver de

** M. F. : montrer

exposer dans ses ouvrages et, à ce point de vue-là, je crois que c'est sans doute le meilleur document pour comprendre comment se sont élaborées et transformées, à l'intérieur de l'institution monastique, les pratiques de la vie philosophique que les anciens avaient déjà définies.

Premier principe, bien sûr, celui-ci : il ne peut pas y avoir de vie monastique sans direction. Un mot d'explication, mais je m'excuse auprès de ceux qui savent tout ça, je rappelle que « vie monastique » doit être entendu à l'époque où écrit Cassien, en deux sens : il s'agit ou bien de l'anachorèse, c'est-à-dire de la vie monastique des solitaires ou des demi-solitaires qui vivent dans le désert et qui mènent, en quelque sorte, leur ascèse individuellement, et puis il y a les communautés monastiques ou cénobies, dans lesquelles les moines vivent en commun, sous une direction et avec une règle. Mais – et c'est cela qui est important –, à la suite [d'une série] d'épisodes que les historiens de la religion connaissent bien, l'anachorèse (c'est-à-dire l'ascétisme individuel, isolé ou relativement isolé, totalement isolé dans le cas de la Haute-Égypte, relativement isolé dans le cas de la Basse-Égypte) était soumise, à l'époque, à un certain nombre de critiques ou suscitait un certain nombre de réactions un peu méfiantes [en raison] [d]es excès, [d]es errances ou [d]es aberrations mêmes de cet ascétisme à la fois intense, spectaculaire, orienté vers la thaumaturgie⁴². Et contre ces divagations de l'ascétisme spontané, toute l'entreprise des grands théologiens et des grands pasteurs du Moyen-Orient, au IV^e siècle, avait été de définir un système de règles qui puisse permettre d'établir un régime de la vie monastique, soit dans la forme de l'anachorèse, soit dans la forme de la cénobie⁴³. Et tous les auteurs de cette époque sont d'accord : on ne peut pas devenir moine, on ne peut pas être un bon moine, on ne peut pas échapper aux dangers de la chute et de la rechute si l'on n'est pas dirigé et si on n'a pas un rapport fondamental à un directeur. Pas de vie monastique sans direction et l'*Histoire lausiaque* rappelle ce texte des *Proverbes* qui sera ensuite rapporté indéfiniment : « Ceux qui ne sont pas dirigés tombent comme des feuilles mortes »⁴⁴.

Dans Cassien, qu'est-ce qu'on voit ? Premièrement, en ce qui concerne les anachorètes, c'est-à-dire ceux qui vivent au désert. Pour ceux-là, dit-il, il n'est pas question qu'ils partent au désert sans avoir suivi une formation préalable et qui se fera sous la direction d'un maître. Cette formation préalable, une certaine tradition voulait qu'elle soit assurée en général par un maître et un seul, c'est-à-dire que l'on allait s'exercer à l'anachorèse auprès d'un anachorète déjà installé et déjà célèbre pour sa vertu, et c'était sous sa direction que l'on se plaçait, sous sa direction que l'on apprenait à devenir soi-même un anachorète. À [propos de] quoi Cassien – et d'autres

auteurs, saint Jérôme par exemple parle dans le même sens^{*45} –, Cassien dit que ceci, bien sûr, est tout à fait bien, mais qu'il ne suffit pas de s'adresser à un seul maître, car s'adresser à un seul maître présente des inconvénients et ne permet pas un contrôle suffisant. Il ne faut pas s'adresser à un seul maître, si grand que soit ce maître. « Le moine » – ceci est dans les *Institutions cénobitiques*, livre 5, chapitre 4 – « désirant faire provision de miel spirituel doit, comme une abeille très prudente, butiner chaque vertu auprès de celui qui se l'est rendue plus familière⁴⁶ ». Donc, nécessité de prendre des exemples un peu partout et de passer entre les mains de plusieurs directeurs successifs, illustre chacun pour une vertu particulière⁴⁷. Cassien souhaite aussi, toujours dans le même esprit, que, quand on veut partir pour l'anachorèse et se retirer au désert, [on commence]^{**} par un certain stage dans la cénobie, c'est-à-dire dans une communauté⁴⁸.

Alors, en ce qui concerne cette cénobie et ces communautés, qu'est-ce qui se passe et comment est-ce que Cassien représente la formation et la direction de ceux qui s'y présentent ? Quand on veut entrer dans une cénobie, dit Cassien, il faut passer par trois moments successifs. Premièrement, pendant dix jours, on va rester à la porte du monastère (c'est au livre 4, qui est le livre le plus explicite sur les règles de la formation du moine dans les *Institutions cénobitiques*)⁴⁹, « systématiquement repoussé et méprisé par tous, comme si on souhaitait entrer au monastère, non pas par une intention pieuse, mais par nécessité. On est accablé d'injures et de reproches sans nombre⁵⁰ ». Donc, dix jours à la porte du monastère, [pendant] lesquels les autres moines vous rejettent, vous repoussent, vous méprisent. Souvenez-vous de la position du pénitent à la porte de l'église lorsqu'il fait exomologèse et où il clame ses péchés et se jette aux pieds des fidèles et leur demande de pouvoir entrer à l'église. Après ces dix jours de stage dans l'humiliation, la poussière et l'abjection, et s'il a prouvé qu'en effet il pouvait y résister, on accepte le postulant. Il est à ce moment-là dépouillé de ses vêtements, il renonce à ses richesses et il revêt la robe du couvent⁵¹. Après cela – et c'est la seconde grande phase de la préparation –, pendant un an, il va rester, non pas exactement dans le monastère, mais à l'entrée du monastère, dans la maison ou les pièces réservées à l'accueil des étrangers et des hôtes de passage, et il est placé là, sous la direction d'un ancien chargé du service de cette maison, du service donc des étrangers et des

* Manuscrit, fol. 15 :

« De même St Jérôme, lettre 12[5], 15 : se mettre sous la direction d'un seul Père, mais apprendre des leçons des Anciens : de l'un l'humilité, de l'autre la patience, de l'autre le silence, de l'autre la mansuétude. »

** M. F. : il est bon, au fond, de commencer

hôtes de passage⁵². Et puis, au bout d'un an seulement de ce stage, il est admis dans le monastère, mais il est à nouveau confié à un ancien qui a la charge de dix jeunes gens, et ces dix jeunes gens, l'ancien doit les « *instituere et gubernare* »⁵³, les instituer, les diriger et les gouverner, assurer leur éducation, leur formation et leur gouvernement.

Entre ces trois phases de la préparation – les dix jours avant l'entrée dans le monastère, l'année à la porte du monastère et, enfin, la période de temps non déterminée pendant laquelle [le novice]^{*} va faire partie d'un groupe de dix gouvernés par un responsable –, vous voyez bien [la] différence de forme, mais aussi [la] convergence d'objectifs. À la porte du monastère, il demande à entrer et on lui oppose rebuffades, humiliations, refus, rejet, toutes pratiques proches de celles de la pénitence, avec (comme dans la pénitence, d'ailleurs) pour fonction de constituer des épreuves : sera-t-il effectivement capable de [les] supporter ? Il doit montrer sa capacité à supporter cela, il doit montrer sa volonté d'entrer malgré tout dans le monastère. Il s'agit, Cassien le dit, d'un *experimentum*⁵⁴, il s'agit d'une probation. Mais on expérimente et on éprouve quoi ? On éprouve [la] patience [du postulant]^{**} à recevoir les injures, on éprouve sa capacité à accepter tout ce qu'on peut lui imposer, on éprouve sa soumission. Les mots employés par Cassien sont *patientia*, *oboedientia*, *humilitas*⁵⁵. Ensuite, donc, vient le moment où il commence à entrer dans le monastère, et Cassien explique que, si on le dépouille ainsi, c'est d'abord pour bien éprouver le fait qu'il accepte de se détacher du monde, mais c'est également pour le rendre entièrement dépendant du monastère. Et Cassien précise bien que les richesses qu'il abandonne, il ne pourra jamais les récupérer et on ne les lui rendra jamais⁵⁶, [de] même que les vêtements dont il est dépouillé, car il ne doit plus pouvoir être indépendant⁵⁷. Et, dit Cassien, « s'il s'enfuit, il sera obligé de s'enfuir la nuit comme un voleur⁵⁸ », car il n'est plus libre de partir et de retrouver son identité, ses biens, ses vêtements. Dans la maison des hôtes, ensuite, où il doit rester pendant un an sous la direction d'un gouverneur, d'un directeur, qu'est-ce qu'il doit montrer ? Il doit montrer, dit Cassien, son *famulatus*⁵⁹, c'est-à-dire sa capacité à être serviteur, à être esclave, à être *famulus*. Il doit montrer son *humilitas*, il doit montrer sa *patientia*. Et enfin, dans la période où il est sous la direction d'un maître, cette période indéfinie de formation (indéfinie ne veut pas dire qu'elle n'a pas de fin, [mais] qu'elle n'est pas délimitée comme l'est l'année pendant laquelle il doit rester dans

* M. F. : il

** M. F. : sa patience

la maison des hôtes), pendant cette période de formation à durée variable, qu'est-ce qu'il va faire et quel est le type de formation auquel il va être soumis ? La « sollicitude du maître », dit Cassien, son souci, ce vers quoi il doit tendre, son *eruditio* – il parle de l'*eruditio* du maître : *eruditio* est à prendre ici au sens de manière d'enseigner, art d'enseigner – doit porter essentiellement sur deux points. Premièrement, « apprendre au novice à vaincre ses volontés⁶⁰ ». Et on lui apprend à vaincre ses volontés en lui donnant des ordres, en lui donnant beaucoup d'ordres et des ordres qui soient, dans toute la mesure du possible, contraires aux inclinations du novice. Aller donc à contre-courant de ces inclinations pour qu'il obéisse et qu'ainsi ses volontés soient vaincues⁶¹. On lui apprend donc l'obéissance. [Et, dit]* toujours Cassien dans ce fameux livre 4 des *Institutions cénobitiques* : pour obtenir ce résultat (le résultat de l'obéissance), « on enseigne aux débutants à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur, mais dès que ces pensées sont nées », ils sont obligés de « les manifester à l'ancien »⁶².

Je crois qu'on est là au cœur de ce qui constitue le propre de la direction chrétienne et qui était, à dire vrai, l'objet du cours que je fais cette année. C'est-à-dire : on est là au point où l'on trouve jumelées, couplées, articulées l'une sur l'autre deux obligations fondamentales qui, d'une certaine façon, rappellent bien un certain nombre d'éléments dont on avait pu parler à propos de la pénitence antique, certains éléments aussi qui rejoignent ce qu'on avait pu dire à propos de la pénitence et du baptême, mais avec un accent et une organisation, un dispositif différents. Il s'agit, en effet, de lier l'une avec l'autre les deux obligations suivantes : obéir en tout et puis ne rien cacher. Ou encore, lier ensemble le principe : ne rien vouloir par soi-même et le principe : tout dire de soi-même. Tout dire de soi-même, ne rien cacher, ne rien vouloir par soi-même, obéir en tout ; cette jonction entre ces deux principes est, je crois, au cœur même, non seulement de l'institution monastique chrétienne, mais de toute une série de pratiques, de dispositifs qui vont informer ce qui constitue la subjectivité chrétienne et, par conséquent, la subjectivité occidentale. Obéir et dire, obéir exhaustivement et exhaustivement dire ce qu'on est, être sous la volonté de l'autre et faire parcourir par le discours tous les secrets de son âme, que les secrets de son âme viennent à la lumière et que, dans cette montée à la lumière des secrets de l'âme, l'obéissance à l'autre soit totale, exhaustive et parfaite ; on a là un dispositif qui est absolument fondamental, une relation très

* Passage reconstitué à partir du manuscrit, fol. 18. Lacune dans l'enregistrement, due au changement de face de la cassette.

spécifique entre le sujet, l'autre, la volonté, l'énonciation. C'est de cette technique pour établir et faire jouer entre soi, l'autre, la volonté, l'énonciation, l'obéissance à l'autre et le tout-dire sur soi-même, que je voudrais un petit peu vous parler maintenant, dans ce cours et le cours suivant.

[D'abord]*, obéir en tout. La direction chrétienne, la direction monastique implique donc que l'on obéisse. Vous me direz : l'idée que la direction passe par un rapport d'obéissance de l'élève à l'égard du maître, c'est évidemment une idée ancienne et on n'imagine pas ce que pourrait être une direction dans laquelle celui qui est dirigé n'obéirait pas à celui qui dirige – bien sûr. Il me semble que la direction, telle qu'on peut la trouver dans la vie philosophique ancienne, ou dans la pédagogie ancienne, est profondément différente de la direction que l'on va voir se développer dans les institutions monastiques et dans le christianisme⁶³.

En effet, la direction, dans la vie philosophique ancienne et dans la pédagogie ancienne, a trois caractères. Premièrement, elle est limitée et instrumentale. Je veux dire que cette obéissance a une fin définie et une fin qui est extérieure à elle. On obéira à un maître, à un directeur dans la mesure où il pourra nous permettre de nous affranchir d'une passion, de vaincre un chagrin, de dominer le dépit d'un exil ou celui d'une ruine, [ou] de sortir d'un état d'incertitude – souvenez-vous [de] Serenus demandant à Sénèque : Je suis dans une mauvaise passe actuellement, je n'avance pas beaucoup, aide-moi à franchir ce pas⁶⁴. Il s'agit donc d'un but précis et déterminé, extérieur au rapport d'obéissance et le rapport d'obéissance doit être simplement instrumental [en vue de] cela. Deuxièmement, la direction antique suppose, de la part du maître, une certaine forme de compétence. Cette compétence, ce n'est pas nécessairement un savoir ou un savoir technique. Depuis Socrate et les discussions avec les sophistes, on le dit suffisamment. Mais cela peut être une expérience ou une sagesse particulière ou une espèce de marque divine : le *θεῖος ἀνὴρ*, c'est celui qui est capable de vous guider, parce qu'il est *θεῖος ἀνὴρ*⁶⁵. Il faut donc une sorte de différence de nature entre celui qui dirige et celui qui est dirigé. Enfin, troisièmement, toujours dans la direction antique, non chrétienne, non monastique, la direction est provisoire, c'est-à-dire que l'essentiel de son but, c'est de conduire à un stade où on n'aura plus besoin de directeur et où on pourra se conduire soi-même et être à soi-même son souverain directeur. C'est d'ailleurs ce que Sénèque était capable de faire lorsque, lui qui était philosophe, le soir, il faisait l'examen de sa propre journée, étant son propre censeur, son propre scrutateur, son propre inspecteur. Il était,

* M. F. : Premièrement

en ce sens, maître de lui et il le disait très bien, puisqu'il disait qu'il usait à l'égard de lui-même de sa *potestas*, de sa puissance⁶⁶. Voilà les trois caractères de la direction non chrétienne, païenne.

Or, dans la direction chrétienne, il s'agit, je crois, d'une tout autre forme de rapports. Reprenons ces trois caractères. Je vous avais bien dit qu'elle était provisoire, qu'elle impliquait la compétence du maître et qu'elle était limitée et instrumentale. Alors, reprenons le provisoire. La direction chrétienne, au fond, n'est pas provisoire. Bien sûr, vous me direz qu'il y a une différence entre les novices et ceux qui ne sont pas novices. Bien sûr, il y a des anciens, et ces anciens peuvent diriger, alors que les novices ne peuvent pas diriger. Mais il faut noter, d'abord, que la notion d'ancien n'est pas du tout une notion chronologique. Le terme d'ancien, le terme de vieillard désigne, en fait, celui qui est assez avancé pour diriger ou celui, à dire vrai, que l'on considère comme assez pourvu de sainteté déjà pour qu'on puisse lui demander aide et protection⁶⁷. Il faut noter aussi que celui qui dirige – et cela, c'est fondamental dans le christianisme –, même si c'est un ancien, en ce sens qu'il est considéré comme ayant parcouru déjà un grand chemin vers la perfection, même dans ce cas-là, [il] n'est jamais exempt de rechute. Jusqu'au bout, il est instable. Jusqu'au bout, il est exposé et à la tentation et, éventuellement, à la chute. Le démon est toujours présent en lui (on y reviendra à propos du problème de l'examen de conscience). Personne n'est sauf, entendu au sens qu'il serait absolument affranchi de toute possibilité de rechute. « Ceux qui n'ont pas de direction tombent comme des feuilles », mais n'importe qui peut tomber comme une feuille, même ceux qui dirigent. Cassien, à propos justement des directeurs, dit : « Ces hommes admirables reconnaissent que c'est le comble de la sagesse de bien conduire les autres et de se bien laisser conduire soi-même. Ils disent hautement qu'en ce seul point consiste le grand don de Dieu et l'effet de la grâce du Saint Esprit⁶⁸. » C'est-à-dire : conduire et être conduit, conduire et se laisser conduire doivent être deux aspects, en quelque sorte, corrélatifs. Il n'y a pas exactement la phase pendant laquelle on est conduit et la phase pendant laquelle on conduit parce qu'on n'a plus besoin d'être conduit. On a, au fond, toujours besoin d'être conduit, même et surtout, finalement, lorsque l'on conduit. D'où toute une série d'anecdotes (que je vous passe) de personnages, très avancés pourtant en sainteté, reconnus comme directeurs, et dont Cassien raconte comment, effectivement, ils sont tombés par un certain nombre de fautes qui sont en général des fautes d'orgueil, de présomption, etc.*

* Anecdotes non mentionnées dans le manuscrit.

Donc, vous le voyez, l'obéissance, ce n'est pas un passage dans la vie. Il n'y a pas une tranche de vie pendant laquelle on obéit et puis une tranche de vie pendant laquelle on n'aurait pas à obéir. L'obéissance n'est pas un passage, c'est un état⁶⁹. C'est un état dans lequel on doit se trouver jusqu'à la fin de sa vie et à l'égard de n'importe qui. Et c'est pourquoi un des personnages les plus hautement prisés par Cassien et dont il citera l'exemple aussi bien dans les *Institutions cénobitiques* que dans les *Conférences*, c'est l'abbé Pinufius⁷⁰ qui était d'une telle sainteté que, jusqu'à la fin de sa vie, il ne pouvait pas accepter d'être un directeur et de n'être pas en position d'obéissance, de sorte qu'il n'était pas plus tôt reconnu pour sa sainteté dans un couvent, qu'aussitôt il s'évadait et il allait se présenter comme novice dans un autre couvent pour être bien sûr qu'il serait toujours en position d'obéissance. Et sa vertu d'obéissance était telle qu'on ne pouvait pas ne pas le reconnaître, et il se démasquait par son obéissance même. On allait donc le rechercher pour le replacer parmi les personnages les plus saints capables de diriger, et il pleurait de ne pouvoir terminer sa vie dans la soumission, dans la *subjectio* qu'il avait acquise. Et il considérait qu'il était un grand pécheur, puisque Dieu ne lui accordait pas la possibilité de finir sa vie dans la soumission indéfinie⁷¹. Donc, principe de l'universalité, de la permanence indéfinie de la direction : on est fait pour être dirigé jusqu'au dernier jour.

Deuxièmement, la direction chrétienne n'est pas fondée sur la compétence du maître et Cassien, comme les auteurs de son époque, insiste sur le fait que le directeur est très souvent un moine inculte, sans érudition, un *rusticus*, un paysan sans connaissances⁷². Mais ceci, après tout, est un trait qui n'est pas propre au christianisme ; depuis Socrate, on sait bien que pour diriger et pour guider quelqu'un, on n'a pas besoin de connaissances, au sens théorique, spéculatif, au sens d'aptitudes proprement dites. Ce qui est plus intéressant, c'est que la direction, dans le monachisme, n'implique même pas véritablement une qualification précise du maître en ce sens que, par exemple, il peut être ou, en tout cas, parfaitement apparaître comme acariâtre, mauvais, injuste, donner les ordres les plus détestables. Le seul fait qu'on y obéisse vaudra, pour celui qui obéit, un mérite et aura un effet positif. Autrement dit, ce n'est pas la qualité de l'ordre, ce n'est pas la qualité non plus de celui qui le donne qui, en tant que tel du moins, va donner valeur au rapport d'obéissance. Ce n'est pas un transfert, en quelque sorte homogène, de la valeur du maître ou de la compétence du maître, de la qualité du maître jusqu'au disciple à travers la qualité de l'ordre donné. C'est simplement le fait qu'on lui obéira quel que soit l'ordre. Et alors, c'est la série de tous les exemples des ordres absurdes et

des obéissances révoltantes et non révoltées que Cassien cite à la suite de l'*Histoire lausiaque*. Par exemple, c'est, avec Pinufius, l'exemple le plus révérend de l'obéissance : le fameux abbé Jean dont on racontait qu'il avait, par celui qui était son directeur, reçu l'ordre d'aller tous les jours, deux fois par jour, arroser en plein désert un bâton desséché que son maître avait planté, jusqu'à ce que, lui avait dit son maître, le bâton se mette à fleurir. Et, pendant une année, l'abbé Jean est allé arroser le bâton et, au bout d'une année, le maître lui a dit : « Mais quoi, le bâton n'a pas fleuri ? Tu ne l'as pas assez arrosé. » Et l'abbé Jean a recommencé à arroser jusqu'à ce que – Cassien ne le dit pas, mais c'est dans l'*Histoire lausiaque* – le bâton, bien sûr, [fleurisse]⁷³. C'est l'histoire, aussi, de Paternutus qui entre au monastère avec son fils âgé de huit ans. Les moines du monastère dont il est l'hôte persécutent sous ses yeux son fils, le battent, le couvrent d'ordures, d'injures, le privent de manger⁷⁴. Paternutus, bien sûr, accepte cela et [l']accepte avec plus de joie que s'il avait vu son fils bien soigné et honoré. Et lorsqu'on demande à Paternutus d'aller jeter son fils à la rivière, il empoigne son fils et court le jeter à la rivière. Et, bien sûr, Abraham est là – enfin, l'exemple d'Abraham⁷⁵, et tout s'arrange⁷⁶.

Thème important que celui-là ; c'est le rapport d'obéissance dans sa structure formelle qui détient en lui-même une valeur opératoire. La distinction que l'on trouve, déjà dans l'*Apologie de Socrate*, entre, vous savez, la διδασκαλία et l'ὠφέλεια, la διδασκαλία comme contenu de l'enseignement, et l'ὠφέλεια comme effet utile du rapport de direction^{*77}, cette distinction joue toujours.** Mais ce qui est utile dans le rapport de direction, c'est la forme même du rapport d'obéissance. Un ordre quel qu'il soit, aussi absurde qu'il soit, du seul fait qu'il soit donné et qu'à cet ordre on obéisse, c'est cela qui constitue l'effet utile du rapport de direction. Mais utile à quoi ? Qu'est-ce que doit produire une telle obéissance ? Pourquoi faut-il et pourquoi suffit-il que des ordres soient donnés, aussi absurdes qu'on puisse les imaginer, et qu'ils soient suivis et obéis pour qu'il y ait une utilité dans le rapport de direction ? Qu'est-ce que produit l'obéissance ? Ce n'est pas difficile : l'obéissance produit l'obéissance. C'est-à-dire que si l'on doit obéir – et c'est là la grande différence –, ce

* Le manuscrit, ici (fol. 24), se montre un peu plus précis :

« διδασκαλία : c'est la procédure de transmission du savoir du maître qui le possède au disciple qui le désire. L'ὠφέλεια est utile, produit un effet. C'est le déclenchement de quelque chose à partir du comportement du maître et qui d'une manière ou d'une autre (souvent, de façon énigmatique) produit un effet positif sur le disciple : ça le secoue, ça l'impressionne, ça travaille en lui. »

** Le manuscrit (fol. 24) ajoute : « Le maître, dans l'ordre de la philosophie, n'est pas seulement celui qui enseigne. Il agit aussi sur le disciple. Il produit en lui un effet utile. »

n'est pas pour un objectif placé à l'extérieur, ce n'est pas, comme dans le cas de la direction antique, pour récupérer la santé ou pour parvenir à un état de bonheur ou pour surmonter une peine ou un chagrin. On obéit pour pouvoir devenir obéissant, pour produire un état d'obéissance, un état d'obéissance tellement permanent et définitif qu'il subsiste même lorsqu'il n'y a personne à qui précisément on ait à obéir et même avant que quiconque ait formulé un ordre. On doit être en état d'obéissance. C'est-à-dire que l'obéissance n'est pas une manière de réagir à un ordre. L'obéissance n'est pas une réponse à l'autre. L'obéissance est et doit être une manière d'être, antérieure à tout ordre, plus fondamentale que toute situation de commandement et, par conséquent, l'état d'obéissance anticipe en quelque sorte sur les rapports avec autrui. Avant même qu'autrui soit là et vous donne un ordre, vous êtes déjà en état d'obéissance et ce que la direction doit produire, c'est l'obéissance. Ou disons encore que l'obéissance est à la fois la condition pour que la direction fonctionne et le but de la direction. Obéissance et direction doivent donc coïncider, ou plutôt il y a une circularité de l'obéissance et de la direction. S'il y a direction, c'est bien sûr parce qu'on est obéissant. La *probatio* à la porte du monastère le prouve : on a montré que l'on était capable d'obéir. Pendant tout le temps de la formation, on obéit. Et, au bout de la formation, on est obéissant. Ce cercle direction-obéissance est fondamental. Inutile de vous dire combien nous sommes loin des effets propres à la direction antique.

Disons en trois mots ceci.* Cette obéissance, qui est donc condition, substrat permanent et effet de la direction, Cassien la caractérise de trois façons. Premièrement, par ce qu'il appelle la *subditio*⁷⁸, la soumission, le fait d'être sujet. *Subditio* veut dire quoi exactement ? Cela veut dire deux choses. Premièrement, que le moine doit être soumis, en tout ce qu'il fait, à la règle ou à ses supérieurs ou à ses compagnons ou aux événements qui peuvent se produire. Non seulement il reçoit des ordres, mais il fait en sorte** que tout prenne la forme et la valeur d'un ordre. Au fond, le moine vit dans un monde qui est peuplé d'ordres***. Tout événement**** doit fonctionner comme un ordre qui est donné et le moine doit y réagir comme à un ordre. Tout doit être ordre pour lui, mais aussi chacun des actes qu'il fait

* Foucault ajoute : « Oui, j'aurais voulu vous parler... » – il feuillette ses notes – « ... enfin bon, passons un petit peu là-dessus... Ah, tout de même ! Vous me donnez cinq minutes ? Merci ! » La fin de la leçon suit fidèlement le manuscrit.

** Manuscrit : « il faut en quelque sorte »

*** Le manuscrit ajoute : « et qu'il doit prendre comme tel. Un monde ordonnant ».

**** On entend : Tout autre, tout événement

doit s'inscrire à l'intérieur de cette structure d'ordre (ordre au sens d'ordre donné, de commandement). Il ne peut pas y avoir un acte dans la vie du moine qui ne soit réponse à un ordre ou, tout au moins, réaction à une permission donnée. Il faut que la volonté de l'autre, impérative ou permissive, soit de toute façon là. C'est le principe qu'énonce Cassien : « Les jeunes gens non seulement ne doivent pas quitter la cellule sans que leur préposé ne le sache, mais ils ne doivent même pas présumer l'autorisation du préposé pour satisfaire à leurs besoins naturels⁷⁹. » Exemple plus noble, c'est celui de Dosithée qui était l'élève, le disciple de saint Barsanuphe⁸⁰. Dosithée était un jeune homme tuberculeux et qui était en train de mourir, mais qui évidemment ne pouvait pas mourir sans [en] avoir demandé la permission à saint Barsanuphe. Et saint Barsanuphe lui refuse la permission de mourir pendant un certain temps, et c'est au bout [de ce] certain temps que Barsanuphe lui dit : « Maintenant, je t'autorise à mourir », et à ce moment-là, soulagé, Dosithée passe dans l'autre monde⁸¹. « Tout acte qui se fait sans l'ordre ou sans la permission du supérieur est un vol », dit le texte de saint [Basile]*. « C'est un vol et un sacrilège qui mène à la mort et non pas au profit, même s'il te paraît bon⁸². » Donc, tout acte qui ne s'insère pas à l'intérieur de cette trame générale des ordres donnés ou des permissions données, constitue un véritable vol. Le monde du moine doit être une trame dans laquelle chacun de ses faits et gestes doit s'inscrire comme réponse à un ordre ou réponse à une permission.** Voilà pour la *subditio*. Le monde tout entier est ordre, tous les actes doivent avoir la valeur et la forme d'une réponse à un ordre ou à une permission.

Deuxièmement, l'obéissance, c'est également *patientia*⁸⁴. *Patientia*, notion difficile qui veut dire, je crois, deux choses. D'un côté, la *patientia*, c'est bien sûr la passivité, c'est la non-résistance, c'est la non-inertie aux ordres. On doit répondre aux ordres de façon complètement passive, sans la moindre inertie qui viendrait résister. Le *perinde ac cadaver* viendra bien plus tard⁸⁵, mais déjà dans le *Logos askêtikos* de saint Nil on peut lire ceci : « Il faut ne différer en rien d'un corps inanimé ou de la matière première employée par un artiste. [...] Et comme l'artiste fait preuve d'un savoir-faire sans que la matière en quoi que ce soit l'empêche de poursuivre son but », de la même façon, le directeur doit être un artiste qui

* Foucault, après avoir hésité : Nil. Le manuscrit ne précise pas le nom de l'auteur (c'est pourquoi, sans doute, Foucault dit : « j'ai oublié le plus important »), mais renvoie à PG 31, i.e. aux écrits de saint Basile. Dans *Mal faire, dire vrai*, leçon du 6 mai 1981, p. 137, cette même citation est correctement attribuée à saint Basile.

** Le manuscrit ajoute cette citation de saint Jérôme : « *Prima apud eos confederatio est obedire majoribus et quidquid jusserint facere*⁸³. »

manipule absolument à son gré la matière inerte et, par conséquent, dans la mythologie physique de saint Nil, sans résistance entre ses mains⁸⁶. Donc, aucune résistance, passivité absolue : voilà ce qu'est la *patientia*. Mais la *patientia*, si elle est cette passivité absolue, cette capacité à répondre immédiatement, est aussi une certaine endurance, une capacité à résister ou, en tout cas, à supporter. Il faut une véritable inflexibilité à tout ce qui n'est pas l'ordre ou à tout ce qui lui est contraire ou tout ce qui en serait l'insupportable conséquence. Quand, par exemple, Paternutus supporte de voir son fils giflé, bafoué, piétiné, sali, privé de tout, battu, il supporte d'une *patientia*⁸⁷ qui, en un sens, est bien docilité immédiate à l'ordre, mais qui est aussi capacité de résister absolument et d'une façon tout à fait inflexible à ce que pourraient être les mouvements de son cœur, à tout ce qui pourrait venir s'opposer à l'ordre.* Plasticité totale, inflexibilité totale : voilà ce que signifie la *patientia*.

Et enfin, troisième caractère de l'obéissance, c'est qu'elle est *humilitas*, humilité⁸⁸, et l'humilité qu'est-ce que c'est ? C'est un rapport à soi-même qui consiste à se mettre aussi bas que possible. [Ce qui] veut dire deux choses : se mettre aussi bas que possible par rapport à tout autre ; à l'égard de tout autre, on doit être l'inférieur ; on doit, par conséquent, en toute chose, lui obéir et le servir. C'est le principe que, devant tout autre de ses compagnons, le moine doit se considérer comme plus humble que lui, se mettre au-dessous de lui et accepter ses volontés comme des ordres. Et puis l'*humilitas*, ce n'est pas seulement se mettre plus bas que tout autre ; c'est en même temps, parce que l'on s'estime moins que rien, disqualifier sa propre volonté en tant qu'elle aurait le droit de vouloir quelque chose. Ma volonté n'a le droit de rien vouloir, puisque je ne vauds rien, puisque je ne suis rien, puisque je suis pêcheur. Il n'y a aucune justification, aucun droit naturel ou non à vouloir quelque chose : c'est cela que se dit la volonté. Je suis plus bas que tout et je ne peux même pas vouloir quoi que ce soit.

De sorte qu'on a, dans cette structure de l'*oboedientia*, trois choses. La *subditio*, la soumission, cela veut dire : je veux ce que veut l'autre ; la *patientia*, qui veut dire : je veux ne pas vouloir autre chose que l'autre ; et l'*humilitas*, qui consiste à dire : je ne veux pas vouloir. Vouloir ce que veut l'autre, vouloir ne pas vouloir, ne pas vouloir vouloir, ce sont les trois aspects de l'obéissance telle qu'elle est à la fois condition de la direction, substrat de la direction, effet de la direction. En somme, la *subditio*, c'est

* Le manuscrit, qui ne cite pas cet exemple, ajoute : « Loin d'avoir à se rendre indifférent à cela, il faut au contraire le prendre "de plein fouet". S'y exposer sans réticence. Éviter le faux-fuyant. »

la forme générale de la relation aux autres ; la *patientia*, c'est une attitude à l'égard du monde extérieur ; l'*humilitas*, c'est le rapport à soi. Vous voyez que ces trois éléments caractéristiques de l'obéissance, laquelle obéissance est elle-même fondamentale, caractéristique, centrale, focale dans le rapport de direction, tout ceci est évidemment, en un sens, aux antipodes de la direction antique. La direction antique, en effet, avait quel but ? Il s'agissait, dans la direction antique telle qu'on la voit fonctionner chez les stoïciens par exemple, d'obtenir que l'individu puisse s'affranchir à l'égard de ses maîtres, à l'égard des autres, à l'égard des événements. Il s'agissait, dans cette direction, que l'individu s'établisse dans une position de suffisance et d'autonomie par rapport à tout le reste, les autres ou le monde. Cette autonomie est exactement l'inverse de la *subditio*, de la soumission qui fait que l'on est soumis à tout ce qui arrive et que tout devient ordre dont on dépend. Il s'agissait, dans la direction antique, de faire en sorte que l'individu ne soit plus soumis au mouvement de ses passions, c'est-à-dire qu'il n'éprouve rien qui puisse, d'une manière ou d'une autre, l'agiter ou l'affecter. Or, la *patientia* de la direction chrétienne ne dit pas cela. La *patientia* à laquelle il faut atteindre, c'est au contraire l'immédiateté avec laquelle on réagit à l'ordre des autres et la possibilité aussi d'accepter, dans ce qu'elle peut avoir de plus vif et de plus mordant, la souffrance, l'épreuve qui vous vient des autres ou du monde. Plus on souffrira, plus la *patientia* sera éprouvée et plus, par conséquent, le rapport d'obéissance, le rapport de *subditio*, de soumission, sera renforcé. Entre l'*ἀπάθεια* antique⁸⁹, à laquelle vise la direction dans la philosophie stoïcienne, et la *patientia* à laquelle vise la direction chrétienne, vous voyez qu'il y a une différence radicale. Enfin, il s'agissait, dans la direction ancienne, d'obtenir que par cette maîtrise de soi l'individu puisse communiquer avec l'ordre du monde et qu'en obéissant à sa propre raison, il obéisse en même temps à la raison qui régit le monde, de sorte que, étant maître de lui-même, il se trouve d'une certaine manière maître de l'univers⁹⁰. Cette maîtrise caractéristique de l'autonomie stoïcienne, c'est [donc] l'inverse exact de l'*humilitas*, ou plutôt l'*humilitas*, qui me met au-dessous de tout et qui me fait ne rien vouloir, est l'inverse de cette autonomie par laquelle, en voulant raisonnablement ce que je veux, je veux ce que le monde lui-même tout entier peut vouloir.

On a donc, à partir du IV^e siècle, transfert à l'intérieur des institutions monastiques d'un certain nombre des techniques fondamentales de la vie philosophique ancienne dans le christianisme. Mais ce transfert de techniques, et en particulier de la technique de direction, ne s'opère pas sans qu'il y ait, essentiellement autour du rapport d'obéissance, une véritable

inversion de tous les effets produits par cette technique. Autrement dit, la procédure de direction, la technique de direction s'inscrit maintenant dans un dispositif général ou, si vous voulez, dans une technologie de la direction qui en altère et en inverse tous les effets.

Voilà ce que je voulais vous dire [sur] la direction. Alors, la prochaine fois, on parlera de l'autre aspect de la vie philosophique ou de la vie monastique, c'est-à-dire l'obligation de tout dire et les techniques d'examen.

*

NOTES

1. Sur la question, très disputée depuis plus d'un siècle, de l'influence de la philosophie grecque sur la théologie paulinienne, cf. déjà l'état de la discussion établi par A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf der Gegenwart*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911, p. 50-62 / *Paul and his Interpreters*, trad. W. Montgomery, Londres, Adam & Charles Black, 1912, rééd. New York, The Macmillan Cy., 1951, p. 63-78.

2. Sur cette question, cf. J.-C. Guy, « Examen de conscience. III. Chez les Pères de l'Église », *loc. cit.*, col. 1806-1807 : « [...] il est assez remarquable que, durant cette période de l'influence stoïcienne [= les trois premiers siècles], l'examen de conscience ne soit pratiquement jamais mentionné au nombre des pratiques proposées aux chrétiens pour entretenir la ferveur de leur foi. » L'exemple de Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, III, 1, 1 est examiné à la suite de ce passage : « Clément d'Alexandrie connaît certainement très bien les moralistes stoïciens. Il utilise même et commente à plusieurs reprises le *gnōthi seauton* (*Pédagogue*, III, 1, 1 ; *Stromates*, I, 174, 2 ; III, 44, 3 ; IV, 27, 3). Cette sentence est pourtant toujours interprétée dans le sens d'un état permanent d'attention à soi-même et de vigilance intérieure, jamais dans celui d'un acte périodique de retour sur soi » (col. 1802).

3. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, III, 1, 1, éd. citée [*supra*, p. 132, note 2], p. 13.

4. Cf. Platon, *La République*, IV, 439d-441a. Foucault dit (et écrit dans le manuscrit, fol. 3) « *logikon* » (au lieu de *logistikōn*) – cette première forme étant par ailleurs acceptable (cf. par exemple Cassien, *Conférences*, 24, 15, éd. Dom E. Pichery [citée *supra*, p. 107, note 7], t. 3, p. 187) – et « *epithumikon* » (au lieu de *epithumetikon*).

5. Sur le thème du *logos* commun à l'homme et à Dieu, « médiateur, à la fois fils de Dieu et sauveur des hommes », qui réside dans l'âme du chrétien, cf. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, III, 1, 4, p. 15. Voir également l'introduction générale de H.-I. Marrou, SC n° 70, 1960, p. 40 : « Celui en qui habite ce Verbe divin se modèle progressivement sur lui et achevant ainsi de réaliser sa ressemblance "devient dieu, θεὸς γίνεται, car telle est la volonté de Dieu" (III, 1, 5). »

6. Psaume 118, v. 59 : « *Cogitavi vias meas, et averti pedes meos in testimonio tuo* » (texte cité par saint Ambroise [voir note suivante], col. 1306c. Traduction de la Vulgate : « *et converti pedes meos* »).

7. Saint Ambroise, PL 15, col. 1308c, *In Psalmum David CXVIII expositio* : « Cogitandum est igitur quid geramus ; ubi enim praecedit cogitatio, maturitas operationis adhibetur » (cité par J.-C. Guy, « Examen de conscience. III. Chez les Pères de l'Église », col. 1803). En face de la citation de saint Ambroise, Foucault ajoute dans le manuscrit : « même chose chez saint Hilaire, PL IX, 556ab ». Cf. *Tractatus super Psalmos*, littera VIII (Heth), PL 9, col. 556ab : « 10. Agenda quisque debet praemeditari. – Dehinc sequitur, vers. 59 : Quia cogitavi vias meas, et converti pedes meos in testimonia tua. Ex his quae Propheta se gerere, vel gessisse commemorat, quid nos quoque facere oporteat docet. Vias enim suas cogitat, et cogitatis his pedem in testimonia Dei refert. Nihil egit, quod non antea cogitatione pervolverit. Non linguam in officium suum movit, non pedem in aliquod quod acturus esset opus protulit, non manum ad agendum aliquid exseruit, nisi antea super his omnibus cogitasset, et cum operationem atque effectum cogitatio rebus attulerit. »

8. Cf. *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit., leçon du 22 février 1978, p. 172-173.

9. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 41, PG 9, col. 645-648. Sur la traduction librement utilisée par Foucault, cf. *supra*, leçon du 5 mars, p. 210, note 1.

10. *Ibid.*, col. 645c : « ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην » (traduction latine : « rector ac gubernator »). Trad. F. Quéré-Jaulmes, p. 51-52 : « Il est par conséquent indispensable, vous qui vous enorgueillez de votre puissance et de votre richesse, que vous choisissiez pour directeur une homme de Dieu qui fera office de maître de gymnase et de timonier » ; trad. P. Descourtieux, p. 207 : « un homme de Dieu qui t'entraîne et te pilote ». Sur le premier mot, cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, op. cit., p. 184, citant saint Basile : « Il faut donner à un nouveau moine l'« entraîneur » (ἀλείπτην) qu'il aura lui-même demandé. »

11. Clément d'Alexandrie, *ibid.*

12. Cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 13, qui indique, parmi les multiples façons de désigner le directeur spirituel, les noms suivants : « diorthotès, paideutès, aleiptès, parce qu'il doit redresser, corriger, entraîner », et ajoute : « Chez les cénotobites surtout on a dit encore : prostates, épistates, éphestós, parce qu'il détient une certaine préséance ou commandement. » Sur ἐπίστατης (le Christ appelé « maître » par Simon), cf. Luc, 5,5 ; 8,24 ; ἐπιστατεία, qui désignait, en grec classique, la fonction de l'épistate, magistrat de la cité (chargé notamment, à Athènes, de veiller sur le sceau de l'État et sur les clefs des archives publiques), a pris, par extension, le sens de direction, surveillance. Cf. également ἐπιστατεῖν : superviser, surveiller, avoir la direction, le soin de quelque chose.

13. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, col. 645d ; trad. F. Quéré-Jaulmes, p. 52 : « Ne respecteriez-vous, ne redouteriez-vous que lui seul, ce serait déjà très bien. Prenez l'habitude de vous entendre parler avec franchise, laissez-le vous rudoyer et aussi vous attendrir. »

14. *Ibid.* : « Lui, il veillera de longues nuits, pour vous défendre auprès de Dieu, et il finira par toucher le Père à force d'insistance. Car Dieu ne refuse pas sa compassion à ceux qui le prient. Et votre directeur priera avec ferveur, si vous honorez en lui un envoyé de Dieu, et ne lui causez point de peine, du moins volontairement. »

15. *Ibid.*, 42, col. 647-652 ; trad. p. 52-54. Cf. E. Amann, « Pénitence », loc. cit. [*supra*, p. 184, note 3], col. 759, qui résume cette « charmante anecdote » : « Clément la donne comme une histoire religieusement transmise et confiée à la mémoire des

fidèles. Quoi qu'il en soit de ses rapports avec la réalité, le récit existait depuis quelque temps quand le prêtre alexandrin l'a consigné [...] » ; B. Poschmann, *Poenitentia secunda*, op. cit. [*supra*, p. 185, note 7], p. 252-256 ; E. Junod, « Un écho d'une controverse autour de la pénitence : l'histoire de l'Apôtre Jean et du chef des brigands chez Clément d'Alexandrie (*Quis Dives Salvetur* 42, 1-15) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol. 60, avr.-juin 1980, p. 153-160.

16. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, col. 650bc ; trad. p. 54 : « À ces mots, Jean déchira ses vêtements et se frappa la tête en poussant de grands gémissements : « Ah ! c'est un beau gardien que j'ai donné à l'âme de votre frère ! » »

17. *Ibid.* Foucault cite ici littéralement la traduction de F. Quéré-Jaulmes.

18. *Ibid.*, col. 650cd ; trad. p. 54 : « [...] il le ramena à l'église. Là, [...] il partagea ses jeûnes continuels et gagna son esprit par d'incessants entretiens. »

19. Le récit peut se lire, également, comme une défense et illustration de la position de Clément en faveur de la pénitence post-baptismale (l'évêque représentant, quant à lui, la position rigoriste). Cf. la référence à la pénitence comme « second baptême », selon Clément, au début de la leçon du 5 mars, *supra*, p. 189 ; E. Junod, « Un écho d'une controverse autour de la pénitence », art. cité, p. 159.

20. Athanase d'Alexandrie (saint Athanase), *Vita sancti Antonii*, 55, PG 26, col. 924ab ; trad. G.J.M. Bartelink, *Vie d'Antoine*, 55,7-9, SC n° 400, Paris, Cerf, 1994, p. 286 (cité par J.-C. Guy, « Examen de conscience. III. Chez les Pères de l'Église », col. 1805, qui précise qu'« un tel enseignement est très rare dans la littérature monastique du 4^e siècle » et « ne trouve guère d'écho que dans le monachisme basilien », *ibid.*, col. 1806). Saint Athanase prend appui ici sur 2 Cor. 13,5. Texte également cité par P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et « philosophie chrétienne » », loc. cit., p. 69 (rééd. 2002, p. 90), qui renvoie, pour la pratique de l'examen de conscience écrit, à I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, op. cit., p. 70.

21. Cf. I. Hadot, *ibid.* : « Man bediente sich sogar schriftlicher Tabellen, um eine genaue Überprüfung zu gewährleisten. » Épictète, Διατριβαί/*Entretiens*, II, 18, 12 sq., est cité comme exemple de cette pratique.

22. Saint Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, op. cit. [*supra*, p. 244, note 19], t. III, homélie « Qu'il est dangereux pour l'orateur et pour l'auditeur de parler pour plaire, qu'il est de la plus grande utilité comme de la plus rigoureuse justice d'accuser ses péchés », 4, p. 401 : « Dès que nous sommes levés, avant de paraître dans la place publique, de nous occuper d'aucune affaire, nous faisons venir notre serviteur, nous lui demandons compte des dépenses qui ont été faites, afin de savoir ce qui a été dépensé bien ou mal à propos, et quelle somme nous reste. S'il nous reste peu de chose, nous cherchons dans notre esprit de nouvelles ressources pour ne pas nous trouver exposés à périr de faim. Nous devons procéder de même pour la conduite de notre vie. Appelons notre conscience, faisons-lui rendre compte des actions, des paroles, des pensées. Examinons ce qui est à notre avantage ou à notre préjudice ; ce que nous avons dit de mal, les propos médisants, bouffons, outrageants, que nous nous sommes permis ; quelle pensée nous a fait jeter des regards trop libres ; quel dessein nous avons exécuté à notre préjudice, soit de la main, soit de la langue, soit même des yeux. Cessons de dépenser mal à propos, et tâchons de mettre des fonds utiles à la place de dépenses nuisibles, des prières à la place de paroles indiscretes, le jeûne et l'aumône à la place de regards trop libres. Si nous dépensons mal à propos, sans rien

mettre à la place, sans amasser pour le ciel, nous tomberons insensiblement dans une extrême indigence, et nous serons livrés à des supplices aussi insupportables par leur durée que par leur intensité. »

23. Nil d'Ancyre (saint Nil), Λόγος ἀσκητικός/*De monastica exercitatio*, PG 79, col. 721 B : « *Est quippe philosophia morum emendatio* (ἡθῶν κατόρθωσις), *cum laude verae cognitionis illius qui est* (μετὰ δόξης τῆς περὶ τοῦ ὄντος γνώσεως ἀληθοῦς). » Cf. M.-G. Guérard, « Nil d'Ancyre », *DS*, XI, 1981, col. 353, à propos de sa doctrine spirituelle : « Le monachisme est défini comme la vraie philosophie ([PG 79], 732 c, 720 a, 721 c) qui mène à la vraie connaissance de l'être (721 b). [...] l'ascèse ne se suffit pas à elle-même (721 b, 1028 b), elle est une étape pédagogique vers la contemplation (728 b, 748 a). »

24. Sur l'identification entre christianisme et vraie philosophie chez les Capadociens et Jean Chrysostome (« la philosophie selon le Christ »), cf. P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », *loc. cit.*, p. 61-62 (rééd. 2002, p. 79-80), qui renvoie au livre de A.-M. Malingrey, « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961.

25. P. Hadot, « Exercices spirituels antiques », p. 62 : « [...] lorsque le monachisme apparaîtra comme la réalisation de perfection chrétienne, il pourra lui aussi être présenté comme une *philosophia*, à partir du IV^e siècle, par exemple chez [...] Jean Chrysostome » (référence à l'*Adversus oppugnatores vitae monasticae*, III, 13, PG 47, col. 372). Selon A.-M. Malingrey, « *Philosophia* », *op. cit.*, « c'est à Clément d'Alexandrie que revient [...] l'honneur d'avoir joint, pour la première fois, le nom du Christ au mot *philosophia* dans l'expression : ἡ κατὰ Χριστόν φιλοσοφία » (p. 292; cf. p. 150 pour la citation de *Stromates*, VI, VIII, 67, 1 [SC n° 446, 1999, p. 196]). Cf. également G. Bardy, « "Philosophe" et "philosophie" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles », *Revue d'ascétique et de mystique*, n° 25, 1949, p. 97-108; I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 57-58; P. Miquel, « Monachisme », *DS*, X, 1979, col. 1555-1556 (« Vie monastique, vraie philosophie ») et sa bibliographie, col. 1557 (article repris in A. Solignac, dir., *Le Monachisme. Histoire et spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 53-75).

26. Cf. Nil d'Ancyre (saint Nil), *Epist.* 54, PG 79, 224 c, où il définit le moine comme « imitateur du Christ, lui qui nous a montré par l'action et la parole la vraie philosophie (τοῦ παραδείξαντος ἔργῳ καὶ λόγῳ τὴν ἀλητὴ φιλοσοφίαν) » (trad. P. Miquel, *loc. cit.*, col. 1555-1556); cf. également Grégoire de Nazianze, *Oratio VI*, PG 35, col. 721, qui « identifie la vie des moines avec la δι' ἔργων φιλοσοφία » (I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 57).

27. Cf. P. Hadot, « Exercices spirituels antiques », p. 63 : « [C]e courant [monastique, lié à la tradition des Apologues et d'Origène] a eu pour conséquence d'introduire dans le christianisme les exercices spirituels de la philosophie. »

28. « *[N]atione Scythia* » selon son premier biographe, Gennadius (Gennade de Marseille, vers 470), *De viris illustribus*, 62 (éd. E. C. Richardson, Leipzig, J. C. Hinrich, 1896). Sur les discussions auxquelles a donné lieu ce témoignage, cf. O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, CUP, 1950, 2^e éd. 1968, p. 9; J.-C. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, P. Lethellieux (coll. « Théologie, pastorale et spiritualité »), 1961, p. 13-14. Selon l'hypothèse la plus probable, Cassien serait issu d'une partie de l'actuelle Roumanie, proche de la ville de Constantza (voir

l'argumentation de H.-I. Marrou, « La patrie de Jean Cassien », in *Miscellanea G. de Jerphanion*, Rome, 1947, p. 588 et 596, cité par J.-C. Guy, *Cassien*, p. 14).

29. Cassien, Jean (~360-435) passa plusieurs années, avec son compagnon Germain – plus âgé que lui et à qui il attribue fréquemment le titre d'*abba*, « père » –, dans un monastère de Bethléem (« il semble [...] qu'il ait vécu là dans un "monastère de sanctuaire", comme il s'en trouvait à Rome et à Jérusalem auprès des grandes basiliques », E. Pichery, introduction aux *Conférences*, p. 57; cf. *Institutions* [et *infra*, note 31], 3, 4, p. 102; 4, 31, p. 171; 17, 6, p. 253), puis auprès des moines d'Égypte : « C'était au temps où nous demeurions en notre monastère de Syrie. Après avoir reçu les premiers éléments de la foi et fait quelque profit, nous ressentîmes le désir d'une perfection plus haute, et résolûmes de gagner incontinent l'Égypte. Nous voulions pénétrer jusqu'au lointain désert de la Thébàïde, afin d'y visiter le plus grand nombre des saints dont la renommée par tout l'univers avait répandu la gloire, pressés par le zèle, sinon de rivaliser avec eux, du moins d'apprendre à les connaître » (*Conférences*, 11, 1, t. 2, p. 101). Contraint de quitter l'Égypte, suite à la campagne anti-origéniste déclenchée par le patriarche d'Alexandrie, Théophile, en 399, il fut ordonné diacre par Jean Chrysostome à Constantinople, dans les premières années du siècle (l'ordination ultérieure à la prêtrise est incertaine), séjourna à Rome, puis fonda et dirigea deux couvents, l'un d'hommes, l'autre de femmes, dans la région de Marseille. Cf. M. Olphe-Galliard, « Cassien », *DS*, II, 1937, col. 214-276 et les livres de O. Chadwick et J.-C. Guy cités dans la note précédente. Foucault, qui a déjà évoqué cet auteur dans son cours de 1978 (cf. *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 170 et *passim*) et en 1979 ("Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique », *DE*, IV, n° 291, éd. 1994, p. 144-145/« Quarto », vol. II, p. 963-964, à propos de l'obédience : la relation entre le pasteur et ses brebis conçue, dans le christianisme, comme une relation de dépendance individuelle et complète), y revient fréquemment par la suite : cf. *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, leçon du 6 mai 1981, p. 126-150; « Sexualité et solitude » (1981), *DE*, IV, éd. 1994, p. 177/« Quarto », vol. II, p. 996; « Le combat de la chasteté » (1982) – chapitre de l'ouvrage inédit *Les Aveux de la chair*, paru dans *Communications*, n° 35, 1982, p. 15-25 –, *ibid.*, éd. 1994, p. 295-308/« Quarto », vol. II, p. 1114-1127 (sur l'esprit de fornication et l'ascèse de la chasteté); le Résumé du cours de 1981-1982, « L'Herméneutique du sujet », *ibid.*, éd. 1994, p. 364/« Quarto », vol. II, p. 1183; « L'écriture de soi » (1983), *ibid.*, éd. 1994, p. 416/« Quarto », vol. II, p. 1255; « Les techniques de soi » (1982), *ibid.*, éd. 1994, p. 802-803/« Quarto », vol. II, p. 1621-1622 (toujours à propos de la métaphore du changeur d'argent appliquée à l'examen des pensées : cf. p. 177/996 et 364/1185).

30. « Il n'entreprend d'écrire qu'à l'instigation de Castor, évêque d'Apt et fondateur d'une communauté. Les institutions qu'il se proposait de consigner en deux ouvrages étaient celles qu'il avait lui-même étudiées et pratiquées en Égypte (M. Olphe-Galliard, « Cassien », *loc. cit.*, col. 217). Le titre de « bienheureux pape » (*beatissimus papa*) (*Institutions*, préface, p. 23), attribué à Castor par Cassien, est purement honorifique.

31. *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* ou, selon le titre employé plus souvent par Cassien lui-même, *Institutiones*, écrit vers 420-424; *Institutiones cénobitiques*, éd. J.-C. Guy (cité *supra*, p. 107, note 7).

32. *Conlationes* (titre de la traduction manuscrite) ou, selon un usage plus tardif, *Collationes patrum in Scithico eremo commorantium*; *Conférences*, éd. E. Pichery (cité *supra*, p. 107, note 7).

33. Cf. *Regula Benedicti* (*La Règle de saint Benoît* [VI^e s.]), introd., trad. et notes par A. de Vogüé, Paris, Cerf, SC n° 181-182, 1972). « Saint Benoît doit beaucoup aux leçons des maîtres orientaux, sinon directement, car il ne savait pas le grec, du moins indirectement, par l'intermédiaire des traductions (*Règles* de saint Basile, *Vitae Patrum*) et surtout par Cassien qu'il cite à tout instant et dont il recommande instamment la lecture » (G. Bardy, « Direction spirituelle. III. En Occident : A. Jusqu'au 11^e siècle », *DS*, III, 1957, col. 1074). Cf. en particulier, sur ses sources, la *Regula* 73.

34. *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71-440 (i.e. la collection alphabétique, à distinguer de la collection systématique, *Vitae Patrum*, PL 73, col. 851-1062, version latine faite par Pélage et Jean au VI^e s., non encore publiée en grec); traduction de la première collection par L. Regnault, *Les Sentences des Pères du Désert. Collection alphabétique*, Solesmes, 1981, et de la seconde par L. Regnault, J. Dion & G. Oury, *Les Sentences des Pères du Désert. Recueil de Pélage et Jean*, Éd. de Solesmes, 1966. Voir également éd. et trad. J.-C. Guy, *Les Apophthegmes des Pères* (collection systématique, chap. I-XXI), Paris, Cerf, 3 vol., 1993-2005. Cf. J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles (coll. « Subsidia Hagiographica » XXXVI), 1962.

35. Palladius, *Histoire lausiaque* (*Vies d'ascètes et de Pères du désert*), texte grec, introd. et trad. A. Lucot, Paris, A. Picard et Fils (coll. « Textes et documents pour l'histoire du christianisme »), 1912 (d'après l'édition critique de Dom Butler, *The Lausiaca History of Palladius*, Cambridge, CUP (« Texts and Studies » 6), 2 vol., 1898 et 1904). Après un séjour d'une dizaine d'années auprès des ermites d'Égypte, Pallade fut ordonné évêque d'Hélénopolis, en Bithynie, en 400, puis d'Aspuna, en Galatie; il écrivit son ouvrage vers 420. Cf. O. Chadwick, *John Cassian*, op. cit., p. 32, qui signale les « curieux parallèles » dans les carrières respectives de Pallade et de Cassien (départ d'Égypte au même moment, suite à la crise origéniste, même lien avec Jean Chrysostome, ouvrages illustrant la période du premier monachisme égyptien); R. Draguet, « L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 41, 1946, p. 321-364, et 42, 1947, p. 5-49. Cf. également *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 191 n. 30. Aux écrits précédemment mentionnés il convient d'ajouter l'*Historia Monachorum*, citée par les historiens du monachisme primitif comme une source d'information importante sur le sujet. Ce texte de la fin du IV^e siècle, a été traduit en latin par Rufin, à qui il fut longtemps attribué. Texte grec établi par A.-J. Festugière (*Historia Monachorum in Aegypto*, Bruxelles, coll. « Subsidia Hagiographica » XXXIV, 1961; traduit par le même auteur, *Les Moines d'Orient*, Paris, Cerf, t. 4, 1964).

36. Cf. l'édition critique de la Règle pachômienne par A. Boon, *Pachomiana latina, Règle et épîtres de S. Pakhôme, épître de S. Théodore et « liber » de S. Orsiesius*, texte latin de S. Jérôme, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique (« Monastica » 7), 1932, p. 13-74; trad. fr. in P. Deseille, *L'Esprit du monachisme pachômien*, Begrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine (coll. « Spiritualité orientale » 2), 1968, 2^e éd. 1980. Le texte grec utilisé par saint Jérôme est perdu. Il ne subsiste que des fragments de l'original écrit en copte.

37. La traduction latine de la Règle de Pachôme par Jérôme, en 404 (*Regula patris nostri Pachomii hominis Dei*, PL 73, col. 67 d-86 d) constitue une des sources importantes des *Institutiones cénobitiques* de Cassien (cf. l'allusion à cette traduction dans sa préface, § 5, p. 27).

38. Cassien, *Institutiones*, préface, § 3, p. 25.

39. « [...] dont les anciens », précise Cassien, « ont fixé le nombre à huit » (*ibid.*). Cf. les livres V-XII relatifs à l'esprit de gourmandise, de fornication, d'avarice, de colère, de tristesse, d'acédie, de vaine gloire et d'orgueil. Cf. également la 5^e *Conférence* : « Des huit principaux vices » (*Conférences*, 5, 1-27). Cette liste est empruntée à Évagre le Pontique : cf. *infra*, leçon du 26 mars 1980, p. 310, note 32. Cf. O. Chadwick, *John Cassian*, p. 89 et 94-95; C. Stewart, « John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius », in C. Badilita & A. Jakab, dir., *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 205-220.

40. Cassien, *Institutiones*, préface, § 7, p. 29.

41. *Ibid.*, § 8, p. 31.

42. Cf. A. Lucot, introduction à l'*Histoire lausiaque*, op. cit., p. xxxviii : « On rivalisait alors d'austérités, on collectionnait successivement les vertus ascétiques, on ambitionnait de détenir le record de telle mortification, et volontiers on s'en vantait. De là, dans les pratiques, la multiplicité, la nouveauté, mais bientôt l'étrangeté, puis un hyperascétisme, un encratisme doctrinal que saint Paul visait sans doute dès la première épître aux Corinthiens, chapitre 7, que l'Église dut réprimer [note : DTC, fasc. 34, p. 4-14 : « Encratites »], et qui s'autorisait des Évangiles apocryphes, des Actes de Pierre, des Ascensions de Jacques, des Actes de Paul et de Thomas. »

43. Cf. *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 208-211 et 228 n. 44-45.

44. Palladius, *Histoire lausiaque*, XXVII, p. 201 (à propos du moine Ptolémée) : « [...] devenu étranger à l'enseignement, au commerce et aux bons services d'hommes saints, et à une communion continue aux mystères, il sortit tellement du droit (chemin), qu'il dit que ces choses-là n'étaient rien, mais qu'on rapporte qu'il est devenu altier, errant jusqu'aujourd'hui en Égypte, s'étant adonné lui-même à discrétion à la gourmandise et à l'ivrognerie, et ne communiquant rien à personne. Et cette infortune arriva à Ptolémée à la suite de son outrecuidance déraisonnable, selon ce qui est écrit : « Ceux qui n'ont pas de direction tombent comme des feuilles » (Prov. II, 14). » Phrase citée par I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 156, en référence à *Histoire lausiaque*, XXVII, et p. 169, en référence à Dorothee de Gaza, *Doctrina* V, PG 88, d'après la traduction « très littérale » de B. Cordier (Anvers, 1646) : « Il est dit dans les Proverbes : ceux qui ne sont pas gouvernés tombent comme des feuilles ; le salut est dans un abondant conseil. » Cf. également Cassien, *Conférences*, 2, 4, p. 116 : « C'est elle aussi [la *discretio*] dont il est écrit qu'elle est le gouvernail de notre vie (*vitae nostrae dicitur gubernatio*) : « Ceux qui n'ont pas de direction tombent comme des feuilles (*quibus non est gubernatio cadunt ut folia*). » » La citation, introuvable sous cette forme dans la Vulgate, est tirée de la Septante (ou Bible des Septante, III^e siècle n.è.), Prov. 11, 14 : « οἷς μὴ ὑπάρχει κυβέρνησις, πίπτουσιν ὡς περ φύλλα ».

45. Cf. saint Jérôme, *Lettres*, trad. J. Labourt, éd. citée [*supra*, p. 215, note 33], t. 7, 1961, lettre 125, 15 (« Ad Rusticum monachum »), p. 127 : « Tout ce développement a un but : celui de t'apprendre qu'il ne faut pas t'en rapporter à ta seule volonté, mais que tu dois vivre dans un monastère sous l'autorité d'un seul abbé et dans une communauté nombreuse. Tu y apprendras de l'un l'humilité, de l'autre la patience ; celui-ci t'enseignera le silence, celui-là la douceur [...]. » La référence à cette lettre est donnée par J.-C. Guy, in Cassien, *Institutiones*, p. 195 n. 1.

46. Cassien, *Institutiones*, 5, 4, p. 195. Cette sentence attribuée à Antoine, comme le souligne J.-C. Guy, s'adresse « au moine déjà parfaitement éprouvé dans la vie

cénobitique ». Au débutant, Pinufius conseillait au contraire de « prendre pour modèle d'une vie parfaite non pas la multitude, mais un petit nombre de moines et même un seul ou deux » (4,40, p. 181-183).

47. *Ibid.* : « L'un [...] est orné des fleurs de la science, l'autre est mieux équipé dans la technique du discernement, un autre a comme fondement le poids de la patience, un autre l'emporte par la vertu d'humilité, un autre par la continence, [etc.] » (autres vertus citées : la simplicité, la magnanimité, la miséricorde, l'application aux veilles, au silence ou au travail).

48. *Ibid.*, 5,36,1, p. 247-249 : « [Les anachorètes] demeurent d'abord fort longtemps dans les monastères (*in cenobiis*) où on leur apprend selon la règle, la patience et le discernement. Lorsqu'ils ont acquis à la fois la vertu d'humilité et celle de nudité et qu'ils sont complètement purgés de leurs vices, ils pénètrent les profonds secrets du désert pour y affronter le démon en des combats terribles. » Cf. *Conférences*, 19,10, t. 3, p. 48.

49. Comme l'indique son titre : « *De institutis renuntiantium* » (De la formation de ceux qui renoncent [au monde]), *ibid.*, p. 119.

50. *Ibid.*, 4,3, p. 125. La raison de cette mise à l'épreuve est exposée plus loin par abba Pinufius, dans son célèbre « discours de prise d'habit », souvent reproduit isolément dans les manuscrits médiévaux (cf. J.-C. Guy, p. 171 n.2) : « [...] nous redoutions, en te recevant sans hésitation, de nous rendre coupables de légèreté devant Dieu, et d'attirer sur toi un plus grand supplice si, admis ici avec trop de facilité, et sans avoir bien compris l'importance de la vie que tu désires embrasser, tu abandonnais plus tard cette vie, ou encore si tu tombais dans la tiédeur » (4,33, p. 173).

51. *Ibid.*, 4,2-4, p. 125-127.

52. *Ibid.*, 4,7, p. 131. Ce stage d'un an à l'extérieur du monastère est une exigence propre à Cassien. Elle ne correspond pas à la pratique des monastères pachômiens et ne sera pas reprise par Benoît dans sa *Règle* (cf. règle 58). Cf. O. Chadwick, *John Cassian*, p. 57.

53. *Ibid.* : « il est confié à un autre ancien chargé par l'abba de dix jeunes gens pour les instruire (*alii traditur seniori, qui decem iunioribus praeest, quos sibi creditos ab abbate instituit pariter et gubernat [...]*) ».

54. *Ibid.*, 4,3, p. 124 : « *Cum [...] experimentum dederit constantiae suae [...]* » ; trad. SC : « lorsqu'il aura donné la preuve de sa constance [...] ».

55. *Ibid.*

56. Plus exactement, Cassien écrit que le postulant doit « s'être tellement dépouillé de toutes ses richesses antérieures qu'il ne lui est même pas permis de conserver le vêtement dont il était couvert » (4,5, p. 127). Mais les frères ne peuvent accepter de lui aucun argent, de peur que, s'il se révélait incapable de « persévérer sous la règle du monastère, il ne cherche, en le quittant, [...] à [le] récupérer avec un esprit sacrilège [...] ».

57. Cassien, en réalité, écrit : « [L]es vêtements qu[e] [le postulant] a déposés sont mis de côté et conservés par l'économe jusqu'à ce que l'on ait clairement reconnu, par diverses tentations et épreuves, la valeur de son progrès, le sérieux de sa façon de vivre et son endurance. » S'il est admis à rester dans le monastère, ces vêtements sont alors distribués aux indigents. Dans le cas contraire, « on le dépouille des vêtements du monastère dont il était couvert et on le chasse, revêtu des anciens vêtements qui avaient été mis de côté » (*ibid.*, 6, p. 129).

58. *Ibid.* (citation assez libre) : « [...] *copia nulli penitus palam discedendi conceditur, nisi aut in morem servi fugacis captans densissimas tenebras nocte effugiat [...]* » ; trad. SC : « [...] personne n'a le droit de quitter librement le monastère : ou bien, comme un esclave fugitif, il partira de nuit, cherchant à gagner les ténèbres les plus denses [...] » – et Cassien ajoute : « ou bien, jugé indigne du rang et de la profession monastique, il sera honteusement chassé, marqué de confusion, après avoir été dépouillé en présence de tous les frères des vêtements du monastère ».

59. *Ibid.*, 7,1,10, p. 131 : « faisant preuve de sa serviabilité à l'égard des étrangers sans qu'on ait à se plaindre de lui (*Cum [...] absque ulla querella suum circa peregrinos exhibuerit famulatum*) ».

60. *Ibid.*, 8, p. 131 : « Le souci et l'objet principal de son enseignement (*sollicitudo et eruditio principalis*), qui rendra le jeune homme capable de s'élever jusqu'aux plus hauts sommets de la perfection, sera de lui apprendre d'abord à vaincre ses volontés. »

61. *Ibid.* : « [...] [L'ancien] veillera toujours à lui commander exprès ce qu'il aura remarqué être contraire à son tempérament. »

62. *Ibid.*, 9, p. 133. Foucault revient plus longuement sur cette citation dans la leçon suivante.

63. Cf. déjà *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 184-186. Foucault revient longuement sur cette comparaison dans *Mal faire, dire vrai*, p. 128-139.

64. Cf. *supra*, leçon du 12 mars 1980, p. 229.

65. Cf. L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, Vienne, O. Höfels, 2 vol., 1935-1936, rééd. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 ; J.-P. Vernant, *L'Individu, la Mort, l'Amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 218 (à propos des « *theoiândres*, qui de leur vivant s'élèvent de la condition mortelle jusqu'au statut d'êtres impérissables [...] [et] vont jouer, dans des périodes de crise, aux VII^e et VI^e siècles, un rôle comparable à celui de nomothètes, de législateurs comme Solon, pour purifier les communautés de leurs souillures, apaiser les séditions, arbitrer les conflits, promulguer des règlements institutionnels et religieux »). Foucault évoque déjà cette figure du *θεῖος ἀνὴρ* dans ses *Leçons sur la volonté de savoir*, leçon du 6 janvier 1971, p. 36 (« Certes, le philosophe n'est plus le *θεῖος ἀνὴρ* dont parlait Hésiode et qui de plein droit disait ce qu'il faut [...] ») ; cf. p. 51 n. 12 pour les références.

66. Cf. *supra*, leçon du 12 mars, p. 237.

67. Sur cette qualité d'ancien, ou de vieillard, liée au don de la *diakrisis* et non à l'âge, cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 87.

68. Cassien, *Institutions*, 2,3, p. 63 : « Bien diriger les autres et se faire diriger, c'est, déclarent-ils en effet, le propre du sage (*Bene enim regere vel regi sapientis esse*) ; et ils affirment que c'est le don le plus élevé et une grâce de l'Esprit-Saint. » La traduction utilisée par Foucault, ici, est tirée de J. Brémond, *Les Pères du désert*, op. cit. [*supra*, p. 68, note 9], t. II, p. 298 : « Car ces hommes admirables reconnaissent que c'est le comble de la sagesse de bien conduire les autres, et de se bien laisser conduire soi-même ; et ils disent hautement qu'en ce seul point consiste le plus grand don de Dieu, et l'effet de la plus grande grâce du Saint-Esprit. » Cassien, dans la phrase suivante, établit toutefois un rapport d'antériorité entre le moment de l'obéissance et celui du commandement. Il faut avoir appris à obéir avant de

commander, avoir été novice avant d'être abbé : « Car personne ne peut établir de préceptes salutaires pour ses subordonnés, sinon celui qui d'abord aura été instruit dans toutes les disciplines de la vertu (*nisi eum qui prius universis virtutum disciplinis fuerit instructus*) » (p. 63).

69. Cf. déjà *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 180 : « [...] dans l'obéissance chrétienne, il n'y a pas de fin, car ce à quoi conduit l'obéissance chrétienne, qu'est-ce que c'est ? C'est tout simplement l'obéissance. On obéit pour pouvoir être obéissant, pour arriver à un état d'obéissance. »

70. Cf. Cassien, *Institutions*, 4,30-31, p. 165-171 ; *Conférences*, 20,1, p. 57-59. La 20^e Conférence, « De la fin de la pénitence et du signe de la satisfaction », est tout entière consacrée aux enseignements de ce Père égyptien, « homme illustre et vraiment unique » (20,1), que Cassien avait rencontré lors de son séjour au monastère de Bethléem, *ibid.*, p. 58-59 : « [Après avoir de nouveau fui son monastère (à Pane-physis, en Basse-Égypte)] il s'embarqua secrètement et passa en Palestine, province de la Syrie. Il fut reçu, à titre de débutant et de novice, dans le monastère où nous étions ; et l'abbé prescrivit qu'il habitât avec nous dans notre cellule. Mais là non plus, ses vertus ni son mérite ne purent longtemps rester cachés. Découvert de la même façon que la première fois, il fut ramené à son monastère avec les plus grandes marques d'honneur, au milieu d'un concert de louanges, et contraint enfin d'être ce qu'il avait été. » Lorsque, pressés « par le désir d'être instruits dans la science des saints », Cassien et Germain gagnèrent à leur tour l'Égypte, « [ils se mirent] à sa recherche, dans de grands sentiments d'affection et un immense désir de le voir » (*ibid.*, 20,2, p. 59 ; récit presque identique in *Institutions*, 4,31-32, p. 171). Cf. O. Chadwick, *John Cassian*, p. 12.

71. Cf. *Institutions*, 4,30, p. 169 ; *Conférences*, 20,1, p. 58 : « Près de trois années s'écoulèrent dans ce labeur et cette humiliante sujétion (*desideratis tam iniuriosae subjectionis*) après lesquels il avait soupire [...] »

72. *Conférences*, 1,2, p. 80 (l'abbé Moïse) : « C'est cette même fin [le royaume des cieux] [...] qui vous a fait mépriser l'amour de vos parents, le sol de la patrie, les délices du monde, et traverser tant de pays, pour venir chercher la compagnie de gens faits comme nous sommes, rustres et ignorants (*ad nos homines rusticos et idiotas*), perdus parmi les horizons désolés de ce désert. »

73. *Institutions*, 4,24, p. 155-157. Cf. *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 179-180 et p. 191 n.32, à propos de « l'épreuve de l'absurdité ». Sur les différentes versions de cet épisode, voir la note 1 de J.-C. Guy, p. 156-157 : c'est dans les *Apophthegmata Patrum* (PG 65, col. 204C) qu'« est ajouté le miracle du bâton prenant racine et portant des fruits » ; cf. également O. Chadwick, *John Cassian*, p. 21. Sur le personnage de Jean de Lyco (ou Lycopolis), cf. *infra*, leçon du 26 mars 1980, p. 308, note 20.

74. *Institutions*, 4,27, p. 161.

75. *Ibid.*, 4,28, p. 163 : « L'ancien [qui avait ordonné à Patermutus de jeter son fils dans le fleuve] eut sur le champ la révélation que, par cette obéissance, il avait accompli l'œuvre du patriarche Abraham. »

76. *Ibid.*, 4,27, p. 163. Cf. *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 180 et p. 191-192 n.33, à propos de « l'épreuve de la rupture de la loi ».

77. La distinction n'apparaît pas sous cette forme dans le texte de Platon, qui s'organise bien cependant autour de l'opposition enseigner/être utile. Cf. *Apologie*

de Socrate, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1959. Διδάσκειν et ses dérivés y sont récurrents. Cf. notamment l'acte d'accusation, 19b, p.142 et, parmi les réponses de Socrate : « ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς ὥποτ' ἐγενόμην (littéralement : Je n'ai jamais été le maître de personne) » (33a, p. 161). Ὀφελός y est d'un usage plus rare. Cf. 28b, p. 155, où Socrate oppose à la crainte de la mort le sens de son utilité, de sa capacité à rendre un service (ὄφελός ἐστιν), et 36c, p. 166, où il justifie son choix, par souci d'être utile (ὄφελος εἶναι), de se détourner des affaires publiques. La source probable de Foucault, ici, est I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 14 : « On sait que Socrate a refusé ce titre [de διδάσκαλος] : "Je n'ai jamais été le *didascalos* de personne..." [Apologie, 33a]. Ce qu'il prétendait, ce n'était pas d'enseigner, mais d'être utile (ὠφελεῖν), de faire du bien. »

78. Ici, et dans la phrase suivante, Foucault emploie ce mot, introuvable chez Cassien, au lieu de *subjectio*. C'est ce même terme qu'il reprend dans sa 4^e conférence de Louvain (*Mal faire, dire vrai*, leçon du 6 mai 1981, p. 136-137). Le mot *subditio* semble être d'un usage assez tardif. Les dictionnaires de latin classique l'ignorent ; Du Cange (*Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, éd. augmentée, Niort, L. Favre, 1883-1887, t. 7, col. 627c), qui donne comme équivalents « Subjectio, servitus » n'en cite qu'une occurrence (Grégoire le Grand, *Regesta Pontificum Romanorum*, 12, 23), et Maigne d'Arnis le traduit par « Vassalité, condition de vassal » (*Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris, Migne, 1858, col. 2123). Il est attesté, par exemple, dans les capitulaires carolingiens relatifs à la *potestas* des évêques sur leurs sujets (cf. S. Patzold, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, « Mittelalter-Forschungen » 25, 2008). *Subditus*, en revanche, apparaît plusieurs fois dans le texte de Cassien (cf. *Collationes*, 7,5 et 22,11 ; *Institutiones*, 4,1 et 12,28). Parmi ces usages, seul *Institutiones*, 4,1 se rapporte à la relation des moines avec leur supérieur : « [Dans la communauté pachômienne des Tabbenésiotés] plus de cinq mille frères sont dirigés par un seul Abba, et [...] pourtant ce grand nombre de moines demeure continuellement soumis (*subditus*) à l'ancien dans une telle obéissance que chez nous un seul ne pourrait pas obéir ainsi à un autre ni lui commander pendant peu de temps » (p. 123). Mais Cassien, aussitôt après, qualifie cette attitude de « persévérante et humble soumission (*subjectio*) » (4,2, p. 125). Foucault, citant le mot *subditus*, fait allusion à ce passage dans *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 180.

79. Cassien, *Institutions*, 4,10, p. 133-135.

80. Dosithée (VI^e s.) : jeune novice du monastère de l'abbé Peridos dans le Sud palestinien, disciple de Dorothée de Gaza, qui rédigea sa *Vie* (in *Œuvres spirituelles*, trad. Dom L. Regnault & Dom J. de Préville, Cerf, SC n° 92, 1963, rééd. 2001, p. 122-145).

81. *Ibid.*, p. 139 : « Il souffrait beaucoup et manda au Grand Vieillard [Barsanuphe] : "Laisse-moi partir, je n'en peux plus !" Le Vieillard lui fit répondre : "Patience, mon enfant, car la miséricorde de Dieu est proche". [...] De nouveau, après quelques jours, Dosithée fit dire au Vieillard : "Maître, je suis à bout de forces !" Alors le Vieillard lui répondit : "Va en paix ! Prends place auprès de la Sainte Trinité, et inter-cède pour nous". » Dosithée est présenté, dans cette *Vie*, comme un modèle de perfection, « pour s'être attaché à l'obéissance et avoir brisé sa volonté propre » (p. 145).

82. Saint Basile (Basile de Césarée), *Exhortatio de renunciatione saeculi*, 4, PG 31, col. 633B : « *Quidquid enim sine ipso [...] efficitur furtum est et sacrilegium*,

quod mortem infert, non utilitatem, tametsi tibi videtur esse bonum. » Phrase citée par I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 190-191 : « Tout acte fait sans l'ordre ou la permission du supérieur est un vol et un sacrilège qui mène à la mort, et non pas au profit, même s'il te paraît bon. » Cf. également la *Règle de saint Benoît*, 49,9, éd. citée, t. 2, p. 607 (à propos des mortifications du carême) : « [...] ce qui se fait sans la permission du père spirituel sera mis au compte de la présomption et de la vaine gloire, non de la récompense ».

83. Saint Jérôme, *Lettres*, 22, 35, éd. citée, t. I, p. 150 : « Leur pacte primordial, c'est d'obéir aux Anciens et d'exécuter tous leurs ordres. » Jérôme parle ici des cénobites égyptiens.

84. Sur cette notion, cf. Cassien, *Conférences*, 18, 13-16, t. 3, p. 24-36.

85. « [A]insi qu'un cadavre » : formule d'Ignace de Loyola, dans le 6^e chapitre de ses *Constitutions* : « Tout ordre doit nous convenir. Nous renierons pour notre part toute autre façon de voir et toute autre opinion dans une sorte d'obéissance aveugle, et cela en tout ce qui n'est pas péché. Chacun doit être convaincu que quiconque vit dans l'obéissance, doit se laisser guider et diriger par la divine Providence, avec l'intermédiaire de ses supérieurs, comme s'il était un cadavre (*perinde ac cadaver*) qu'on peut transporter n'importe où et traiter n'importe comment, tel encore le bâton du vieillard qui sert partout et à tout usage » (cité par J. Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie*, Paris, Seuil, 1991, t. 1, p. 112). Sur cette doctrine ignacienne de l'obéissance, cf. également sa *Lettre aux Jésuites portugais* du 23 mars 1553 : « Nous pouvons souffrir qu'en d'autres ordres religieux on nous surpasse en jeûnes, veilles et autres austérités. [...] Mais par la pureté et la perfection de l'obéissance [...] et l'abnégation du jugement, je désire instamment, frères très chers, que se signalent ceux qui, dans cette Compagnie, suivent Dieu » (*ibid.*, p. 111).

86. Nil d'Ancyre (saint Nil), *Λόγος ἀσκητικός/De monastica exercitatione*, 41, PG 79, col. 769D-772A. Cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 190, où la citation de saint Nil, reprise par Foucault, s'achève ainsi : « [...] de sorte que comme l'âme dans le corps fait ce qu'elle veut sans que le corps oppose aucune résistance, et comme l'artiste fait preuve de son savoir-faire sans que la matière l'empêche en quoi que ce soit dans la poursuite de son but, ainsi le maître met en œuvre sa science de la vertu parce qu'il aura des disciples dociles qui ne le contredisent en rien. »

87. Le mot ne se trouve pas dans le texte des *Institutions*, 4,27. L'idée, toutefois, est exprimée par le verbe « *tolerari* » : « [II] ne se souciait pas des injustices présentes, se réjouissant plutôt de ce qu'il voyait qu'elles ne sont jamais supportées sans profit (*quod eas nequaquam infructuose cernebat tolerari*) » (p. 162). Pour les multiples occurrences du mot dans les *Institutions*, voir l'index, p. 524.

88. Sur cette notion, cf. *Institutions*, 4,39,2, p. 181 (« les signes auxquels se reconnaît l'humilité », parmi lesquels : mortifier toute volonté propre, ne rien cacher à son ancien, ne pas s'appuyer sur son propre discernement, pratiquer constamment la patience, se déclarer le dernier de tous, « non de parole seulement [...], mais dans un sentiment intérieur du cœur »); *Conférences*, 2,10, p. 120 : « La vraie discrétion ne s'acquiert qu'au prix d'une vraie humilité. De celle-ci la première preuve sera de laisser aux anciens le jugement de toutes ses actions et de ses pensées mêmes, tellement que l'on ne se fie pour rien à son sens propre, mais qu'en toutes choses l'on acquiesce à leurs décisions et que l'on ne veuille connaître que de leur bouche ce qu'il faut tenir pour bon, ce qu'il faut regarder comme mauvais. » Cf. également 9,3, t. 2, p. 42; 15,7, *ibid.*, p. 217 : « C'est [...] l'humilité qui est la maîtresse de toutes les

vertus (*omnium magistra virtutum*), le fondement inébranlable de l'édifice céleste, le don propre et magnifique du Sauveur »; 24,16, t. 3, p. 187-188.

89. Cf. *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 181-182 et p. 192 n.36 et 37. Mais Foucault ne pose pas ici la question des rapports entre ἀπάθεια antique et *apatheia* chrétienne. Sur cette notion, cf. notamment M. Spanneut, « *Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. I^{re} partie : L'*apatheia* ancienne », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Heft 36/7, 1994, Berlin-New York, Walter de Gruyter, p. 4641-4717. Central dans la pensée d'Évagre (cf. A. Guillaumont, introduction au *Traité pratique*, p. 98-112 : « L'impassibilité est "la fleur de la *praktikè*" (ch. 81); c'est vers elle que celle-ci conduit, comme à bon port, celui qui s'y exerce. Aussi est-elle, autant que la *praktikè* elle-même, le sujet du *Traité pratique* [...] », p. 98), ce concept correspond, chez Cassien, à ceux de *puritas cordis*, *puritas mentis*, *quies* (cf. l'index des *Institutions*, p. 525-526; O. Chadwick, *John Cassian*, p. 102).

90. Dans *Mal faire, dire vrai*, leçon du 6 mai 1981, p. 130-131, Foucault illustre cette analyse des principaux caractères de la direction antique par un texte d'Athénée, médecin du I^{er} siècle, transmis par Oribase (*Œuvres d'Oribase*, t. 3, trad. C.-V. Daremberg, Paris, Chez J.-B. Baillière, Imprimerie impériale, « Collection des médecins grecs et latins », 1858).

LEÇON DU 26 MARS 1980

La direction chrétienne selon Cassien (suite). Corrélation des trois principes de l'obéissance sans fin, de l'examen incessant de soi-même et de l'aveu exhaustif. – La pratique de la discretio, entre relâchement et excès. Signification anti-ascétique de cette notion. Contexte historique : l'organisation monastique contre l'ascétisme individuel et sans règle. Différence d'avec la conception antique de la discretio : le chrétien ne trouve plus sa mesure en lui-même. – Deux questions : (1) Pourquoi la discretio manque-t-elle à l'homme ? La présence du diable, principe d'illusion, à l'intérieur du sujet. Nécessité de déchiffrer les secrets de sa conscience. (2) Comment pallier ce manque de discretio ? Le dispositif examen-aveu. (a) Objet de l'examen du moine : ses pensées (cogitationes). L'activité du tri (la métaphore du changeur). Le malin génie de Descartes, thème constant de la spiritualité chrétienne. (b) Fonction de l'aveu dans l'exercice de la discretio. Un mécanisme indispensable ; son caractère perpétuel et permanent. L'exagoreusis. Paradoxe d'une aléthurgie de soi-même liée à la renonciation à soi. – Trois remarques conclusives : (1) la critique chrétienne de la gnose : dissociation du salut et de la perfection, de la connaissance de Dieu et de la connaissance de soi ; (2) l'obligation de dire vrai sur soi-même dans les sociétés occidentales ; (3) quelle forme de pouvoir elle suppose.

[La dernière fois], je vous avais lu ce passage du livre 4 des *Institutions* de Cassien, dans lequel est exposée la méthode pour former les novices [quand] ils arrivent au couvent et [qu']ils y passent leurs premières années. Et dans ce texte, vous vous souvenez, le premier impératif était d'apprendre aux novices à vaincre leur volonté, et on leur apprenait à vaincre leur volonté en leur imposant un régime d'obéissance complet, exhaustif et permanent. Il s'agissait pour eux d'obéir sans cesse aux ordres qu'on pouvait leur donner, et on conseillait à ceux qui leur donnaient des ordres de faire en sorte que ceux-ci soient le plus contraires possible à leurs inclinations. Grâce à quoi les novices devaient arriver à cette renonciation à soi-même qui prend le nom d'humilité. Or, je vous avais lu aussi le passage immédiatement suivant dans lequel il était dit que, pour parvenir à cette

forme parfaite et complète de l'obéissance*, il faut apprendre aux débutants « à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur », mais au contraire, dès que ces pensées sont nées, au moment où elles naissent, « à les manifester à l'ancien »¹. J'avais la dernière fois, donc, essayé d'expliquer le passage concernant l'obéissance. Je voudrais maintenant essayer d'expliquer [celui] qui concerne l'examen et l'aveu.

Ce second passage que je viens de vous lire fait apparaître, je crois, deux éléments importants. Le premier, c'est le lien qui existe entre l'obéissance à l'autre et l'examen de soi-même. Si l'on veut effectivement apprendre au novice à obéir, et à obéir complètement, exhaustivement à l'autre, il faut aussi et à titre de condition lui apprendre à s'examiner lui-même. Pour pouvoir écouter l'autre, je dois me regarder moi-même. Deuxièmement, deuxième élément important, c'est qu'à l'intérieur même de cet examen, dans cette obligation où l'on se trouve de s'examiner soi-même, vous voyez qu'il y a un très curieux couplage, un couplage entre l'obligation de veiller sur soi-même, d'ouvrir les yeux sur ce qui se passe en soi-même – obligation donc de regarder – et corrélativement, immédiatement liée à ce devoir de regarder, l'obligation de parler. Je dois tout voir en moi, mais je dois tout dire de ce que je vois en moi et je dois le dire à mesure même que je le vois. On a donc, dans la direction chrétienne, un dispositif dans lequel on trouve trois éléments fondamentalement liés les uns aux autres et dépendants les uns des autres : le principe de l'obéissance sans fin, le principe de l'examen incessant et le principe de l'aveu exhaustif. Un triangle : écouter l'autre, se regarder soi-même, parler à l'autre de soi-même. C'est un petit peu l'organisation, l'économie de ce triangle que je voudrais étudier aujourd'hui.

Pour justifier la nécessité du lien entre obéissance et examen, ou plutôt, si vous voulez, la nécessité d'un lien entre l'obéissance et puis ce paquet constitué par l'examen et l'aveu, l'examen-aveu, Cassien donne une série de raisons qui, à dire vrai, n'ont absolument rien d'inattendu. Il s'agit, en effet, pour Cassien de faire en sorte que le moine échappe à la fois à deux dangers. Premièrement, le danger du relâchement qui s'insinue dans l'âme à partir des toutes petites complaisances qu'il peut avoir à l'égard de lui-même. Il doit bien veiller à tout ce qui, en lui, pourrait être les premiers signes d'un relâchement, lequel, progressivement, le mènerait aux plus grandes faiblesses. Cassien fait ainsi des analyses très intéressantes, par exemple, de la genèse de l'avarice à partir du seul petit sentiment de propriété que le moine pourrait encore avoir à l'égard de tel ou tel des objets qu'il a à

* Foucault ajoute : pour parvenir à ce stade de l'humilité où le moine... [deux ou trois mots inaudibles : grésillement sur la bande].

sa disposition². Donc, il faut éviter le relâchement d'une part et, d'autre part, il faut aussi éviter l'excès. Il faut éviter l'excès de rigueur, l'excès d'ascèse dans lesquels pourraient se mêler, bien sûr, le trop de confiance en soi-même, l'orgueil, la vanité, le désir d'éblouir autrui.

Qu'il faille éviter à la fois le relâchement et l'excès de rigueur, vous me direz – et j'y souscris tout à fait – que c'est un thème absolument banal et que la philosophie ancienne n'a pas cessé de varier ce thème du « pas trop et pas trop peu », ni excès dans un sens ni excès dans l'autre, ni trop de faiblesse ni trop de rigueur. Tout ceci, c'est un très vieux thème de la sagesse antique. À cette nécessité ou à cette forme du juste milieu, Cassien et, à dire vrai, tous les auteurs chrétiens ont donné un mot, un mot qui est important et qui, vous le verrez, si on essaie de le suivre un peu et de le pousser dans ses significations, va révéler un certain nombre de choses importantes. À ce principe qu'il ne faut tomber ni dans un excès ni dans l'autre, ni dans le relâchement ni dans l'excès d'ascèse, à cela Cassien, comme les autres auteurs chrétiens, donne le nom de *discretio*³.

La *discretio*, la discrétion : le mot traduit à peu près en latin le terme grec *διάκρισις*. Ces deux mots, d'ailleurs, *διάκρισις* et puis *discretio* ou plutôt *discrimen* dans le latin classique – enfin, peu importe –, désignent quoi ? Ils désignent, premièrement, la capacité à séparer, à séparer ce qui est mélangé : c'est-à-dire, effectivement, entre la droite et la gauche, l'excès d'un côté, l'excès de l'autre, trouver la ligne de partage qui va permettre de tracer une ligne droite entre les deux dangers. Et, deuxièmement, la *discretio* ou la *διάκρισις* ou le *discrimen*, c'est en même temps l'activité qui permet de juger : se plaçant au milieu, voir ce qui est en trop ou ce qui n'est pas assez. Donc, activité de séparation, activité de jugement. Là encore, Cassien ne fait, au fond, que reproduire et prolonger les notions et les analyses que la sagesse antique a pu faire sur la nécessité de bien séparer les choses, de bien tenir le juste milieu et le droit chemin, de tracer la ligne droite entre ceci et cela. Cassien définit la *discretio* ainsi : « S'éloignant également des deux extrémités contraires, [la *discretio*] enseigne à marcher toujours par une voie royale. Elle ne permet de s'éloigner ni à droite, vers une vertu sottement présomptueuse et une ferveur exagérée qui passe les bornes de la juste tempérance, ni non plus à gauche, vers le relâchement et le vice⁴. » Cette notion de *discretio*, toute banale qu'elle soit, devient en effet une des notions-clés de la technique chrétienne de direction. Comment et pourquoi ?

Je crois qu'il faut d'abord remarquer ceci. C'est que la notion de *discretio* prend chez les chrétiens et, en tout cas, de façon très claire chez Cassien une accentuation particulière. Une accentuation particulière en ce sens

que, s'il est vrai que la *discretio*, c'est quelque chose qui est requis pour lutter contre le relâchement, en fait les exemples donnés par Cassien, les exemples les plus développés, ceux sur lesquels il travaille, ceux à propos desquels il montre la nécessité d'une *discretio* efficace, [sont] pratiquement toujours empruntés aux excès de l'ascèse, à la rigueur excessive de telle ou telle pratique de la vie monastique ou de l'ascétisme. On trouve toute une série d'exemples pour montrer à quoi mène l'absence de *discretio* chez ceux-là mêmes qui sont le plus avancés sur le chemin de la sainteté. Il y a [celui] de l'abbé Jean de Lyco sur lequel on reviendra, qui avait fait des jeûnes exagérés et s'était aperçu finalement que c'est le diable qui les lui avait inspirés⁵. Il y a l'histoire du moine Héron qui, après cinquante ans de vie dans le désert, d'abstinence la plus parfaite – abstinence poussée au point que même le jour de Pâques, il ne mangeait pas de légumes –, a cru qu'il pourrait se jeter dans un puits et que Dieu le retiendrait ou ses anges, et bien entendu il est resté au fond⁶. C'est l'histoire de deux moines, dont Cassien n'ose même pas rapporter le nom par respect humain, qui avaient cru pouvoir traverser tout le désert sans nourriture⁷. C'est aussi le moine, dont il ne cite pas le nom, qui avait cru pouvoir sacrifier son fils comme Abraham (mais ce n'est pas justement celui dont je vous parlais la dernière fois, Paternus, lequel avait accepté de faire le sacrifice de son fils dans la mesure où cet ordre lui avait été donné⁸). Le sacrifice n'est pas bon, parce qu'il n'a pas été fait sur ordre, mais par pure et simple présomption. C'est l'histoire du moine Benjamin qui au lieu de manger un petit pain tous les jours en mangeait deux tous les deux jours⁹. C'est l'histoire funeste, surtout, de l'abbé Paul qui avait pour les femmes une sainte et justifiée horreur, mais qui a poussé cette horreur jusqu'au point suivant : un jour qu'il est en route pour aller visiter un autre ascète qui a besoin de lui, il rencontre des femmes, il prend ses jambes à son cou¹⁰ et renonce à sa visite, préférant ainsi renoncer à une œuvre de charité plutôt que de voir des femmes. Eh bien, il n'aurait pas dû le faire, il a été puni : quatre jours après il est tombé en paralysie et il a été pendant quatre ans soigné dans un couvent de femmes¹¹. Les exemples de *discretio* ou d'absence de *discretio*, plutôt, et des effets funestes de l'absence de *discretio* que donne Cassien ont tous – enfin, dans leur grande majorité – une pointe anti-ascétique très marquée. La *discretio* doit être beaucoup plus un frein, un modérateur, une mesure de l'ascèse plutôt qu'un moteur et un principe d'amplification ou d'intensification de la vie ascétique¹². Et Cassien cite un texte, vrai ou faux, peu importe, de saint Antoine disant : « Combien en avons-nous vu se livrer aux jeûnes et aux veilles les plus rigoureuses, provoquer l'admiration par leur amour de la solitude, se jeter dans un dépouillement absolu,

ne pas se réserver un seul jour de vivres. [...] Et puis ils sont tombés dans l'illusion ; à l'œuvre entreprise ils n'ont pas su donner son couronnement ; ils ont terminé [...] une vie digne d'éloge par une fin abominable¹³. »

Cette pointe, ce tranchant manifestement anti-ascétique dans l'analyse de la *discretio* par Cassien relève, bien sûr, d'un contexte historique précis et particulier. Je l'évoque en deux mots. C'est toute une série de problèmes évidemment très intéressants. Il ne faut pas oublier que le monachisme, tel qu'il s'est développé, institutionnalisé, régularisé au cours du IV^e siècle et particulièrement, bien sûr, dans les formes réglées et communautaires de la cénobie, ce monachisme s'est développé en fait non pas comme une intensification, mais contre une certaine intensification, disons, sauvage des pratiques ascétiques qui avaient cours au III^e et au début du IV^e siècle¹⁴. Intensification sauvage qui prenait la forme d'un ascétisme individuel et sans règle, qui prenait la forme d'un vagabondage géographique, mais aussi d'un vagabondage et d'une errance spéculative non contrôlée, accompagnée de toute une floraison d'exploits, de visions, d'ascèse extraordinaire, de miracles, de rivalités et de joutes aussi bien dans la rigueur de l'ascèse que dans les merveilles thaumaturgiques. C'était tout cela qu'il s'agissait de prendre en main, de régulariser, de réintroduire à l'intérieur et de l'institution ecclésiastique en général et du système dogmatique qui était en train de s'édifier à ce moment-là par expurgation successive des hérésies. Il s'agissait donc, en somme, d'introduire l'ascèse et les règles de l'ascèse à l'intérieur du système de l'Église elle-même. Ce qu'il s'agissait, au fond, de conjurer, c'était cette vieille figure que les Grecs connaissaient sous le terme de θεῖος ἀνὴρ, l'homme divin¹⁵, l'homme parfait, l'homme doté de tant de pouvoirs qu'il est capable, au-delà des pouvoirs donnés aux autres hommes, de produire un certain nombre d'effets sur lui-même et sur les autres relevant d'une présence divine en lui. Vous le voyez, c'est toujours ce problème de la perfection et de la nécessité ou, en tout cas, de l'objectif que s'est donné l'Église chrétienne contre un certain nombre de ses tendances internes ou contre un certain nombre de ses voisinages, cet effort qu'elle a fait pour distinguer l'économie du salut et l'exigence de perfection. Inutile d'être parfait pour faire son salut. La tâche du salut implique bien un travail de perfectionnement. Il ne postule pas l'existence de la perfection.

L'organisation monastique, la régularisation de la pratique monastique et l'exigence de la *discretio* ont donc essentiellement, et pour des raisons historiques, une pointe anti-ascétique. On comprend alors, dans ces conditions, que la *discretio*, telle qu'elle est développée chez les théoriciens de la vie monastique, présente avec celle que l'on trouvait

chez les philosophes et les moralistes de l'Antiquité une différence capitale. Et la voici. Dans le livre 2, chapitre 5 des *Institutions*, Cassien donne l'exemple de la fondation même de la première grande pratique de *discretio*, de mesure. Il rapporte ce qui, bien entendu, est un peu légendaire, l'origine apostolique de la cénobie¹⁶ : c'est-à-dire que pour lui les apôtres auraient fondé et aurait vécu dans une sorte de couvent qui aurait été le modèle de tous les couvents futurs... Enfin, peu importe. Dans ce premier couvent des apôtres eux-mêmes, chacun, bien sûr, était animé d'un grand zèle, d'un grand zèle individuel et particulier et chacun chantait un nombre de psaumes tout à fait remarquable. Chacun était libre de faire ce qu'il voulait et d'en chanter tout autant qu'il voulait ou qu'il pouvait. Mais ils se sont rendu compte, ces premiers moines, qu'il y avait là un danger, un danger de « querelle intestine ». « La dissonance et même la variété » peuvent engendrer, pensaient-ils, « à l'avenir, le germe de l'erreur, de la rivalité et du schisme »¹⁷. Devant donc ce danger, ils décident de se réunir, un soir, pour discuter, savoir quel est le nombre de psaumes qu'il faudra imposer comme mesure générale, *modus*, à leurs successeurs. Et ils sont réunis, un frère qu'ils ne connaissaient pas est au milieu d'eux. Le frère se lève, chante un psaume, deux psaumes, dix psaumes, onze psaumes et, au douzième psaume, il s'arrête en chantant l'alléluia et il n'a pas terminé l'alléluia que, bien sûr, il disparaît. Vous l'avez reconnu : c'était un ange¹⁸. Il n'y a, évidemment, rien d'extraordinaire dans cette anecdote de l'instauration divine d'une institution, l'instauration divine de cette mesure imposée au zèle des ascétismes particuliers. Mais cette histoire, malgré son caractère tout à fait banal, porte, je crois, une signification particulière : c'est que, bien que les participants à cette réunion aient été les apôtres eux-mêmes¹⁹, c'est-à-dire des gens de la sainteté la plus haute, cette sainteté n'a pas été suffisante à elle seule pour qu'ils puissent définir, à partir d'eux-mêmes, le principe d'une modération qui était pourtant nécessaire pour atteindre leur but. Les apôtres eux-mêmes n'étaient pas mesure d'eux-mêmes. Et il leur a fallu cette intervention divine pour que la modération, le principe de la modération, c'est-à-dire le principe de la discrétion, de la juste mesure entre ceci et cela, leur soit imposé et qu'ils puissent l'accepter. Autrement dit, on en arrive à cette idée que même chez les personnages les plus saints, même chez ceux qui étaient le plus proches de la vérité, il y avait une tache aveugle, il y avait un point qui leur échappait, ils ne pouvaient pas être à eux-mêmes leur propre mesure. Ils ne peuvent pas savoir exactement ce qu'ils doivent faire, car ils savent mal ce qu'ils peuvent faire et ils savent mal ce qu'ils peuvent faire parce qu'au fond ils ignorent ce qu'ils sont. Il n'y a pas de *discretio* naturelle,

immanente à l'homme. Et c'est là où je vous disais que l'accentuation différente de la *discretio* chez Cassien indiquait une différence radicale avec la *discretio* de la sagesse antique. La *discretio* de la sagesse antique, la possibilité pour le sage antique de faire le partage entre le trop et le trop peu, à quoi est-ce qu'il la doit ? Il la doit à son *logos*, à ce *logos*, à cette raison qu'il a en lui-même et qui est absolument claire à ses propres yeux, à condition seulement, bien sûr, qu'elle ne soit pas passagèrement obscurcie par les passions ; c'est, en tout cas, à lui-même et à lui-même seulement qu'il va demander sa mesure, le sage antique. Le saint chrétien, l'ascète chrétien, lui, ne peut pas trouver sa mesure dans quelque chose qui serait en lui-même. Il ne peut pas demander à lui-même le principe de sa propre mesure. Bref, la *discretio* est indispensable. Il n'y a qu'un ennui : [c'est qu'elle]* manque à l'homme.

Première question : pourquoi la *discretio* manque-t-elle à l'homme ou quel est, si vous voulez, le mode d'absence de la *discretio* ? Et, deuxièmement, comment pallier l'absence de *discretio* ?

Première question : pourquoi, comment, de quelle façon est-ce que la *discretio* se trouve manquer à l'homme ? Exemple : c'est [celui] de l'abbé Jean de Lyco dont je vous parlais tout à l'heure. À la fin de la 24^e conférence de Cassien, on parle de cet abbé Jean de Lyco qui était arrivé à un point de sainteté tellement grand, qui était si proche de la perfection et qui, par conséquent, était si plein de lumière que tous les souverains du monde venaient le consulter et lui demander ce qu'il fallait faire²⁰. Or ce même abbé Jean de Lyco à qui donc tous les souverains du monde viennent demander consultation tant il est plein de lumière, c'est celui-là que, dans la première conférence, on voit tomber dans un jeûne excessif. Il a trop jeûné et à la fin de son jeûne, au moment où il croit atteindre par là une perfection plus grande, coucou, voilà le diable qui lui apparaît et qui lui dit : « C'est moi qui t'ai dit de jeûner et je t'ai dit de jeûner excessivement pour que tu puisses être affaibli et résister moins facilement aux tentations²¹. » Il donnait des conseils aux souverains, il n'était pas capable de mesurer son propre jeûne. Cette histoire, bien sûr, parle fort clairement. D'une part, elle indique une différence fondamentale entre ce saint personnage et le sage antique. Le sage antique était celui qui, précisément, renonçait à vouloir maîtriser l'ordre du monde et régner sur lui, mais qui avait au moins un petit empire sur lequel il pouvait exercer son regard et son pouvoir, et c'était lui-même. Cet empire-là, on ne pouvait pas l'en déposséder et il acceptait donc de renoncer à conseiller les souverains du

* Audition incertaine ; grésillement sur la bande.

moment qu'il était sûr d'exercer sur lui-même sa souveraineté. C'était le sage antique. Là, au contraire, on voit le saint qui est capable de conseiller tous les princes du monde. Il est plus facile de dire ce qu'il faut faire à ceux qui commandent au monde entier que de me dire à moi-même ce que je dois faire.* Ce que je dois faire m'échappe, si je ne me réfère pas à quelqu'un d'autre. Deuxième élément de l'histoire, deuxième aspect : l'explication de cette obscurité, de cette incertitude quant à lui-même, à quoi est-elle due ? Elle est due, l'histoire le dit, au diable. Le diable qui est présent chez un ascète ; même au [degré]** le plus élevé de la sainteté, le diable ne relâche pas sa prise. Le diable, deuxièmement, vous le voyez dans l'histoire, [qui] se cache au point que l'ascète a pu croire que l'idée de jeûner davantage venait ou de lui-même ou de Dieu, alors qu'elle venait du diable. Et enfin, le diable qui a trompé et fait illusion, présentant comme un bien ce qui en fait se révélait comme un mal.

Il y a chez Cassien, comme chez les auteurs de toute cette époque, bien sûr, toute une théologie de la présence du diable en l'homme, toute une série d'explications pour expliquer comment et de quelle manière l'esprit du mal peut être à la fois présent, perpétuellement présent en l'homme, et actif, perpétuellement actif. Je ne reviendrai pas là-dessus. Je voudrais simplement retenir trois éléments qui me paraissent essentiels. Premièrement : la présence du diable n'est jamais conjurée. Aucun degré de sainteté ne peut absolument et définitivement assurer que le diable ne serait pas présent en moi. Deuxièmement : cette présence se fait à l'intérieur du sujet lui-même et dans une espèce d'intrication avec [sa] subjectivité***. Cette présence, comment se fait-elle ? Cassien explique, et dans un esprit tout à fait conforme à ce que la plupart des auteurs disaient à l'époque, [que] cette pénétration du diable ne se fait pas exactement dans l'âme. Autrement dit, l'âme de l'homme n'est pas prise, possédée, envahie ni imprégnée directement par l'esprit du mal ou les esprits du mal. Il n'y a pas de pénétration. C'est physiquement et théologiquement impossible pour des raisons que donne Cassien²². En revanche, si l'âme humaine n'est pas pénétrée directement par l'esprit du mal, l'esprit du mal lui ressemble tout de même beaucoup. L'esprit du mal et l'âme sont tous les deux de même nature²³. Ils sont parents et c'est cette ressemblance, cette analogie, cette parenté si proche qui permet à l'esprit du mal de venir à côté de l'âme humaine imprégner le corps, lui commander, lui donner des ordres, l'agiter, le secouer. Et, dans cette mesure-là, il y aura, non pas possession

* Le manuscrit ajoute entre guillemets : « N'avoir pas une idée de sa propre âme ».

** M. F. : point

*** M. F. : la subjectivité du sujet lui-même

de l'âme par l'esprit du mal, il y aura co-possession, co-pénétration, co-existence de l'esprit du mal et de l'âme dans le corps. Le corps sera le siège des deux. C'est à partir du corps que l'esprit du mal va diriger vers l'âme des représentations, des suggestions, des idées²⁴ qui ont ceci de particulier que, premièrement, elles déguisent le mal sous les espèces du bien de sorte qu'il va être très difficile à l'âme de reconnaître si la suggestion qui lui est envoyée est une suggestion bonne ou une suggestion mauvaise, mais surtout l'âme ne pourra pas distinguer si la suggestion qui lui est ainsi envoyée vient de l'individu lui-même, ou vient de Satan ou vient de Dieu²⁵. C'est-à-dire que le point d'origine, l'identité, la marque originale de la suggestion se trouve complètement brouillée. En somme, le mode d'action de l'esprit du mal par sa co-présence dans le corps, par son analogie et ressemblance avec l'âme elle-même, ce mode d'action va être tel qu'il produira dans l'âme l'illusion ou, en tout cas, la non-distinction du bien ou du mal, la non-distinction de Satan et de Dieu, la non-distinction de Satan et du sujet lui-même.

Dans ces conditions-là, vous voyez bien que le mode fondamental d'action du diable dans l'âme ne va pas être la passion, le *pathos*. Cela va être l'illusion, la tromperie, l'erreur. De sorte que, tout naturellement, alors que pour le sage antique ou pour le sage stoïcien, le problème, l'ennemi, le danger, le grave, ce avec quoi il fallait se débrouiller par la *discretio*, c'était le mouvement incontrôlable de la passion, du *pathos*, la mécanique du corps se répercutant dans l'âme et provoquant des mouvements incontrôlables, au contraire le problème, la question, le danger dans la direction chrétienne, ce sera l'illusion, cette illusion, cette non-discrimination entre la représentation du bien et la représentation du mal, entre la représentation, la suggestion qui vient de Dieu, celle qui vient de Satan, celle qui vient de moi-même. Disons en d'autres termes que, alors que la *discretio* de la sagesse antique devait porter essentiellement sur les choses, sur la valeur des choses, le problème de la *discretio* dans la sainteté chrétienne ou dans le perfectionnement chrétien va porter sur moi-même, ce qui se passe en moi-même et sur les idées qui me viennent, qui me viennent à la conscience. Ce n'est pas la valeur des choses qu'il va falloir reconnaître, ce sont les secrets de la conscience qu'il faudra déchiffrer. *Arcana conscientiae, exploratio conscientiae*²⁶ : voilà ce que va être la tâche de la discrétion chrétienne – très différente, vous le voyez, de la prise de mesure de la valeur des choses et du rapport des choses à soi que l'on demandait au sage [antique*]. La διακρισις de la sagesse antique était un jugement que la

* M. F. : chrétien

conscience souveraine de l'homme portait par elle-même, en distinguant dans la confusion des passions le bien et le mal. Il s'agissait de déterminer la valeur des choses par rapport au sujet. C'était cela, la *διάκρισις* antique, la *discretio* du sage, disons, stoïcien. Dans la spiritualité chrétienne, la *discretio* ne porte plus sur la valeur des choses, elle porte sur le sujet lui-même, sur le sujet dans la mesure où il est en lui-même habité par un principe autre, par un principe étranger qui est en même temps principe d'illusion. Il s'agit donc, pour cette *discretio*, de s'exercer sur le sujet lui-même dans la mesure où il est obscur à [soi]-même. Ce n'est plus la valeur des choses par rapport au sujet qui est en question, c'est l'illusion interne de soi sur soi. Voilà donc la raison pour laquelle le sujet n'a pas lui-même de *discretio*.

[Seconde question :] comment pallier ce manque de la *discretio* autonome ? La *discretio* qui manque, donc, pour les raisons que je viens de vous dire (cette présence du diable qui établit un principe d'illusion et d'incertitude par rapport à soi-même), par quoi va-t-on la remplacer ? Précisément, par la structure, par le dispositif examen-aveu dont je vous parlais en commençant. Qu'est-ce que cet examen-aveu dont j'ai essayé de vous expliquer pourquoi il était indispensable ? La première chose qu'il faut remarquer, c'est, vous le comprenez bien, qu'il ne peut pas avoir la même forme ni les mêmes objets que l'examen antique. L'examen antique – souvenez-vous de Sénèque, par exemple, [passant en revue]* sa journée pour savoir ce qu'il avait fait et s'il avait bien fait de fait ce qu'il avait fait – portait essentiellement sur les actes commis. L'examen chrétien ne va pas faire disparaître cette pratique. Elle est effectivement mentionnée chez un certain nombre de spirituels chrétiens. Vous la trouvez chez saint Jean Chrysostome disant, dans un style très sénèqueien : « Appelons notre conscience, faisons lui rendre compte des actions, des paroles, des pensées de la journée. Examinons ce qui est à notre avantage et à notre préjudice²⁷. » Cette pratique existe, mais elle n'est pas la plus importante, loin de là, et elle n'est au mieux, non sans d'ailleurs quelques signes de méfiance sur lesquels je reviendrai tout à l'heure, qu'une structure d'appoint par rapport à une pratique qui est au fond très différente. En effet, l'examen chrétien, premièrement, porte sur une matière première qui n'est pas du tout la même que l'examen ancien. Souvenez-vous du passage par lequel je commençais tout à l'heure, livre 4 chapitre 9 des *Institutions* : « Ne cachez par fausse honte aucune des pensées, *nullas cogitationes [celare]*^{**28} », expression que l'on va retrouver tout au long des textes de

* M.F. : repassant

** Le mot « *celare* », omis par Foucault, est ajouté dans le manuscrit.

Cassien²⁹. C'est toujours le problème de la *cogitatio*, des *cogitationes*, des pensées. L'examen porte sur des pensées et non pas sur des actes. Que la *cogitatio*, que la pensée soit un élément fondamental dans l'institution monastique, cela va de soi. Dès lors que le but du moine, c'est la contemplation et qu'il doit cheminer vers la contemplation par la prière, l'oraison, la méditation, le recueillement, la *cogitatio* est évidemment le problème central de la vie du moine. Et, par conséquent, le danger qui va se présenter pour le moine, c'est le flux de ses pensées, le cours, l'agitation des idées qui vont lui venir à l'esprit. Évagre le Pontique disait dans son *Traité pratique* qui a, pour une part importante, inspiré Cassien : « Avec les séculiers » (avec les gens qui vivent dans le siècle), « les démons luttent en utilisant de préférence les objets », *πράγματα* dit-il. « Mais avec les moines, c'est le plus souvent en utilisant les pensées », et il emploie le mot fondamental de *λογισμοί*³⁰.

Mot dont l'histoire est très intéressante, puisque le *λογισμός*, dans le vocabulaire grec classique, désigne quoi ? Il désigne le raisonnement, c'est-à-dire la manière dont on met en œuvre le *λόγος* pour parvenir à la vérité³¹. Or, dans le vocabulaire de la spiritualité chrétienne – et là, Évagre le Pontique est fondamental dans l'inversion, enfin dans l'inflexion du sens du mot³² –, le *λογισμός*, ce n'est pas l'usage positif d'un *λόγος* positif permettant d'arriver à la vérité. Le *λογισμός*, c'est la pensée qui vient à l'esprit avec tout ce qu'elle peut avoir d'incertain quant à son origine, quant à sa nature, quant à son contenu, par conséquent quant au résultat qu'on peut en tirer. Le *λογισμός*, c'est quelque chose de douteux et c'est même, à la limite, quelque chose de négatif dans la mesure où, s'il est vrai que le but de la vie monastique, c'est la contemplation et la contemplation d'une seule chose, à savoir Dieu, le seul fait de penser à quelque chose, le seul fait de penser à quoi que ce soit, le seul fait qu'un *λογισμός* vienne se présenter dans la tension de la conscience dirigée par Dieu, ce seul fait est déjà négatif et le *λογισμός*, comme émergence d'une idée quelconque dans l'esprit tendu vers Dieu, c'est quelque chose de mal. La connotation du mot *λογισμός* va s'infléchir, et c'est la même chose chez Cassien (et en latin en général) où le mot *cogitatio*, lui aussi, prend dans ce vocabulaire – là, dans le vocabulaire de la spiritualité chrétienne, un sens plutôt négatif : on va trouver chez Cassien toute une série d'énonciations de rôles négatifs de la *cogitatio*, c'est-à-dire du seul fait que l'on se met à penser à quelque chose alors que l'on devrait ne penser à rien ou, plutôt, que l'on ne devrait penser qu'à Dieu lui-même.

Alors, toute une série de références que je pourrais multiplier. Par exemple, dans la conférence 7, chapitre 3 : « Parfois, nous sentons que

le regard de notre cœur se dirige à son objet » – à savoir : Dieu –, mais aussitôt, voilà que « notre esprit glisse insensiblement de ces hauteurs pour se précipiter avec une fougue plus emportée vers ses divagations premières³³ ». *Cogitatio*, [*e*] *vagatio** : le seul fait d'avoir des *cogitationes*, c'est déjà une divagation. Dans la première conférence, quelqu'un qui questionne l'abbé Moïse lui dit : « Même malgré nous et qui plus est à notre insu, *volentibus* [...] *nescientibus*, les pensées superflues se glissent en nous d'une manière si subtile et si cachée qu'il est difficile, non seulement de les chasser, mais d'en avoir conscience et de les reconnaître » (de faire le partage, d'exercer donc la *discretio*)³⁴. Et l'abbé Moïse, à cette question de son disciple, répond : « Il est [en effet] impossible que l'esprit ne soit pas traversé de pensées multiples³⁵. » Dans la 7^e conférence, qui est précisément consacrée tout entière à la mobilité de l'esprit, il est dit ceci : Pour ce qui est de l'esprit humain, il se définit – et là, Cassien emploie des mots grecs – comme « *aeikinētos kai polukinētos* [ἀεικίνητος καὶ πολυκίνητος] », quelque chose de toujours mobile et qui se remue dans tous les sens et dans toutes les directions et qui est secoué de toute une multiplicité de mouvements. « Il est en proie à une perpétuelle et extrême mobilité. [...] Sa nature est ainsi faite qu'il ne peut demeurer oisif, [...] sa naturelle légèreté l'emporte nécessairement à vagabonder, voletant [çà et là] sur tout ce qui se rencontre³⁶. » En somme, le grand péril, le danger permanent pour le moine et, par conséquent, le problème majeur que l'on va rencontrer dans l'exercice de la *discretio*, de l'examen, de l'obéissance, etc., ce n'est donc pas tellement l'agitation des passions que l'agitation des pensées. Multiplicité des pensées qui se présentent, précipitation qui fait qu'elles se distinguent mal les unes des autres, difficulté à maîtriser le mouvement, difficulté à les reconnaître pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire à reconnaître leur origine et à reconnaître vers où elles vont.

Telle est donc la matière première de l'examen du chrétien : la *cogitatio*. Saisir le flux de la pensée et puis essayer de se débrouiller dans ce flux incessant de la multiplicité, dans ce *voûs*, dans cet esprit qui est perpétuellement mobile, se débrouiller là-dedans, tel est le rôle de l'examen. Comment l'examen va-t-il faire ? Sur ce point Cassien emploie une série de métaphores. La métaphore du moulin [tout d'abord]. Il dit : L'esprit est donc toujours agité. Il est agité comme l'eau d'un ruisseau ou d'une rivière qui ne cesse de couler et cette rivière, en coulant, fait tourner la roue du moulin et là, le meunier n'y peut rien. Il ne peut rien. L'eau est agitée, l'eau court et c'est très bien ou c'est très mal, peu importe, c'est comme ça,

* M.F. : *divagatio*

et c'est ça qui fait tourner le moulin. Mais le moulin³⁷, il peut moudre du bon ou du mauvais grain. On peut y mettre de l'ivraie ou on peut y mettre du blé. Et par conséquent le rôle du moine ou le rôle de l'examen, de celui qui s'examine, c'est, dans ce flux de pensées, d'opérer un tri pour faire en sorte que la pensée moule du bon grain et pas du mauvais³⁸. Deuxième métaphore, c'est la métaphore du centenier, de l'officier qui, au moment où des soldats ou candidats soldats se présentent à lui, les inspecte, les regarde, mesure un peu leurs qualités, voit si l'un est fort, l'autre est faible, soupçonne si l'un est courageux, l'autre est lâche, et fait ainsi le tri entre ceux qu'il va recevoir et ceux qu'il ne va pas recevoir, le tri entre ceux qui vont être chargés de ceci et ceux qui vont être chargés, au contraire, de cela³⁹. Enfin, troisième métaphore, c'est celle du changeur, du changeur de pièces de monnaie. On lui présente des pièces. Avant de les accepter et de donner en retour d'autres pièces, il va bien sûr les [examiner]*, les jauger⁴⁰.

À travers ces trois métaphores, on voit bien quel est le rôle de l'examen. Ce n'est pas comme chez Sénèque, ce rôle de l'inspection après coup : on a géré comme on a pu sa journée et puis, à la fin de la journée, on vient inspecter ce qu'on a fait soi-même et voir si on l'a fait comme on [le devait]**. Là, il s'agit d'une activité qui s'exerce sur le flux de la pensée et des pensées au moment même où ce flux est en train de s'écouler. L'examen doit porter sur l'actualité de la pensée et non pas rétrospectivement sur ce qui a été fait. Il s'agit de saisir la pensée au moment où elle commence à penser, la saisir à la racine, quand on est en train de penser à ce à quoi on pense. Au sens strict, l'examen est un examen de passage, un examen de passage dans l'actualité et qui a pour fonction, quoi ? D'exercer un tri, d'exercer [ce qui, précisément, était appelé] *discriminatio****. Il s'agit non pas, donc, de remesurer après coup des actes pour savoir s'ils sont bons ou pas bons, mais de saisir les pensées au moment même où elles se présentent et puis tâcher, le plus vite possible, immédiatement, de séparer celles que l'on doit pouvoir accueillir dans sa conscience et celles qu'il va falloir rejeter, expulser de sa conscience.

Comment se fait cette opération ? La métaphore du changeur qui revient plusieurs fois chez Cassien est, sans doute, celle qui permet [le mieux d'élaborer]**** la manière dont, pour Cassien, doit se faire cet examen de la conscience dans l'actualité du flux des idées qui se présentent. En

* M.F. : accepter

** M.F. : l'a fait

*** M.F. : ce qu'ils appellent, précisément, une *discriminatio*

**** M.F. : de mieux élaborer

effet, que fait le changeur ? Le changeur, dit Cassien, c'est quelqu'un qui vérifie le métal de la pièce, qui vérifie sa nature, qui vérifie la pureté de la pièce, qui vérifie aussi l'effigie, qui s'interroge sur l'origine de la pièce. Il en est de même, dit-il, pour la pensée et pour l'examen que l'on doit en permanence exercer sur sa pensée. [Première possibilité : une idée se présente avec tout l'éclat du langage philosophique]*, on croit que c'est de l'or – et Dieu sait si les philosophes savent précisément présenter leurs idées comme de l'or –, mais ce ne sont que des idées de philosophes et ce ne sont pas des idées vraiment chrétiennes. Il faut donc les rejeter⁴¹. Faux métal. Deuxième possibilité : une idée peut-être d'un bon métal, mais l'effigie surajoutée, et là c'est très intéressant. Il dit, par exemple : Me vient à l'esprit un texte de l'Écriture, bon métal s'il en est, or pur, bien sûr, mais ce texte de l'Écriture, je peux, ou plutôt l'esprit du mal qui est en moi peut m'en suggérer une mauvaise interprétation et lui donner un sens qui n'est pas le sien, comme si on l'avait frappé, ce métal pur, d'une effigie qui n'est pas la bonne. L'interprétation, c'est l'effigie de l'idée, en quelque sorte, c'est l'effigie de l'Écriture elle-même et elle peut être inspirée par l'usurpateur, par le trompeur⁴². Troisième possibilité : la pensée se présente sous une forme valable, bon métal, effigie apparemment correcte, mais ça vient d'un mauvais atelier et c'est, en [réalité], fait à des fins inavouables. Par exemple, il me vient l'idée que c'est bien de jeûner, il me vient l'idée qu'il serait bien de devenir moi-même clerc ou de faire des œuvres de charité. Tout cela, c'est bien. Mais, en fait, ça peut venir d'un mauvais atelier, ça peut venir du diable⁴³. C'est ce qui est arrivé, par exemple, à l'abbé Jean de Lyco qui, au fond, a mis en circulation cette pièce de monnaie (il faut jeûner) pour des fins qui étaient nocives, à savoir affaiblir le moine⁴⁴. Enfin, quatrième possibilité : tout est bon, l'effigie est correcte, le métal est le bon métal, c'est bien sorti du bon atelier. Seulement voilà, il y a eu de la rouille, il y a eu une usure, ça s'est affaibli et puis ça ne fait pas tout à fait le poids et c'est en quelque sorte rongé par une sorte de rouille. Ainsi peut-il se produire qu'un impératif que l'on suit – par exemple, l'obligation de jeûner – soit rongé par le désir de se faire apprécier des autres, par un désir de vanité, par le souci de montrer aux autres combien on est capable de pousser loin l'ascétisme.

À travers ces quatre possibilités⁴⁵, vous voyez que l'examen qui doit s'effectuer au moment même où l'idée commence ne porte pas sur ce dont l'idée est l'idée, c'est-à-dire ce qu'on appellera plus tard le contenu

* Phrase du manuscrit ; passage lacunaire de l'enregistrement, dû au changement de face de la cassette. On entend simplement : « clinquantes ».

objectif de l'idée. Ce n'est pas cela. Ce qui est important, ce sur quoi porte l'examen, ce sur quoi porte l'activité du tri, c'est en quelque sorte le grain, la substance, l'origine, la marque même de l'idée. Il s'agit de l'examen matériel de la pensée et non pas [d']un examen du contenu objectif de l'idée. D'ailleurs, Cassien le dit, « on doit observer la *qualitas cogitationum*, la qualité des pensées⁴⁶ ». Observation, donc, de la pensée, du flux de la pensée dans sa qualité, dans son grain, dans son origine : aller chercher au fond de soi-même comment ça a été fabriqué et avec quoi, en laissant un peu de côté le problème de savoir de quoi c'est l'idée. Problème, donc, de l'origine, de la fabrication, de la réalité matérielle de l'idée et problème aussi de savoir, non pas tellement si je me trompe dans ce que je pense – car, après tout, je ne me trompe pas quand je me dis qu'il faut jeûner –, [mais] si je ne suis pas trompé, trompé par quelqu'un, par quelqu'un d'autre, par un autre en moi. Grain de la pensée, qualité de la pensée et problème de l'être-trompé.

Je crois qu'on est là à un point très important, parce que dans l'examen de type stoïcien, on examinait les actes, mais on posait bien aussi un problème de vérité. Il s'agissait, en effet, de savoir si, en agissant comme j'ai agi, je n'ai pas été victime d'une opinion courante ou toute faite, si une vérité ne m'a pas échappé. Par exemple, j'ai essayé de convaincre quelqu'un qu'il avait tort de faire ceci ou cela, mais je me suis trop emporté contre lui et je n'ai pas réfléchi à cette vérité qu'il faut tenir compte, chez l'autre que l'on réprimande, de sa capacité à comprendre et à saisir le vrai. Donc, j'ai commis une erreur. L'analyse de l'acte et le repérage de l'erreur existaient donc chez les stoïciens. Mais vous voyez que la question, pour eux, portait sur la vérité de ce que je pense, c'est-à-dire le contenu objectif de mes idées ou de mes opinions, et ce contenu objectif, je l'examinais après coup, le soir, dans l'obscurité, quand ma femme avait fait silence, c'est-à-dire quand je pouvais exercer souverainement ma conscience de sujet. Dans l'examen chrétien, au contraire, vous voyez que la question porte, non pas sur le contenu objectif de l'idée, mais sur la réalité matérielle de l'idée dans l'incertitude de ce que je suis, dans l'incertitude de ce qui se passe au fond de moi et en cherchant, quoi ? Si mon idée est vraie ? Pas du tout. Si j'ai raison d'avoir telle et telle opinion ? Pas du tout. Ce n'est pas la question de la vérité de mon idée, c'est la question de la vérité de moi-même qui ai une idée. C'est la question non pas de la vérité de ce que je pense, mais la question de la vérité de moi qui pense.

Je crois qu'on a là une flexion très importante dans l'histoire des rapports entre vérité et subjectivité. Histoire tellement importante qu'on peut la ressaisir par son autre bout, par son extrémité, j'allais dire par son

issue : ne jamais oublier que le malin génie de Descartes n'est pas du tout la bizarre et extrême invention de la radicalité philosophique essayant de se ressaisir. Le malin génie, l'idée qu'il y a quelque chose en moi qui peut toujours me tromper et qui a une puissance telle que je ne pourrai jamais être tout à fait sûr qu'il ne me trompera pas, ce thème, c'est le thème absolument constant de la spiritualité chrétienne. D'Évagre le Pontique ou de Cassien jusqu'au XVIII^e siècle, qu'il y ait en moi quelque chose qui peut me tromper et que rien ne m'assure que je ne serai pas trompé, même si je suis sûr de ne pas me tromper, cela, c'est absolument fondamental. Et le retournement cartésien, qui va précisément faire rebasculer dans un autre sens le rapport vérité-subjectivité, va se produire lorsque Descartes dira : « Que je sois trompé ou que je ne sois pas trompé, me trompe qui voudra, de toutes façons il y a quelque chose qui est indubitable et où je ne me trompe pas et qui est que pour me tromper, il faut que je sois⁴⁷. » Et à ce moment-là, il aura fait ressortir le « je ne me trompe pas » du péril fondamental de l'être-trompé, et du doute spirituel indéfini que la pratique chrétienne de la direction et de l'examen avait introduit dans les rapports entre subjectivité et vérité. Descartes aura fait, finalement, l'affirmation philosophique première.

Voilà pour ce qui est de l'examen. Mais, justement, si ce que je vous expliquais est vrai, c'est-à-dire que s'il est vrai qu'il y a toujours en moi quelque chose qui peut me tromper et si je dois sans cesse être sur mes gardes, être le centenaire de ma propre conscience, le passeur de mes propres idées, si je dois être comme* un douanier vigilant qui au seuil de ma conscience veille à ce qui entre et à ce qui ne doit pas y entrer, comment est-ce que je peux faire moi-même cette discrimination, si je n'ai pas de *discretio*, c'est-à-dire si je ne peux pas être à moi-même mon propre juge et ma propre mesure ? Comment être le bon centenaire, le bon veilleur, le bon meunier dès lors qu'il me manque, en moi-même, tout instrument de mesure, du moment qu'il peut toujours y avoir en moi ce principe d'illusion et ce grand trompeur ? Comment faire pour opérer ce tri, dès lors que je ne possède pas moi-même l'aune à laquelle je pourrais mesurer mes pensées ?⁴⁸ C'est là où intervient l'aveu. Descartes, à cette possibilité d'être trompé, opposera le fait qu'il y a au moins une certitude, c'est que, pour pouvoir être trompé, faut-il encore que je sois. La spiritualité chrétienne dira : Puisque tu peux toujours te tromper sur toi-même, puisqu'il y a toujours en toi quelque chose qui peut te tromper, eh bien, il faut que tu parles, il faut que tu avoues.

* Foucault ajoute : un agent de change ou

Pourquoi l'aveu permet-il d'échapper au paradoxe de l'examen ou à l'incertitude de cet examen qui est appelé par la tromperie qui est en moi, mais qui est rendu en même temps impossible par le fait que cette tromperie est incontournable ? L'aveu me permet d'échapper à ce paradoxe de l'examen possiblement trompé, pourquoi ? Pour un certain nombre de raisons. L'aveu détrompe, bien sûr, parce qu'en confiant à l'autre ce que je sais de moi-même, il va pouvoir, lui, me donner des conseils, indiquer ce que je dois faire, les oraisons à faire, les lectures recommandées, la conduite à tenir. Mais, en fait, ce n'est pas cela qui est fondamental pour Cassien et ce n'est pas en cela, ce n'est pas dans les conseils effectivement donnés par l'autre que l'aveu va trouver son efficace quant à la vérité de l'examen, quant à la production de la vérité de soi-même. L'aveu est un opérateur de discrimination auquel on peut se fier, non pas tellement parce que tel est l'autre auquel je parle, mais par le seul fait que je parle à un autre. La forme même de l'aveu est un principe de discrimination plus encore que la sagesse de celui auquel je parle, et pourquoi ? Pour trois raisons.

Premièrement, parce que, dit Cassien, les pensées, si elles sont de bon aloi, si leur origine est pure, si elles n'ont été émises en moi que dans de bonnes intentions, n'ont pas de mal à être avouées. Si au contraire ces pensées viennent du mal, si elles vont au mal, elles auront précisément du mal à se manifester. Elles vont refuser d'être dites, elles vont tendre à se cacher. Le refus d'être dit, la honte à se formuler, tel est le critère indubitable du bien et du mal quant à la qualité même de la pensée. La honte à avouer est signe de la nature de ce qu'on avoue. « Le diable si subtil, dit Cassien, ne pourra pas faire tomber le jeune autrement que s'il l'attire, par orgueil ou respect humain, à cacher ses pensées. Les anciens affirment, en effet, que c'est un signe universel et diabolique quand nous rougissons de la manifester à l'ancien⁴⁹. » Donc, mécanisme de la honte, mécanisme de l'impossibilité à parler. Si je ne peux pas dire ce à quoi je pense, c'est que ce à quoi je pense n'est pas de bonne qualité. La *qualitas* de la *cogitatio* est mauvaise. Critère de la honte.

Deuxièmement, deuxième mécanisme de tri, c'est celui-ci : c'est qu'au fond, les mauvaises pensées préfèrent lâcher prise et se retirer de l'âme, s'enfuir à tire-d'aile plutôt que d'avoir à passer à l'aveu. Et il y a à cela une raison qui est théologique ou, si vous voulez, cosmo-théologique, qui est celle-ci : c'est que Satan, c'était l'ange de la lumière, l'ange de la lumière qui à cause de sa faute a été condamné – condamné à quoi ? Aux ténèbres. C'est-à-dire que le jour lui a été interdit. Il ne peut donc vivre que dans l'obscurité, il ne peut vivre que dans les arcanes du cœur, dans les replis de l'âme, là où la lumière ne pénètre pas. Et la lumière, du seul fait qu'elle

est la lumière et qu'il y a désormais incompatibilité fondamentale entre le diable, Satan, et la lumière, ce seul fait qu'il y ait la lumière et que la parole vienne porter la lumière dans l'âme, cela même fera lâcher prise à Satan. « Une mauvaise pensée », dit Cassien, dans la conférence 2, chapitre 10, une mauvaise pensée « produite au jour perd aussitôt son venin. Avant même que la discrétion ait rendu son arrêt, l'affreux serpent que cet aveu a pour ainsi dire arraché de son antre souterrain et ténébreux, pour le jeter à la lumière et donner sa honte en spectacle, s'empresse de battre en retraite⁵⁰ ».

Troisième mécanisme, c'est que le seul fait de parler, de faire sortir les paroles de sa bouche, constitue un acte d'expulsion, d'expulsion matérielle. N'est plus déjà dans le cœur ce qui, désormais, est sur la langue. Cette analogie de l'aveu avec l'exorcisme apparaît très clairement dans un certain nombre de textes et en particulier dans une histoire de l'abbé Sarapion que raconte Cassien, conférence 2, chapitre 11. L'abbé Sarapion quand il était enfant volait des petits pains et, bien sûr, cachait avec soin qu'il les volait. Il ne voulait pas avouer que c'était lui. Finalement, un jour, il accepte d'avouer et au moment même où il avoue, il voit sortir de sa poitrine une mèche soufrée qui remplit la pièce d'une odeur insupportable. C'est sa gourmandise qui était en train de s'échapper. Il en est donc affranchi par le fait même de l'aveu⁵¹. Et vous voyez que, dans tous ces mécanismes, la qualité de celui auquel on parle, les conseils qu'il pourrait donner, son expérience ne jouent aucun rôle. C'est bien, effectivement, le seul fait de parler qui constitue le principe de la discrimination, du tri, de l'expulsion du mauvais et de l'acceptation du bon. Ce qui est intéressant dans cette analogie de l'aveu avec l'exorcisme, c'est que l'élément principal n'est pas le rôle pédagogique, médical du maître, [mais] le fait que l'on parle à quelqu'un qui est au fond un *x*. C'est la forme de la verbalisation⁵².

Et de là on arrive à ce point, qui sera le point final de cette analyse : c'est que, s'il est vrai que c'est l'expulsion en elle-même, l'extériorisation dans le discours qui est facteur de tri ou de choix, facteur de discrimination, autrement dit si le mécanisme indispensable de la *discretio* qui manque par nature à l'homme, on peut le rétablir par le fait de l'aveu ou plutôt par la forme même de l'aveu, la forme de l'aveu qui est principe de *discretio*, cela implique que l'aveu soit perpétuel et permanent. Il faut surveiller ce flux de pensées qui ne cessent d'agiter l'âme du moine et de l'empêcher d'aller vers le point de la contemplation. Si l'on veut exercer la *discretio* sur ce flux de pensées, il va falloir l'examiner sans cesse, il va falloir essayer d'opérer le tri, et d'opérer le tri par quoi ? Par un aveu qui doublera perpétuellement le flux de l'âme. Il faut entièrement verbaliser ce

qui est en train de se dérouler dans l'âme. La *cogitatio* doit devenir parole, la *cogitatio* doit devenir discours. Il faut sans cesse tenir un discours sur soi-même, de soi-même, tout dire de ce qu'on pense, tout dire à mesure qu'on le pense, tout dire des formes les plus subtiles et les plus imperceptibles de la pensée, être toujours penché sur soi-même pour [saisir aussitôt] la pensée, au moment où elle se forme, là, au moment où elle est au seuil de se présenter à la conscience, en faire du discours, la prononcer, la prononcer en direction de quelqu'un, d'un quelqu'un = *x*. Et c'est là que se fera le rétablissement de cette *discretio*, de cette mesure, de cette mesure de soi-même que l'homme ne peut pas posséder, dès lors qu'il est habité perpétuellement par le diable. La nécessité, cette obligation de tout dire du fin fond de sa pensée au moment même où on commence à peine à le penser, c'est cela que la spiritualité grecque appelait d'un mot : l'ἐξαγόρευσις, mot pratiquement intraduisible⁵³ qui est la mise en discours de soi-même, la mise en discours perpétuelle de soi-même⁵⁴.

Je n'ai pas le temps maintenant d'opposer l'ἐξαγόρευσις à une autre forme dont j'ai parlé⁵⁵. Vous vous souvenez de l'exomologèse. Dans la pénitence, ce qu'on demandait au pénitent ce n'était pas tellement de dire ce qui s'était passé, ce qu'il avait fait. On ne lui demandait pas de faire un aveu détaillé de la faute commise. Ce n'était pas cela qui était en jeu. On lui demandait de manifester dramatiquement par son attitude, par ses gestes, par son vêtement, par son deuil, par ses jeûnes, par ses prières, par ses supplications, par ses agenouillements, le fait qu'il était pécheur. Et la nature de l'acte commis, la nature du péché, le détail de ses circonstances n'importaient pas. L'exomologèse, c'était cette manifestation en vérité de l'être pécheur. C'était l'aléthurgie du pécheur comme pécheur. L'ἐξαγόρευσις, au contraire, cette mise en discours de soi-même, est d'un tout autre type. Il n'y a plus là aucun élément dramatique et spectaculaire de l'attitude du geste et du vêtement. C'est bien un rapport de soi à soi, aussi ténu, aussi permanent, aussi analytique, aussi détaillé que possible, rapport qui ne peut se faire et n'est efficace que dans la mesure où il est, d'un bout à l'autre, soutenu par une activité de discours, par une activité discursive qui fait que c'est moi-même qui me mets moi-même en discours au fur et à mesure que je suis, au fur et à mesure que je pense, au fur et à mesure que le flux des pensées se présente à moi et que je dois en faire le tri, en faire le tri pour savoir finalement d'où vient ce que je pense, pour déchiffrer enfin le pouvoir d'illusion et de tromperie qui ne cesse de m'habiter d'un bout à l'autre de mon existence.

Disons, d'un mot, que la direction ancienne avec ses pratiques d'obéissance provisoire, d'examen régulier, de confidences indispensables au

maître avait pour but de permettre au sujet d'exercer en permanence la juridiction de ses actes. Il s'agissait pour le sage antique, il s'agissait pour Sénèque réfléchissant le soir sur lui-même, d'être sa propre instance de juridiction, de se faire la loi à lui-même. La direction chrétienne a, au contraire, pour objectif non pas du tout d'établir une juridiction ou une codification. Il s'agit d'établir un rapport d'obéissance à la volonté de l'autre et d'établir en même temps, en corrélation, comme condition de cette obéissance ce que j'appellerais non pas une juridiction, mais une véridiction : l'obligation de dire vrai en permanence sur soi-même, à propos de soi-même et ceci dans la forme de l'aveu. Juridiction des actes à fin d'autonomisation du sujet, tel est le but de la direction antique ; obéissance à l'autre avec pour instrument une véridiction de soi-même, telle est, je crois, la formule de la direction [chrétienne].*

Ce mécanisme de l'aveu perpétuel articulé sur l'obéissance permanente obéit, vous le voyez, à un certain nombre de lois qui sont fort importantes, me semble-t-il, pour l'histoire même des rapports entre vérité et subjectivité dans l'Occident chrétien. Loi de l'approfondissement à l'infini : rien n'est jamais trop petit dans le fond de moi-même que je ne doive y faire attention**. Loi de l'extériorisation, dans la mesure où il ne s'agit pas de définir une zone d'intériorité qui serait inaccessible aux assauts de l'extérieur, mais, au contraire, [la] nécessité [c'est] d'arracher l'intériorité à elle-même, de la faire sortir pour la déployer dans un rapport d'extériorité et d'obéissance. Loi du tropisme, de l'inclination vers le secret, en ce sens que le principe est d'aller toujours vers ce qui est le plus caché en moi-même, les pensées les plus fugitives, à peine perceptibles. Il s'agit non seulement de détecter ce qui est caché, mais de détecter ce qui est caché dans le caché, de démasquer le mal sous les espèces du bien, de démasquer Satan sous les espèces de la piété, de démasquer l'autre au fond de moi-même. Il s'agit, enfin***, d'une loi de production de vérité, dans la mesure où il ne s'agit pas simplement de constater, comme le demandait

* Foucault laisse ici de côté les remarques suivantes du manuscrit (deux feuillets non paginés) :

« Concl[usion]. L'obéissance et l'aveu, dans la direction antique, avaient une valeur instrumentale, un rôle provisoire, une fonction relative à un but qui était l'autonomie et le contrôle de soi par soi. Ils ont dans le monachisme chrétien une valeur absolue ; ils constituent une obligation indéfinie. Ils doivent leur importance à leur forme, à un pur rapport de dépendance à autrui. Ces deux obligations, obéir et avouer, renvoient l'une à l'autre. »

** Le manuscrit ajoute : rien d'indifférent

*** Cette 4^e loi, dans le manuscrit, est suivie d'une 5^e : la « loi de la renonciation à soi » (cf. p. 303, note *).

la *συνείδησις*⁵⁶ de la sagesse antique, ce qui se passe en moi. Il s'agit de faire apparaître en moi quelque chose que je ne pouvais pas connaître et qui ne devient connu que par ce travail d'approfondissement de moi sur moi. Il s'agit bien de produire une vérité, une vérité qui était inconnue. Or, là est le paradoxe, c'est que cette aléthurgie de moi-même, cette nécessité de produire la vérité que je suis, cette nécessité de l'aléthurgie est fondamentalement liée, vous vous en souvenez, à la renonciation à soi-même. C'est dans la mesure où je dois entièrement renoncer à mes propres volontés en substituant la volonté d'un autre à la mienne, c'est parce que je dois renoncer à moi-même que je dois produire la vérité de moi-même, et je ne produirai la vérité de moi-même que parce que je serai en train de travailler à cette renonciation à moi-même. La production de la vérité de soi n'est aucunement polarisée, indexée à la volonté d'établir enfin dans l'être ce que je suis, mais au contraire si je veux savoir ce que je suis, si je dois produire en vérité ce que je suis, c'est parce que je dois renoncer à ce que je suis*. Et ce lien entre production de vérité et renonciation à soi me paraît être ce qu'on pourrait appeler le schéma de la subjectivité chrétienne, disons plus exactement le schéma de la subjectivation chrétienne, une procédure de subjectivation qui s'est historiquement formée et développée dans le christianisme et qui se caractérise d'une manière paradoxale par le lien obligatoire entre mortification de soi et production de la vérité de soi-même.**

Trois remarques et j'en aurai terminé. Premièrement, vous voyez que toute cette élaboration de la subjectivation chrétienne, véridiction de soi pour la renonciation à soi, s'est faite en regard de, et par opposition au thème de la perfection. Ce n'était pas tellement contre la sagesse antique que tout cela était dressé, ce n'était pas contre l'innocence antique, c'était au contraire contre la présomption de la perfection. C'était pour établir une religion du salut qui soit décrochée de la présomption de la perfection. Or

* À cet endroit, texte assez différent dans le manuscrit :

« Loi de renonciation à soi. Dans la mesure où il s'agit dans ce dispositif obéissance-aveu de substituer la volonté d'un autre à la sienne propre, de découvrir au fond de soi-même cette puissance "autre" qui l'habite (Satan), d'arracher de soi-même cet autre, non pas cependant pour se retrouver soi-même, mais pour contempler Dieu sans obscurité et faire sans obstacle sa volonté. »

** Le manuscrit ajoute :

« Ce lien est établi comment ? Dans la forme d'un assujettissement structurel à la volonté de l'autre (entendu comme quiconque pouvant jouer le maître) et dans la forme de l'extériorisation verbale et exhaustive de l'intériorité, — de l'intériorité indéfinie peuplée par les pensées, illusions et ruses de l'Autre (l'autre [un mot illisible], l'Autre par excellence, à savoir l'Ennemi). »

ce lien du salut à la perfection, où est-ce qu'on le trouvait surtout, d'une façon menaçante pour le christianisme, d'une façon en tout cas dont le christianisme a voulu se détacher ? Mais, bien entendu, dans les mouvements gnostiques, où on [rencontre]* cette idée que le *pneuma*, l'esprit, est une étincelle, une parcelle, une émanation de la divinité et que le salut, c'est sa délivrance, que le problème, par conséquent, pour le gnostique, c'est de retrouver, enfoui dans ce corps et emprisonné dans cette matière, cet élément de perfection, cet élément divin qui est en lui⁵⁷. De sorte que, pour le gnostique, connaître Dieu et se reconnaître soi-même, c'est la même chose. Ce que l'on va chercher au fond de soi-même, c'est Dieu et si on connaît Dieu, c'est parce que et dans la mesure où on est devenu transparent à soi-même, où l'on a retrouvé Dieu en soi. La gnose est nécessairement liée à une structure de mémorisation. La connaissance de soi dans la gnose ne se présente que sous la forme de la mémoire du divin^{**}. Dans cette mémoire du divin, connaissance de soi et connaissance de Dieu ne peuvent pas être séparées. [Or], le christianisme s'est précisément détaché de tous ces mouvements gnostiques en séparant salut et perfection. Il a promis aux imparfaits qu'ils pourraient être sauvés. Il a marqué d'imperfection permanente tous ceux qui peuvent penser qu'ils sont sauvés. Mais, du même coup, le christianisme a séparé connaissance de Dieu et connaissance de soi, connaissance de Dieu et transparence de soi à soi. Le christianisme a autonomisé comme une tâche indéfinie une connaissance de soi qui est labeur jamais achevé de perfectionnement. Le christianisme s'est détaché des promesses de la mémoire platonicienne : Souviens-toi du Dieu qui est en toi et va chercher au fond de toi-même le Dieu que tu y as oublié. Contre ces promesses de la mémoire platonicienne, le christianisme a bien désarticulé une connaissance de Dieu d'une part, et une connaissance de soi [d'autre part] ; connaissance de soi qui est, bien sûr, indispensable pour cheminer vers son perfectionnement, mais qui est suffisamment autonome par rapport à la connaissance de [Dieu]^{***} pour avoir sa forme propre et pour que l'une ne conduise pas à l'autre. Ce n'est pas au fond de moi-même que je vais trouver Dieu puisque, comme vous l'avez vu, au fond de moi-même, ce que je trouve c'est Satan, c'est le mal. Et, par conséquent, à la structure platonicienne de cette mémoire du divin gisant au fond de soi-même, le christianisme a substitué la tâche indéfinie

* M.F. : trouve

** Le manuscrit précise : « [et non pas] sous la forme d'une investigation permanente des mouvements les plus douteux de la conscience ».

*** M.F. : soi

de pénétrer dans les secrets incertains de la conscience et il a imposé aux chrétiens la tâche, l'obligation – j'allais dire : d'une gnose de soi différente de la gnose de Dieu... à dire vrai, [le] mot gnose ne convient pas ici –, il a articulé, mais comme deux formes différentes, l'obligation, bien sûr, de croire en Dieu et la tâche indéfinie de se connaître soi-même.

Deuxième remarque. Vous avez vu que ce rapport subjectivité et vérité prend différentes formes dans les différents champs institutionnels du christianisme : probation de l'âme dans le baptême, publication de soi dans la pénitence et l'exomologèse, exploration enfin de la conscience, de ses secrets et de ses mystères dans la direction et l'ἐξαγορεύσις. Vous voyez comment s'organisent différemment et d'une façon de plus en plus complexe, du baptême jusqu'à la direction, des techniques bien particulières pour mettre en relation subjectivité et vérité, pour lier l'obligation de vérité à la subjectivité. Et, dans chacune de ces trois formes, que ce soit la probation de l'âme dans le baptême, la publication de soi dans la pénitence ou l'exploration de la conscience dans la direction de conscience, les relations entre les trois mêmes éléments, à savoir : la mort comme mortification de soi, l'autre comme étant soit l'autre = *x* auquel on parle [soit] l'Autre que l'on doit reconnaître et qui est Satan, et enfin la vérité. La mort, l'autre et la vérité, c'est bien de cela qu'il s'agit dans les trois formes. Mais la direction – et c'est pourquoi, sans doute, elle a une importance historique bien plus grande du point de vue [au]quel je me place, à savoir l'histoire de la subjectivité et de la vérité et de leurs rapports – est plus importante que le baptême ou même que la pénitence, car la direction n'établit ces rapports entre la mort, l'autre et la vérité qu'en passant par l'obligation de parler, l'obligation de dire, l'obligation de dire vrai, de produire un discours vrai sur soi-même, et ceci indéfiniment. Quelle que soit la forme que ce lien entre mort, autre et vérité à travers le dire-vrai, à travers la véridiction, a pu prendre au IV^e siècle chez Cassien, cette obligation, cette obligation de dire vrai sur soi-même n'a jamais cessé dans la culture chrétienne, et vraisemblablement dans les sociétés occidentales. Nous sommes obligés de parler de nous-mêmes pour en dire vrai. Dans cette obligation de parler de soi, vous voyez la place éminente que le discours prend. Se mettre en discours soi-même, voilà bien en effet une des grandes lignes de force de l'organisation des rapports subjectivité et vérité dans l'Occident chrétien. Subjectivité et vérité ne communiqueront plus tellement, primordialement, en tout cas ne communiqueront plus seulement dans l'accès du sujet à la vérité. Il faudra toujours qu'il y ait cette flexion du sujet vers sa propre vérité par l'intermédiaire de la mise en discours perpétuelle de soi-même.

Bref, on n'a plus besoin d'être roi, on n'a plus besoin d'avoir tué son père, on n'a pas besoin d'avoir épousé sa mère, on n'a pas besoin de régner sur la peste pour être contraint de découvrir la vérité de soi-même. Il suffit d'être n'importe qui. Inutile d'être Œdipe pour être obligé de chercher sa vérité. Aucun peuple en proie à la peste ne vous le demande, mais simplement tout le système institutionnel, tout le système culturel, tout le système religieux et bientôt tout le système social auquel nous appartenons. Seule différence, grâce ou disgrâce supplémentaire par rapport à Œdipe : cette vérité sur lui-même, [Œdipe] ne pouvait la prendre qu'en extorquant du haut de son pouvoir la vérité de la bouche de l'esclave qu'il avait convoqué, alors que nous, pour être obligés et pour dire la vérité sur nous-mêmes, nous n'avons pas besoin d'être roi, nous n'avons pas besoin d'interroger un esclave, nous avons simplement à nous interroger, nous, et ceci à l'intérieur d'une structure d'obéissance à l'égard d'un autre et de n'importe quel autre. Inutile, donc, d'être Œdipe pour être tenu [de] découvrir la vérité de soi-même. Inutile d'être Œdipe, à moins, bien sûr, qu'un esprit drôlet [ne] vienne vous dire : mais si, mais si ! Si vous êtes obligés de dire la vérité, c'est que, sans le savoir, vous êtes malgré tout un petit peu Œdipe*. Mais vous voyez que celui qui vous disait ça n'avait fait, en somme, que retourner le gant, le gant de l'Église.

Troisième point et final : cette institutionnalisation des rapports vérité/subjectivité par l'obligation de dire vrai sur soi-même, cette organisation de ce lien ne peut pas se concevoir sans l'existence et le fonctionnement d'une forme de pouvoir que, bien entendu, je n'ai pas voulu entreprendre [d'étudier] cette année. Souvenez-vous de Septime Sévère, l'empereur romain, qui avait la vérité du monde manifestée au-dessus de sa tête dans le tableau représentant l'ordre des étoiles, à ceci près qu'était cachée la part qui concernait sa vie et sa mort – quelqu'un de très compétent, d'ailleurs, m'a dit que ce n'était pas possible, qu'on ne pouvait pas représenter le ciel astral en faisant abstraction de la part qui concernait la vie de l'individu, mais c'est ce que nous racontent les historiens romains, donc je considérerai que c'est vrai. Septime Sévère avait donc la vérité du monde manifestée au-dessus de sa tête, sauf la part qui le concernait, lui, et c'était à cette vérité du monde de laquelle il avait soustrait sa vérité propre, c'était à cette manifestation de la vérité du monde qu'il demandait le signe et la promesse de la pérennité de son propre pouvoir. Le chrétien, lui, n'a pas

* Cette dernière phrase (après « Mais si ») est rédigée ainsi dans le manuscrit : « C'est parce que vous êtes tous Œdipe qu'il vous faut tous partir à la recherche de ce que Cassien appelait *arcana secretorum*⁵⁸. »

la vérité du monde au-dessus de sa tête, à l'exception de sa propre vérité, de la vérité qui le concerne, lui. Le chrétien a la vérité au fond de lui-même et il est attelé à ce secret profond, il est indéfiniment penché sur lui et indéfiniment contraint de montrer à l'autre le trésor que son travail, sa pensée, son attention, sa conscience, son discours ne cessent d'en dégager. Et c'est par là qu'il montre que la mise en discours de sa propre vérité n'est pas simplement une obligation essentielle. C'est une des formes premières de notre obéissance. Eh bien, je vous remercie.

*

NOTES

1. Cassien, *Institutions*, 4, 9, éd. citée, p. 133 (cf. *supra*, p. 258-260). Sur la nécessité de « l'ouverture de conscience », « pratique essentielle au monachisme primitif », J.-C. Guy (p. 132 n. 1) renvoie ici à I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, op. cit., p. 152-177.

2. Cf. *Institutions*, 4, 13, p. 137-139 et surtout 7, 7-15, p. 299-313.

3. Sur l'histoire de ce mot dans la pensée chrétienne, cf. : F. Dingjan, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, Van Gorcum. N. V., 1967 (sur Cassien : p. 14-77) ; I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 82-105 ; Id., « Direction spirituelle. II. Chez les chrétiens orientaux », *DS*, III, 1957, col. 1024-1028, et A. Cabassut, « Discrétion », *ibid.*, col. 1311-1330 ; Dom P. Miquel, *Mystique et Discernement*, Paris, Beauchesne, 1997, III^e partie, chap. 1 : « Le discernement », p. 105-117. Chez Cassien, voir spécialement la 1^{re} Conférence, 16-23, et la totalité de la 2^e.

4. Cassien, *Conférences*, 2, 2, p. 113 (traduction légèrement modifiée par Foucault). Sur cette image de la « voie royale » (*via regia*) enseignée par la *discretio*, cf. également *ibid.*, 4, 12, p. 178 (*itinere regio*) ; 6, 9, p. 228 ; 24, 24, p. 197 et 198 ; *Institutions*, 11, 4, p. 431 (*via regia*). Cf. F. Dingjan, *Discretio*, op. cit., p. 37 ; A. Cabassut, « Discrétion », *loc. cit.*, col. 1313 ; cf. également col. 1312 : « Cassien paraît être le premier qui ait exprimé l'idée de mesure par *discretio* en désignant par ce mot la vertu qui préserve de tout excès le zèle de la perfection et le maintient dans un juste milieu. »

5. *Conférences*, 1, 21, p. 105.

6. *Ibid.*, 2, 5, p. 117 (« [...] les frères eurent bien du mal à l'en retirer plus qu'à demi-mort. Il expira deux jours après »).

7. *Ibid.*, 2, 6, p. 117-118.

8. *Ibid.*, 2, 7, p. 118-119. Sur Paternus, cf. *supra*, leçon du 19 mars, p. 264 et 267.

9. *Ibid.*, 2, 24, p. 135.

10. *Ibid.*, 7, 26, p. 268. Le texte dit que « par hasard une femme se trouv[ait] sur le chemin » (p. 268). L'abbé Paul « s'enfuit en courant vers son monastère, plus vite qu'on ne ferait à la vue d'un lion ou d'un dragon monstrueux ».

11. *Ibid.*, p. 269.
12. Sur la *discretio* comme « mère de toute mesure (*moderationis generatrix*) », cf. *ibid.*, 1, 23, p. 108; cf. également 2, 16, p. 131 (« le bien de la discrétion [...] saura nous garder indemnes des deux excès opposés »). Le manque de mesure dans l'abstinence est même pire, par ses conséquences, que la gourmandise (*ibid.*, 1, 17, p. 132).
13. *Ibid.*, 2, 2, p. 113 (phrase légèrement modifiée par Foucault).
14. Cf. déjà, sur ce point, *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit., leçon du 1^{er} mars 1978, p. 208-209.
15. Cf. *supra*, leçon du 19 mars, p. 261 et note 65.
16. Il s'agit, comme l'explique J.-C. Guy, in Cassien, *Institutions*, p. 65 n. 2, de « la "version alexandrine" du mythe de l'origine apostolique du monachisme. [...] Cassien s'y inspire de Philon, connu à travers Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, II, 17 » (les premiers moines, écrit Cassien, auraient reçu leur « règle de vie de l'évangéliste Marc [...], premier pontife de la ville d'Alexandrie »; Philon, quant à lui, « dit qu'on les nommait Thérapeutes; et Thérapeutrides, les femmes qui habitaient avec eux [...] soit parce qu'ils soignaient et guérissaient les âmes de ceux qui allaient eux, les délivrant, ainsi que des médecins, des souffrances du vice, soit en raison des soins chastes et purs et du culte qu'ils rendaient à la divinité », Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, II, 17, trad. E. Grapin, Paris, A. Picard, « Textes et documents pour l'étude historique du christianisme », 1911, p. 170-171). Sur la bibliographie relative à ce mythe, cf. *ibid.*, p. 31 n. 3. Cf. également *Conférences*, 18, 5, t. 3, p. 14-15, où se trouve exposée la « version hiérosolymitaine » (« La vie cénobitique prit naissance au temps de la prédication apostolique. C'est elle, en effet, que nous voyons paraître à Jérusalem, dans toute cette multitude de fidèles dont les *Actes* nous tracent ce tableau : "La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme [...]" »). Dans la première version, la première communauté monastique ne se confond donc pas avec celle des apôtres eux-mêmes.
17. Cassien, *Institutions*, 2, 5, p. 67.
18. *Ibid.*, p. 69. Cf. déjà 2, 4, p. 65 : « [Le nombre de douze psaumes] a été transmis du ciel à nos pères par le ministère d'un ange. »
19. *Ibid.*, p. 67 : « venerabiles patres » (cf. *supra*, note 16); cf. 2, 6, p. 69 : « la vénérable assemblée des Pères (*patrum senatus*) ».
20. Cassien, *Conférences*, 24, 26, t. 3, p. 205. Cette réputation était due au don de prophétie (ἰσχυρὸν προφητεῶν) qu'il aurait obtenu après trente ans de réclusion. Cf. *Histoire lausiaque*, 35, éd. citée, p. 235-237 : « Ayant passé trente années complètes enfermé et recevant par une fenêtre de celui qui l'assistait les choses nécessaires, il fut jugé digne du don de prédictions. Entre autres même il envoya différentes prédictions au bienheureux empereur Théodose, et, à propos du tyran Maxime, qu'après l'avoir vaincu, il s'en reviendra des Gaules. Et pareillement encore il lui donna de bonnes nouvelles au sujet du tyran Eugène. Un renom considérable se répandit relativement à sa vertu. » Selon Cassien, *Institutions*, 4, 23, p. 155, c'est « en raison de son obéissance » qu'il « fut élevé jusqu'à la grâce de la prophétie (*propter obedientiae virtutem usque ad prophetiae gratiam sublimatus*) ». Sur cette figure célèbre du monachisme égyptien, cf. la bibliographie indiquée par J.-C. Guy, *ibid.*, p. 152-153 n. 2, et P. Devos, « John of Lycopolis, Saint », *Coptic Encyclopedia*, 5, 1991, col. 1363b-1366a. Foucault a cité, dans la leçon précédente, p. 264, l'un des exemples de l'obéissance parfaite de Jean (l'arrosage d'un bout de bois sec pendant un an, sur ordre d'un ancien).

21. Cf. *supra*, p. 286 et p. 307, note 5.
22. Cf. *Conférences*, 7, 12, t. 1, p. 256-257. « Ce n'est point par amoindrissement de l'âme, mais par un affaiblissement du corps que ces choses arrivent [...] » (p. 256).
23. *Ibid.*, 7, 10, p. 255 : « Entre eux, comme entre les hommes, il y a similitude de nature et parenté. La preuve en est que la définition que l'on donne de l'essence de l'âme convient semblablement à la leur. Mais de se pénétrer et de s'unir mutuellement, au point que l'un contienne l'autre, c'est chose qui leur est absolument impossible. Cette prérogative n'est attribuée justement qu'à la Divinité, parce que seule elle est une nature incorporelle et simple »; cf. également 7, 13, p. 257.
24. *Ibid.*, 7, 15, p. 258 : « Si les pensées mêmes qu'ils [= les esprits du mal] suggèrent sont accueillies et comment, ce n'est point par l'essence même de l'âme qu'ils le connaissent, c'est-à-dire par le mouvement intérieur, caché, pour ainsi dire, dans ses moelles, mais par les mouvements de l'homme extérieur et les indices qu'il fait paraître. »
25. *Ibid.*, 7, 9, p. 255 : « [...] telle est l'unité qui existe entre eux et notre esprit qu'il est quasi impossible, sans une grâce de Dieu, de discerner ce qui procède de leurs excitations et de ce qui est notre volonté. »
26. Cf. Cassien, *Institutions*, 6, 9, p. 273 : « [...] ce que les autres désirent atteindre dans la pureté du corps, nous, nous devons le posséder dans le secret de notre conscience (*in arcanis conscientiae*) [...] ». Cf. également *ibid.*, 12, 6, p. 459 : « C'est pourquoi, bien qu'il [le bienheureux David] gardât son cœur (*cordis sui arcana*) avec une si grande vigilance qu'il osait déclarer à celui qui n'ignorait pas les secrets de sa conscience (*secreta suae conscientiae*) [...] »; *Conférences*, 19, 12, t. 3, p. 50 : « [Le solitaire ne doit point faire] montre de sa pureté, mais [s'appliquer] à l'offrir inviolée aux regards de Celui à qui ne sauraient échapper les secrets du cœur les plus intimes (*cordis arcana*). » L'expression *exploratio conscientiae* renvoie, sans doute, à ce passage des *Conférences*, 19, 11, t. 3, p. 48 (où la *conscientia*, toutefois, est le sujet et non l'objet de l'*exploratio*) : « Comment le regard de notre conscience, qui explore les mouvements intérieurs de l'âme (*exploratrix interiorum motuum conscientia*), discernera-t-il en nous la présence ou l'absence de ces vertus ? »
27. Cf. *supra*, leçon du 19 mars, p. 252 et p. 271, note 22.
28. Cf. *supra*, p. 284 et p. 307, note 1.
29. Foucault, dans le manuscrit, renvoie à *Conférences*, II, 10 : « *Nullas cogitationes obtegere* ». Cf. trad. SC, p. 120 : « [...] toute l'adresse du démon ne prévaudra pas contre l'ignorance d'un homme qui est d'ailleurs incapable de cacher par fausse honte aucune des pensées qui naissent dans son cœur (*qui universas cogitationes in corde nascentes perniciosam verecundiam nescit obtegere*), mais s'en remet à la mûre appréciation des anciens, pour savoir s'il les doit admettre ou rejeter. »
30. Évrage le Pontique, Λόγος πρακτικός/*Traité pratique ou le Moine*, trad. A. & C. Guillaumont, Paris, Cerf, 1971, SC n° 170-171, t. 2, p. 609; cf. *infra*, note 32.
31. Cf. par exemple Platon, *Ménon*, 97e, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, GF, 1991, p. 198 : « [Les opinions vraies] ne valent [...] pas grand-chose, tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication (*aitías logismós*). » Comme le précise la traductrice, p. 311 n. 310, « le sens le plus courant du terme *logismós* est "raisonnement", "calcul" ». Cf. également, *ibid.*, 100b; *La République*, IV, 440b, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 8^e tirage, 1975, p. 38 : « [...] lorsqu'un homme est entraîné par ses passions malgré la raison (*para ton logismon*), il se gourmande lui-même [...] » (*logismos* est ici

synonyme de *logos*, employé à deux reprises quelques lignes plus bas). Aristote, quant à lui, lie plus spécifiquement le mot λογισμός au domaine de l'action : cf. *De anima*, 3, 10, 433 a ; 3, 11, 434 a ; *Éthique à Eudème*, 2, 10, 1226 b. C'est pourquoi H. Lorenz (*The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 178), qui cite ces références, choisit de le traduire par « deliberative reasoning ».

32. Évagre le Pontique (~345-399). Sur sa vie d'ascète en Égypte et ses relations avec les anachorètes égyptiens (Antoine, Macaire, Jean de Lyco), cf. Pallade, *Histoire lausique*, op. cit., chap. 38 ; sur ses relations avec Cassien (qui l'aurait rencontré lors de son séjour au désert des Kellia, bien qu'il ne le cite pas, « but by the time that Cassian wrote, the name of Evagrius was suspect of heresy »), cf. O. Chadwick, *John Cassian*, op. cit., p. 26. Cf. A. & C. Guillaumont, « Évagre le Pontique », *DS*, IV, 1961, col. 1731-1744. Divisant la vie spirituelle en deux phases, la *praktikè* (vie « pratique ») et la *gnostikè* (vie « gnostique »), il définit la première comme « la méthode spirituelle qui purifie la partie passionnée de l'âme » (*Traité pratique*, éd. citée, t. II, chap. 78, p. 667 ; distinction reprise par Cassien, in *Conférences*, 14, 2). Le but à atteindre est l'*apatheia*, l'impassibilité, condition d'accès à la *gnosis*. Or ce sont les démons qui meuvent les passions, en se servant soit des objets eux-mêmes, les *pragmata*, avec les séculiers ou les cénobites, soit des pensées, les *logismoi*, contre les anachorètes. « Évagre a joué un rôle décisif dans la mise au point de la théorie devenue classique des "huit pensées" (réduites ensuite à sept, d'où les sept péchés capitaux) [la gourmandise, la fornication, l'avarice, la tristesse, la colère, le découragement ou acédie, la vaine gloire et l'orgueil : cf. *Traité pratique*, chap. 6-14 : « Sur les huit pensées »] » (A. & C. Guillaumont, loc. cit., col. 1738). Ces huit *logismoi*, comme on l'a déjà noté (cf. *supra*, leçon du 19 mars, p. 275, note 39), font l'objet des livres V-XII des *Institutions* et de la 5^e Conférence de Cassien. Sur le processus qui a conduit, avec Grégoire le Grand, des huit pensées aux sept péchés capitaux, cf. O. Chadwick, *John Cassian*, p. 95. Selon A. Guillaumont, dans l'introduction au *Traité pratique*, la désignation des vices par le mot *logismoi* se rattache probablement, à travers Origène (p. 58-60), à la notion juive de *yèsèr*, « pensée » ou « penchant », que l'on trouve dans l'Écclésiaste et les Testaments des Patriarches (p. 60-62).

33. Cassien, *Conférences*, 7, 3, p. 247 : « *insensibiliter mens inde revoluta ad priores evagationes inpetu vehementiore prolabitur* ». Cassien emploie plus bas le mot *pervagatio* (« nous en venons à voir dans ces divagations (*has animae pervagationes*) moins un défaut qui nous serait personnel qu'un vice inhérent à la nature humaine », *ibid.*). Cf. également 7, 4, p. 248 : « cette dissipation de l'esprit (*hanc evagationem cordis nostri*) » ; 7, 6, p. 253 : « les divagations de l'âme (*evagationibus animae*) » ; 10, 10, p. 88 ; 14, 11, t. 2, p. 198 : « la divagation de l'esprit (*cogitationum pervagatione*) » ; 22, 3, t. 3, p. 117 : « la multitude vagabonde des pensées (*multimoda cogitationum pervagatio*) » ; 23, 5, p. 147, etc.

34. *Ibid.*, 1, 16, p. 98.

35. *Ibid.*, 1, 17.

36. *Ibid.*, 7, 4, p. 248 ; traduction Pichery : « de ça de là ».

37. Cassien écrit : « il est au pouvoir du maître de moulin (*in eius qui praeest situm est in potestate*) » (*ibid.*, 1, 18, p. 99).

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, 7, 5, p. 249-251. Cf. Mat. 8, 9.

40. *Ibid.*, 1, 20, p. 101-103 ; 21-22, p. 105-107 ; 2, 9, p. 120. Cf. *supra*, leçon du 19 mars, p. 273, note 29, sur les autres références, dans les travaux ultérieurs de Foucault, de l'analyse de cette métaphore. Aux trois métaphores citées par Foucault (et qu'il évoque à nouveau dans « Le combat de la chasteté », à propos de la « "discrimination" dont on sait qu'elle est au centre de la technologie de soi-même, telle qu'elle est développée dans la spiritualité d'inspiration évagrienne », loc. cit. *ibid.*), p. 305-306) s'ajoute celle du pécheur, in *Conférences*, 24, 3, t. 3, p. 174 (l'abbé Abraham) : « Je suppose quelque pécheur spirituel, qui chercherait sa nourriture selon la méthode apprise des apôtres. Il guette dans les profondeurs tranquilles de son cœur la troupe nageante de ses pensées. Comme d'un écueil surplombant, il plonge jusqu'au fond un regard avide, et discerne d'un œil sagace (*sagaci discretione*) celles qu'il doit, avec sa ligne, tirer jusqu'à soi, celles aussi qu'il laissera de côté et écartera, tels des poissons mauvais et dangereux. »

41. *Ibid.*, 1, 20, p. 101, 102.

42. *Ibid.*, p. 101-102, 103.

43. *Ibid.*, p. 103-104.

44. *Ibid.*, p. 105 : « Il avait été illusionné par une fausse pièce, et s'était incliné devant l'effigie qu'il voyait du roi légitime, sans examiner suffisamment si la frappe en était authentique » (p. 105). Cf. *supra*, p. 289.

45. *Ibid.*, 1, 22, p. 106 : Cassien récapitule, dans le premier paragraphe, tout le développement qui précède.

46. *Ibid.*, 7, 4, p. 248 : « c'est de nous que dépend la qualité de nos pensées (*a nobis [cogitationum] qualitas pendet*) », et p. 249 ; cf. également 1, 17, p. 98 : « [...] il dépend de nous, pour une grande part, de hausser le ton de nos pensées (*ut cogitationum qualitas emendetur*) ». Cf. *Institutions*, 6, 11, p. 275 (à propos de l'esprit de fornication) : « [...] la qualité des pensées (*qualitas cogitationum*), gardée plus négligemment pendant le jour à cause des distractions, s'éprouve par le repos de la nuit. »

47. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, éd. citée [*supra*, p. 106, note 3], p. 418 (AT, IX, 20).

48. Cf. Cassien, *Conférences*, 2, 10, p. 120, la question posée à l'abbé Moïse : « Que nous servirait de connaître l'excellence des vertus de la discrétion et le mérite de sa grâce, si nous ignorions la manière de la chercher et de l'acquérir ? »

49. Cassien, *Institutions*, 4, 9, p. 133 (phrase légèrement modifiée).

50. Cassien, *Conférences*, 2, 10, p. 120-121. Le texte ajoute : « et ses suggestions pernicieuses n'ont sur nous d'empire qu'autant qu'elles demeurent cachées au fond du cœur ».

51. *Ibid.*, 2, 11, p. 121-122.

52. *Ibid.*, p. 122 (l'abbé Théon à Sarapion) : « Ta délivrance est accomplie ; sans que j'aie dit une seule parole, l'aveu que tu viens de faire y a suffi (*absoluit te ab hac captivitate etiam me tacente confessio tua*). Ton adversaire gagnait la victoire ; tu triomphes de lui aujourd'hui ; et ton aveu le terrasse plus complètement qu'il ne t'avait lui-même abattu à la faveur de ton silence. [...] Cet horrible serpent ne pourra usurper chez toi de retraite, après que ta salutaire confession l'a tiré des ténèbres de ton cœur à la lumière du jour. »

53. Cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle*, p. 319 : « *Exagoreusis*, nom d'action de *exagoreuein*, extérioriser par la parole. Manifestation des pensées à un vieillard ; plus tard : confession sacramentelle. » Dans le chapitre qu'il consacre à cette pratique

(cf. note suivante), l'expression ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν est traduite par « manifestation des pensées » (p. 154). Le mot même d'*exagoreusis*, toutefois, y est fréquemment employé. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1929, p. 692, qui traduit le mot par « Énonciation, révélation », renvoie, pour l'usage ecclésiastique (« confession »), à Basile, 3, 1016, 1236, Grégoire de Nysse, 2, 229, 233, et Jean Chrysostome, 12, 766 dans la *Patrologia Graeca* de Migne. Ἐξαγορεύειν est utilisé dans la Bible des Septante pour traduire le mot hébreu *hitwaddâ* (« confession ») dans Nombres, 5, 7 (« ἐξαγορεύσει τὴν ἁμαρτίαν, ἣν ἐποίησεν ») / « Elle [la personne coupable d'un péché contre Yahvé] confessera le péché commis », BJ 2000, p. 210; traduction de la Vulgate : « *confitebuntur peccatum suum* ») et dans Lévitique, 5, 5 (« ἐξαγορεύσει τὴν ἁμαρτίαν »); 16, 21; 26, 40 (« ἐξαγορεύσουσιν τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ τὰς ἁμαρτίας τῶν πατέρων αὐτῶν ») / « And they shall confess their sins and the sins of their fathers », cf. T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans, 1993, p. 114 n. 12, qui précise : « This verb means "to divulge." The reason why this Greek word is chosen rather than the far more common *exomologeîn* [...] may be to emphasize the verbal nature of this confession »).

54. Pour une analyse différente, cf. par exemple O. Chadwick, *John Cassian*, p. 103-104, qui dissocie clairement, chez les « parfaits » (ceux qui, selon Cassien, ont atteint l'état de la *puritas cordis*), l'analyse permanente des pensées de l'obligation d'aveu à autrui : « The "perfect" man, unlike a junior monk, need[s] no longer confess his sin to another – though he might. The eight capital sins must be confessed to another. But, once the stage is passed, the pure in heart confess only before God. Though to him sin is a heavy burden, he is to remember how free and merciful is the forgiveness of God [...] ».

55. L'absence de pagination du manuscrit ne permet pas de savoir si Foucault avait prévu, ici, un développement particulier sur le sujet, qu'il aurait utilisé ensuite, pour une conférence ou un séminaire. Cf. « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self : Two Lectures at Dartmouth » (1980), *Political Theory*, 21/2, mai 1993, 2^e conférence, p. 220-221, où, revenant brièvement sur les rapports entre exomologèse et *exagoreusis*, il souligne cet élément commun : « [...] the rule of confession in *exagoreusis*, this rule of permanent verbalization, finds its parallel in the model of martyrdom which haunts *exomologesis*. The ascetic maceration exercised on the body and the rule of permanent verbalization applied to the thoughts, the obligation to macerate the body and the obligation of verbalizing the thoughts – those things are deeply and closely related. They are supposed to have the same goals and the same effect » (p. 221). Sur la notion d'*exagoreusis* elle-même, cf. I. Hausherr, « Direction spirituelle. II », *loc. cit.*, col. 1037-1039, et surtout *Direction spirituelle en Orient autrefois*, l'ensemble des chapitres V (« Nécessité de l'ouverture d'âme ») et VII (« Pratique de la manifestation des pensées »), p. 152-177 et 212-229.

56. Cf. H. Osborne, « ΣΥΝΕΣΙΣ and ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ », *The Classical Review*, 45(1), février 1931, p. 8-9 : « συνείδησις occurs twice only in classical Greek [Democritus, frag. 297; Chrysippus, in Diog. Laert., VII, 35] and in both cases it means not Conscience but Consciousness in the broadest sense. [...] It does not reappear in literature until the Book of Wisdom (XVII, 10), Dionysius of Halicarnassus and Diodorus Siculus. From this time onwards it is not infrequent [...]. Its primary meaning remains Self-consciousness, not as an abstract faculty, but as introspective awareness of particular states or characteristics of the Self, or of past behaviour regarded as a mani-

festation of character »; Id., « ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ », *Journal of Theological Studies*, XXXII, janvier 1931, p. 167-179. Sur les premières traductions de συνείδησις par *conscientia*, cf. G. Molenaar, « Seneca's Use of the Term "Conscientia" », *Mnemosyne*, 4^e série, 22(2), 1969, p. 170-180. Cf. également l'ouvrage ancien, mais riche de références, de M. Kähler, *Das Gewissen. Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffes*, Halle, J. Fricke, 1867, p. 23-54 (sur *suneidesis*) et p. 55-73 (sur *conscientia* chez Cicéron et Sénèque). Cf. *supra*, leçon du 23 janvier, p. 68, note 20 (« ξυνειδώς »).

57. Sur la gnose et sa critique par le christianisme, cf. *supra*, leçons des 20 et 27 février, p. 115 et 179-180.

58. Cf. Cassien, *Institutions*, 5, 2, p. 193 : citation d'Isaïe, 45, 2-3 : « [...] j'ouvrirai pour toi des trésors sacrés et des mystères secrets (*arcana secretorum*) »; et plus bas : « [Le verbe de Dieu] fera succomber [les passions mauvaises] à notre enquête et à notre exposition, et "brisant ainsi les portes" de l'ignorance et "cassant les verrous" des vices qui nous excluent de la vraie science, il nous conduira à nos "mystères secrets" (*secretorum nostrum arcana*) et, selon l'Apôtre, nous révélera, une fois illuminés, "les secrets des ténèbres (*abscondita tenebrarum*) et nous manifestera les pensées des cœurs" [1 Cor. 4, 5]. »

*Résumé du cours**

* Publié in *Annuaire du Collège de France, 80^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980*, 1980, p. 449-452. Repris in *Dits et Écrits, 1954-1968*, édité par D. Defert & F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, 4 vol. ; cf. t. IV, n° 289, p. 125-129/coll. « Quarto », vol. II, p. 944-948.

Le cours de cette année a pris appui sur les analyses faites les années précédentes à propos de la notion de « gouvernement » : cette notion étant entendue au sens large de techniques et procédures destinées à diriger la conduite des hommes. Gouvernement des enfants, gouvernement des âmes ou des consciences, gouvernement d'une maison, d'un État ou de soi-même. À l'intérieur de ce cadre très général, on a étudié le problème de l'examen de conscience et de l'aveu.

Tommaso de Vio, à propos du sacrement de pénitence, appelait « acte de vérité » la confession des péchés. Conservons ce mot avec le sens que Cajetan lui donnait. La question posée est alors celle-ci : comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des « actes de vérité » qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc. ? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est ?

Après une introduction théorique sur la notion de « régime de vérité », la plus longue partie du cours a été consacrée aux procédures de l'examen des âmes et de l'aveu dans le christianisme primitif. Deux concepts doivent être reconnus, correspondant chacun à une pratique particulière : l'*exomologèse* et l'*exagoreusis*. L'étude de l'exomologèse montre que ce terme est souvent employé dans un sens très large : il désigne un acte destiné à manifester à la fois une vérité et l'adhésion du sujet à cette vérité ; faire l'exomologèse de sa croyance, ce n'est pas simplement affirmer ce qu'on croit, mais affirmer le fait de cette croyance ; c'est faire de l'acte d'affirmation un objet d'affirmation, et donc l'authentifier soit pour soi-même, soit devant les autres. L'exomologèse est une affirmation emphatique, dont l'emphase porte avant tout sur le fait que le sujet se lie lui-même à cette affirmation, et en accepte les conséquences.

L'exomologèse comme « acte de foi » est indispensable au chrétien pour qui les vérités révélées et enseignées ne sont pas simplement affaire

de croyances qu'il accepte, mais d'obligations par lesquelles il s'engage – obligation de maintenir ses croyances, d'accepter l'autorité qui les authentifie, d'en faire éventuellement profession publique, de vivre en conformité avec elles, etc. Mais un autre type d'exomologèse se rencontre très tôt : c'est l'exomologèse des péchés. Là encore, il faut opérer des distinctions : reconnaître qu'on a commis des péchés est une obligation imposée soit aux catéchumènes qui postulent le baptême, soit aux chrétiens qui ont pu être sujets à quelques défaillances : à ceux-ci la *Didascalie* prescrit de faire l'exomologèse de leurs fautes à l'assemblée. Or cet « aveu » semble n'avoir pas pris alors la forme d'un énoncé public et détaillé des fautes commises, mais plutôt d'un rite collectif au cours duquel chacun par-devers soi se reconnaissait, devant Dieu, pécheur. C'est à propos des fautes graves et en particulier de l'idolâtrie, de l'adultère et de l'homicide, ainsi qu'à l'occasion des persécutions et de l'apostasie que l'exomologèse des fautes prend sa spécificité : elle devient une condition de la réintégration et elle est liée à un rite public complexe.

L'histoire des pratiques pénitentielles du II^e au V^e siècle montre que l'exomologèse n'avait pas alors la forme d'un aveu verbal analytique des différentes fautes avec leurs circonstances ; et qu'elle n'obtenait pas la rémission du fait qu'elle était accomplie dans la forme canonique [par] celui qui avait reçu pouvoir de les remettre. La pénitence était un statut dans lequel on entrait après un rituel et qui s'achevait (quelquefois sur le lit de mort) après un second cérémonial. Entre ces deux moments, le pénitent faisait l'exomologèse de ses fautes à travers ses macérations, ses austérités, son mode de vie, ses vêtements, l'attitude manifeste de repentir – bref, par toute une dramaturgie dans laquelle l'expression verbale n'avait pas le rôle principal et [d'où] semble bien avoir été absente toute énonciation analytique des fautes en leur spécificité. Il se peut bien qu'avant la réconciliation un rite spécial ait eu lieu, et qu'on lui ait appliqué de façon plus particulière le nom d'« exomologèse ». Mais, même là, il s'agissait toujours d'une expression dramatique et synthétique par laquelle le pécheur reconnaissait devant tous le fait d'avoir péché ; il attestait cette reconnaissance dans une manifestation qui, tout à la fois, le liait visiblement à un état de pécheur et préparait sa délivrance. La verbalisation de l'aveu des péchés dans la pénitence canonique ne se fera systématiquement que plus tard, d'abord avec la pratique de la pénitence tarifée, puis à partir des XII^e-XIII^e siècles, lorsque sera organisé le sacrement de pénitence.

Dans les institutions monastiques, la pratique de l'aveu a pris de tout autres formes (ce qui n'exclut pas, lorsque le moine avait commis des fautes d'une certaine importance, le recours à des formes d'exomologèse

devant la communauté assemblée). Pour étudier ces pratiques d'aveu dans la vie monastique, on a fait appel à l'étude plus détaillée des *Institutions cénobitiques* et des *Conférences* de Cassien, envisagées sous l'angle des techniques de direction spirituelle. Trois aspects surtout ont été analysés : le mode de dépendance à l'égard de l'ancien ou du maître, la manière de conduire l'examen de sa propre conscience et le devoir de tout dire des mouvements de la pensée dans une formulation qui se propose d'être exhaustive : l'*exagoreusis*. Sur ces trois points, des différences considérables apparaissent avec les procédés de direction de conscience qu'on pouvait trouver dans la philosophie ancienne. Schématiquement, on peut dire que, dans l'institution monastique, le rapport au maître prend la forme d'une obéissance inconditionnelle et permanente qui porte sur tous les aspects de la vie et ne laisse en principe au novice aucune marge d'initiative ; si la valeur de ce rapport dépend de la qualification du maître, il n'en est pas moins vrai que, par elle-même, la forme de l'obéissance, quel que soit l'objet sur lequel elle porte, détient une valeur positive ; enfin, si l'obéissance est indispensable chez les novices et que les maîtres sont en principe des anciens, le rapport d'âge n'est pas en lui-même suffisant à justifier cette relation – à la fois parce que la capacité de diriger est un charisme et que l'obéissance doit constituer, sous la forme de l'humilité, un rapport permanent à soi-même et aux autres.

L'examen de conscience lui aussi est très différent de celui qui était recommandé dans les écoles philosophiques de l'Antiquité. Sans doute comme lui, il comporte deux grandes formes : la récollection vespérale de la journée passée et la vigilance permanente sur soi-même. C'est cette seconde forme surtout qui est importante dans le monachisme tel que le décrit Cassien. Ses procédures montrent bien qu'il ne s'agit pas de déterminer ce qu'il faut faire pour ne pas commettre de faute ou même de reconnaître si on n'a pas commis de faute dans ce qu'on a pu faire. Il s'agit de saisir le mouvement de la pensée (*cogitatio* = *logismos*), de l'examiner assez à fond pour en saisir l'origine et déchiffrer d'où elle vient (de Dieu, de soi-même ou du diable) et d'opérer un tri (que Cassien décrit en utilisant plusieurs métaphores, dont la plus importante est vraisemblablement celle du changeur qui vérifie les pièces de monnaie). C'est la « mobilité de l'âme » à laquelle Cassien consacre l'une des *Conférences* les plus intéressantes – il y rapporte les propos de l'abbé Serenus –, qui constitue le domaine d'exercice d'un examen de conscience dont on voit bien qu'il a pour rôle de rendre possible l'unité et la permanence de la contemplation.

Quant à l'aveu prescrit par Cassien, ce n'est pas la simple énonciation des fautes commises ni un exposé global de l'état de l'âme ; il

doit tendre à la verbalisation permanente de tous les mouvements de la pensée. Cet aveu permet au directeur de donner des conseils et de porter un diagnostic : Cassien rapporte ainsi des exemples de consultation ; il arrive que plusieurs anciens y participent et y donnent leur avis. Mais la verbalisation comporte aussi des effets intrinsèques qu'elle doit au seul fait qu'elle transforme en énoncés, adressés à un autre, les mouvements de l'âme. En particulier, le « tri », qui est l'un des objectifs de l'examen, est opéré par la verbalisation grâce au triple mécanisme de la honte qui fait rougir de formuler toute pensée mauvaise, de la réalisation matérielle par les mots prononcés de ce qui se passe dans l'âme et de l'incompatibilité du démon (qui séduit et qui trompe en se cachant dans les replis de la conscience) avec la lumière qui les découvre. Il s'agit donc, dans l'aveu ainsi entendu, d'une extériorisation permanente par les mots des « arcanes » de la conscience.

L'obéissance inconditionnée, l'examen ininterrompu et l'aveu exhaustif forment donc un ensemble dont chaque élément implique les deux autres ; la manifestation verbale de la vérité qui se cache au fond de soi-même apparaît comme une pièce indispensable au gouvernement des hommes les uns par les autres, tel qu'il a été mis en œuvre dans les institutions monastiques – et surtout cénobitiques – à partir du IV^e siècle. Mais il faut souligner que cette manifestation n'a pas pour fin d'établir la maîtrise souveraine de soi sur soi ; ce qu'on en attend, au contraire, c'est l'humilité et la mortification, le détachement à l'égard de soi et la constitution d'un rapport à soi qui tend à la destruction de la forme du soi.

*

Le séminaire de cette année a été consacré à certains aspects de la pensée libérale au XIX^e siècle. Des exposés ont été faits par N. Coppinger sur le développement économique à la fin du XIX^e siècle, par D. Deleule sur l'école historique écossaise, P. Rosanvallon sur Guizot, F. Ewald sur Saint-Simon et les saint-simoniens, P. Pasquino sur la place de Menger dans l'histoire du libéralisme, A. Schutz sur l'épistémologie de Menger et C. Mevel sur les notions de volonté générale et d'intérêt général.

MICHEL SENELLART *

Situation du cours

* Michel Senellart est professeur de philosophie politique à l'École Normale Supérieure de Lyon. Il a édité les cours de Michel Foucault au Collège de France : *Sécurité, Territoire, Population* (1978) et *Naissance de la biopolitique* (1979), Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004.

En 1978-1979, Michel Foucault avait entrepris un cours sur la biopolitique¹, concept introduit en 1976² et dont il avait entamé l'analyse, l'année précédente, à travers plusieurs exemples de techniques de régulation des populations³, avant de réorienter son enquête vers l'étude de la « gouvernementalité » moderne, de sa genèse (à partir du pastorat chrétien), de ses formes d'exercice (raison d'État, police) et de ses transformations⁴. Loin, toutefois, de revenir à une analyse empirique des mécanismes du bio-pouvoir⁵, c'est à expliciter les conditions d'intelligibilité de ce dernier qu'il s'était attaché, en reconstituant le « cadre de rationalité politique »⁶ à l'intérieur duquel il fonctionne, le « libéralisme » entendu comme technique gouvernementale se réglant sur la rationalité des gouvernés :

C'est une fois qu'on aura su ce qu'était ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la biopolitique⁷.

Cette démarche le conduisit, dans un premier temps, à décrire les traits spécifiques de l'art libéral de gouverner, tel qu'il apparaît au XVIII^e siècle,

1. *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2004.

2. Cf. « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1975-1976*, éd. M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 1997, leçon du 17 mars 1976, p. 216 ; *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »), 1976, p. 184. Voir *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004, Situation du cours, p. 393-394.

3. Voir les trois grands « dispositifs de sécurité » aux XVII^e-XVIII^e siècles analysés dans les premières leçons de *Sécurité, Territoire, Population* à partir des problèmes de la ville, de la disette, de la circulation des grains, et de la variole et de l'inoculation.

4. Sur ce tournant théorique, cf. *ibid.*, Situation du cours, p. 396-400.

5. Foucault, alors, utilise indifféremment les deux concepts « biopolitique » et « bio-pouvoir ». Cf., par exemple, *ibid.*, leçon du 11 janvier 1978, p. 23, à propos de Moheau, qui « a sans doute été le premier grand théoricien de ce qu'on pourrait appeler la biopolitique, le bio-pouvoir ».

6. *Naissance de la biopolitique*, Résumé du cours, p. 323.

7. *Ibid.*, leçon du 10 janvier 1979, p. 25. Cf. également le passage du manuscrit de cette leçon cité p. 24, note*, et qui s'achève par ces mots : « Étudier le libéralisme comme cadre général de la biopolitique. »

puis à examiner de près les deux grandes versions, allemande et américaine, du néolibéralisme contemporain. Faisant le point, le 7 mars, il reconnaissait avoir laissé de côté la biopolitique⁸ et, le cours achevé, il constatait que celui-ci « [avait] été finalement consacré à ce qui devait n'en former que l'introduction »⁹.

De là, le titre, déposé au printemps 1979, de ce qui devait constituer le cours de l'année suivante : « Du gouvernement des vivants ». Il s'agissait, manifestement, de prolonger la réflexion ouverte en 1976 et enrichie de concepts nouveaux, mais dont l'approfondissement demeurerait sans cesse différé, en la recentrant sur la manière dont le pouvoir, depuis trois siècles, se rapporte aux hommes non plus seulement comme sujets de droit, mais comme être vivants. Le titre annoncé signifiait la reprise, dans le cadre de la problématique du « gouvernement », de l'étude des moyens par lesquels le pouvoir prend en charge la vie même des hommes en tant que population. Comment, en somme, dans nos sociétés, par suite d'une transformation décisive des rapports de pouvoir traditionnels, « le biologique se réfléchit dans le politique »¹⁰.

Or, c'est de tout autre chose, finalement, qu'il est question dans le cours prononcé en 1980 : non pas du gouvernement des vivants, mais du « gouvernement des hommes par la vérité »¹¹ ; non pas du corps-espèce¹², dans son rapport aux techniques de contrôle des populations, mais du sujet, dans son rapport à la manifestation du vrai ; non pas des modalités de prise en charge de la vie dans une société de normalisation¹³, mais d'*Œdipe* et des actes de vérité propres au christianisme des premiers siècles.

STRUCTURE DU COURS

Le Résumé ne donne qu'un aperçu très partiel du contenu du cours, dont, après quelques rappels et précisions d'ordre théorique, il ne décrit en fait que les cinq dernières leçons¹⁴. Aussi convient-il, avant toute chose,

8. *Naissance de la biopolitique*, leçon du 7 mars 1979, p. 191 : « [...] j'avais bien l'intention, au départ, de vous parler de biopolitique et puis, [...] voilà que j'en suis arrivé à vous parler longuement, trop longuement peut-être, du néolibéralisme. »

9. *Ibid.*, Résumé du cours, p. 323.

10. *La Volonté de savoir*, p. 187.

11. *Supra*, ce volume [ultérieurement : *GV*], leçon du 9 janvier 1980, p. 12.

12. Cf. *La Volonté de savoir*, p. 183, où Foucault distingue le « corps comme machine », objet du pouvoir disciplinaire, du « corps-espèce, le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques », objet de la « bio-politique de la population ».

13. Sur ce concept, cf. « *Il faut défendre la société* », leçon du 17 mars 1976, p. 225.

14. Cf. *supra*, p. 317 sq.

d'en présenter sommairement l'architecture générale. Celle-ci se divise en deux parties bien distinctes : la première (leçons 2 et 3, des 16 et 23 janvier, et début de la leçon 4, du 30 janvier), consacrée à l'analyse de l'*Œdipe roi* de Sophocle, la seconde, et la plus longue (leçons 5 à 12, du 6 février au 26 mars), à l'étude des trois grandes pratiques autour desquelles s'est structurée, dans le christianisme, l'obligation pour les hommes d'exprimer en vérité ce qu'ils sont, en vue de la rémission de leurs fautes : le baptême (leçons 5, 6 et 7, des 6, 13 et 20 février), la pénitence canonique ou ecclésiale (leçons 8 et 9, du 27 février et du 5 mars) et la direction de conscience (leçons 10 à 12, des 12, 19 et 26 mars).

Comment s'articulent ces deux ensembles en apparence si hétérogènes ? C'est la problématique du gouvernement des hommes par la vérité, exposée dans la première leçon et reformulée dans la quatrième, qui assure leur unité.

(I) Dans un premier temps, Foucault se démarque de la conception d'un rapport purement instrumental entre pouvoir et vérité. L'exercice du pouvoir, s'il implique des connaissances spécifiques, s'accompagne d'une manifestation de vérité irréductible à celles-ci. Foucault forge alors le mot d'« aléthurgie » pour désigner

l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli¹⁵,

et il en donne comme exemple, parmi d'autres, la lutte, corrélative de la raison d'État, contre le type de production du vrai (ou d'« aléthurgie ») que représentait, auprès des princes, le savoir des sorciers, devins et astrologues¹⁶. Il s'agit, à partir de cette notion, de se dégager du thème du savoir-pouvoir, autour duquel s'était organisée sa recherche depuis le début des années 70¹⁷. Après un premier déplacement, en 1978-1979, du concept de pouvoir à celui de gouvernement, l'objectif du cours est d'« élaborer maintenant la notion de savoir dans la direction du problème de la vérité »¹⁸. Tel est l'objet de l'analyse de l'*Œdipe roi* de Sophocle, développée dans les leçons suivantes, dont Foucault, revenant une fois de plus sur ce texte¹⁹, propose ici une relecture « aléthurgique », en vue de montrer

15. *GV*, leçon du 9 janvier 1980, p. 8.

16. *Ibid.*, p. 11-12.

17. Cf. *infra*, p. 337-341, pour plus de précisions.

18. *GV*, leçon du 9 janvier 1980, p. 14.

19. Sur ses lectures précédentes de la tragédie de Sophocle, cf. *GV*, leçon du 16 janvier 1980, p. 42, note 2.

comment on ne peut pas diriger les hommes sans faire des opérations dans l'ordre du vrai, opérations toujours excédentaires par rapport à ce qui est utile et nécessaire pour gouverner d'une façon efficace²⁰.

Deux types d'aléthurgie, complémentaires l'une de l'autre, encadrent le personnage d'Œdipe : celle des dieux, d'un côté, qui correspond aux vieilles formes de la consultation oraculaire, celle des esclaves, de l'autre, qui correspond aux nouvelles règles de procédure judiciaire, impliquant la convocation de témoins²¹. Face à elles, quel est le savoir d'Œdipe et comment fonctionne-t-il ? C'est un art (*tekhnê*), tourné vers la découverte, au moyen d'indices. Aléthurgie de découverte, donc, qu'il met en œuvre lui-même, pour défendre son propre pouvoir²². Œdipe est l'homme en qui se réalise l'unité du savoir et du pouvoir : savoir de gouvernement, puisqu'il s'agit, par l'enquête, d'éviter les écueils – les décrets des dieux qui pèsent sur la cité – et de mener le navire à bon port²³, mais ordonné également au maintien de sa souveraineté (sa « tyrannie »). Or, ce que condamne la pièce, en la personne même d'Œdipe, ce n'est pas cette aléthurgie, puisqu'elle conduit au dévoilement de la vérité, mais la prétention de s'en rendre maître à son propre profit : non pas la procédure elle-même, mais l'usage qu'en fait Œdipe. Ce dernier, par l'ajustement des deux aléthurgies, divine et judiciaire, qui se réalise à son insu, devient ainsi le « personnage de trop » : « un surnuméraire du savoir », en somme, « et non pas un inconscient »²⁴.

La pièce met donc en scène la nécessité de la manifestation de vérité pour l'exercice du pouvoir, manifestation, toutefois, en excès par rapport à l'objectif purement utilitaire de connaissance et qui échappe à toute maîtrise de la part du tyran. Lecture proche, à bien des égards, de celle exposée en 1972, en termes non d'aléthurgie, mais de rituels ou de procédures de savoir²⁵. Mais alors que l'analyse, dans *Le Savoir d'Œdipe*, avait pour axe l'affrontement des formes de pouvoir-savoir²⁶, elle se recentre, en 1980, sur un nouvel objet : « l'élément du "je", du "autos", du "moi-même" »²⁷ – ce que Foucault appelle le « point de

20. GV, leçon du 9 janvier 1980, p. 18.

21. GV, leçon du 16 janvier 1980, p. 34-41.

22. GV, leçon du 23 janvier 1980, p. 58-64.

23. *Ibid.*, p. 59.

24. *Ibid.*, p. 66.

25. Cf. M. Foucault, *Le Savoir d'Œdipe*, en annexe à *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, éd. D. Defert, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2011, p. 233 et 241.

26. *Ibid.*, p. 250.

27. GV, leçon du 23 janvier 1980, p. 48.

subjectivation »²⁸ – dans le cycle de l'aléthurgie. L'esclave-témoin n'est plus le seul sujet du voir, le détenteur d'un savoir fondé sur la vue²⁹ ; il est celui qui, sachant la vérité parce qu'il l'a vue, l'énonce en son propre nom. Identification de l'avoir-vu et du dire-vrai³⁰ : c'est cette affirmation de la première personne comme instance de véridiction qui permet à Foucault, à la fin de la troisième leçon, d'introduire la question spécifique du cours : « Qu'est-ce que c'est que ce jeu du moi-même ou ce jeu du soi-même à l'intérieur de procédures de vérité ? »³¹

La relecture de la tragédie d'Œdipe apparaît ainsi comme un long préambule à travers lequel se dessine, progressivement, l'objet que Foucault se propose de traiter cette année. Qu'en est-il du « rapport entre *autos* et aléthurgie »³² et comment ce problème s'articule-t-il à celui du gouvernement des hommes ? Ces trois éléments – sujet, manifestation de vérité, gouvernement – délimitent le champ de l'étude du christianisme qu'entreprend alors Foucault, à partir de la quatrième leçon.

(II) Cette transition l'amène, tout d'abord, à une mise au point sur sa démarche théorique, qu'il qualifie avec humour d'« anarchéologie »³³. Attitude, plutôt que thèse philosophique, qui se distingue du scepticisme par le fait qu'elle ne consiste pas à mettre en suspens toutes les certitudes, mais à poser « la non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit »³⁴. La question, dès lors, est de savoir « ce qui se défait du sujet et des rapports de connaissance, du moment qu'aucun pouvoir n'est fondé en droit ni en nécessité »³⁵. À l'analyse de type idéologique, qui postule une essence humaine non aliénée, Foucault, prenant l'exemple de ses travaux sur la folie et la criminalité, oppose ainsi une démarche fondée sur le refus des universaux³⁶ : partir de la contingence des pratiques (enfermement, emprisonnement) et montrer à quels rapports de connaissance et quel mode de constitution du sujet elles ont donné lieu.

Il met en place, ensuite, de nouveaux concepts nécessaires à son analyse du christianisme. La lecture d'*Œdipe roi* a fait ressortir, avec l'esclave-

28. GV, leçon du 30 janvier 1980, p. 82.

29. Cf. *Le Savoir d'Œdipe*, loc. cit., p. 232-233 ; *Leçons sur la volonté de savoir*, leçon du 17 mars 1971, p. 179.

30. GV, leçon du 23 janvier 1980, p. 49.

31. *Ibid.*, p. 67.

32. *Ibid.* Cf. déjà p. 49.

33. GV, leçon du 30 janvier 1980, p. 77.

34. *Ibid.*, p. 76.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 78.

témoin, une forme d'insertion du sujet dans une procédure de vérité. Il s'agit maintenant de passer à un autre niveau : non plus le simple repérage historique d'une figure singulière, mais la généalogie même des liens qui unissent, dans notre culture, relation de pouvoir et manifestation de vérité dans la double acception du mot « sujet ».

Le premier concept est celui d'« acte de vérité »³⁷, par lequel Foucault désigne « la part qui revient à un sujet dans les procédures d'aléthurgie »³⁸. Celui-ci peut y jouer le rôle d'opérateur (celui, par exemple, du prêtre dans un sacrifice), de spectateur (celui du témoin) ou de l'objet même de l'aléthurgie, lorsque c'est de soi-même qu'il est question dans l'acte de vérité. C'est à cette forme réfléchie, dont l'aveu représente l'expression « la plus pure, la plus importante historiquement aussi »³⁹, que Foucault choisit de s'intéresser dans la suite du cours, à partir de l'étude du christianisme primitif.

Le second concept, plus décisif sans doute⁴⁰, mais aussi plus problématique, est celui de « régime de vérité », introduit dans la quatrième leçon et que Foucault s'emploie longuement à justifier au début de la cinquième (nous verrons, plus loin⁴¹, quel tournant la reprise de ce concept, déjà utilisé antérieurement par Foucault, marque dans son parcours)⁴². Comment le définit-il ici ?

Un régime de vérité, c'est donc ce qui contraint les individus à [certains] actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établit pour ces actes des conditions d'effectuation et des effets spécifiques⁴³.

Un tel « régime » – le mot est explicitement repris avec ses connotations politiques et juridiques⁴⁴ – ne s'exerce pas seulement quand la vérité

37. Sur ce concept, attribué à Cajetan dans le Résumé du cours (*supra*, p. 317), cf. notre note 8, p. 88.

38. *GV*, leçon du 30 janvier 1980, p. 79.

39. *Ibid.*, p. 80.

40. Dans la mesure où la procédure de vérité porte sur le sujet lui-même, les concepts d'« aléthurgie » et d'« acte de vérité », formellement distincts, en viennent à se confondre (cf. par exemple, *ibid.*, p. 86 ; leçon du 5 mars 1980, p. 209, etc.). Cette identification se trouve confirmée dans le cours de 1984 : M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*, éd. F. Gros, leçon du 1^{er} février 1984, 1^{re} heure, p. 5 : « L'aléthurgie serait, étymologiquement, la production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste. »

41. Cf. *infra*, « Enjeux du cours », p. 341-343.

42. C'est le moment de l'« introduction théorique » dont parle Foucault dans le Résumé du cours (*supra*, p. 317), comme si le cours, en fait, commençait véritablement à cet endroit.

43. *GV*, leçon du 6 février 1980, p. 91.

44. *Ibid.*, p. 92.

est impuissante à « faire sa propre loi ». Autrement dit, il ne s'applique pas au seul domaine des savoirs non scientifiques, mais conduit à dépasser l'opposition science/non-science (ou science/idéologie), la science fonctionnant comme un régime de vérité possible parmi d'autres (même si, la contrainte y étant assurée par le vrai lui-même, le régime semble perdre toute extériorité par rapport au sujet de l'énonciation).

Foucault en vient alors à l'objet central du cours : le christianisme, envisagé sous l'angle des actes de vérité qui le caractérisent – plus précisément, les actes d'aveu, et non les actes de foi, auxquels on accorde généralement le plus d'attention ; les uns et les autres, en effet, relèvent de deux régimes de vérité distincts, étroitement solidaires, sans doute, mais de morphologie néanmoins très différente⁴⁵. Au *continuum* vérité enseignée-vérité extraite, par lequel Foucault, en 1978, décrivait l'« économie de la vérité » propre au pastorat chrétien⁴⁶, succède ainsi la mise en tension – dont il repère l'émergence chez Tertullien⁴⁷ – des pôles de la foi (actes d'adhésion à une vérité révélée) et de l'aveu (actes de manifestation d'une vérité cachée).

Ce pôle de l'aveu, Foucault en avait déjà étudié la formation et la ritualisation progressive à travers l'histoire de la pénitence chrétienne, de la fin du Moyen Âge à la Contre-Réforme⁴⁸. C'est peu à peu que l'obligation d'aveu s'était imposée dans la pratique pénitentielle, sous la forme, codifiée en 1215, de la confession régulière, continue et exhaustive⁴⁹. L'aveu, de la sorte, semblait se confondre avec la confession⁵⁰. Or cette dernière n'est, en réalité, que

le résultat en quelque sorte le plus visible et le plus superficiel de procédés beaucoup plus complexes, beaucoup plus nombreux, beaucoup plus riches,

45. Sur cette distinction, cf. *GV*, leçon du 30 janvier 1980, p. 81-82, et leçon du 6 février 1980, p. 99-100.

46. *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 216 : « [L]e pouvoir pastoral [...] avait développé une économie de la vérité qui [...] allait [...] de l'enseignement d'une vérité à l'examen de l'individu. Une vérité transmise comme dogme à tous les fidèles, et une vérité extraite à chacun d'eux comme secret découvert au fond de son âme. » Cf. également *ibid.*, p. 208, leçon du 8 mars 1978, p. 241, et leçon du 15 mars, p. 279 (Foucault parle alors d'un « cycle de vérités »).

47. Cf. *GV*, leçon du 13 février 1980, p. 131.

48. M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, éd. V. Marchetti & A. Salomoni, Paris, Gallimard-Seuil, leçon du 19 février 1975, p. 158-180.

49. *Ibid.*, p. 162.

50. Cf. *La Volonté de savoir*, p. 78 : « Depuis le Moyen Âge au moins, les sociétés occidentales ont placé l'aveu parmi les rituels majeurs dont on attend la production de vérité : réglementation du sacrement de pénitence par le Concile de Latran, en 1215, développement des techniques de confession qui s'en est suivi [...] ».

par lesquels le christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester leur vérité [...] ⁵¹.

L'objectif, en 1980, est donc de mettre au jour ce régime de vérité que la pratique rituelle de la verbalisation des fautes, inscrite au fondement du sacrement de pénitence, avait fini par occulter. Il s'agit, en somme, de faire non plus l'histoire, mais l'archéologie de la confession. De là, la nécessité de remonter au christianisme primitif.

Le régime de l'aveu s'organise, dans les premiers siècles, autour de trois grandes pratiques : le baptême, la pénitence ecclésiale et, sur un autre plan, la direction de conscience. Foucault consacre la fin de la cinquième leçon et les deux leçons suivantes à la première ; les huitième et neuvième leçons à la seconde ; les trois dernières, enfin, à la troisième. Cette analyse, dans le Résumé du cours, se concentre sur deux concepts essentiels : l'exomologèse, sorte de manifestation dramatique de soi-même par laquelle le pécheur, dans le rite de la seconde pénitence, ou pénitence canonique, demande sa réintégration dans l'Église, et l'*exagoreusis*, ou manifestation des pensées, correspondant à la pratique de l'examen de conscience dans le cadre de la direction monastique. Le Résumé ne disant rien des leçons traitant de la théologie baptismale, il nous paraît nécessaire d'en préciser brièvement le contenu. Foucault y explique, en effet, comment la question de l'accès au baptême a conduit, avec Tertullien, à renouveler en profondeur la conception chrétienne des rapports entre subjectivité et vérité.

Le moment Tertullien

Le baptême, acte d'entrée du croyant dans une vie nouvelle, est étroitement lié à l'idée de purification. Celle-ci, jusqu'au II^e siècle, s'articule à une procédure de vérité qui prend la forme d'une initiation de type pédagogique. Au terme de la catéchèse, le postulant, par le sacrement de l'eau, accède à l'illumination divine. L'âme se trouve inscrite, ainsi, dans un processus qui la qualifie peu à peu comme sujet de connaissance. C'est par rapport à cette structure d'enseignement que Tertullien, selon Foucault, représente un tournant décisif de la pensée chrétienne ⁵². Sa conception

51. GV, leçon du 6 février 1980, p. 100. Ce décentrement de l'histoire de l'aveu par rapport à la seule confession apparaît déjà dans *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 22 février 1978, p. 186 (à propos de l'examen de conscience).

52. Ainsi qu'il le souligne en divers endroits, en effet, Tertullien ne constitue nullement une figure isolée, mais traduit un mouvement de pensée plus général. Cf. notamment GV, leçon du 20 février 1980, p. 143 : « [Ses thèses] se présentent simplement comme une forme plus particulièrement élaborée de ce qui est en train de se passer et dont voit des témoignages non seulement dans les textes qui lui sont

du péché originel (doctrine dont Foucault rappelle, à plusieurs reprises, qu'il est l'inventeur ⁵³), en effet, l'amène à redéfinir radicalement, non le baptême lui-même, dont il défend, contre les gnostiques, l'efficace purificatrice, mais le temps de préparation à ce dernier. Du fait de l'état de corruption dans lequel naissent les hommes, la purification ne peut être simplement l'effet de la lumière. Elle implique, avant l'acte baptismal, une transformation complète de notre nature : « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau pour être purifiés, mais parce que nous sommes purifiés ⁵⁴. » Le péché, toutefois, n'a pas pour seule conséquence que notre nature est devenue autre, mais aussi que l'autre – Satan – habite désormais en nous. La préparation au baptême, dès lors, apparaît comme un temps de lutte et d'affrontement, dominé par la crainte de céder aux assauts du démon. Crainte dont la rémission des péchés ne saurait délivrer le fidèle, mais à laquelle il doit rester soumis tout au long de son existence ⁵⁵, dans un rapport perpétuellement inquiet à lui-même :

la crainte sur soi-même, la crainte de ce qu'on est, [...] cette crainte-là [...] aura évidemment une importance absolument décisive dans toute l'histoire de ce qu'on peut appeler la subjectivité, c'est-à-dire le rapport de soi à soi, l'exercice de soi sur soi et la vérité que l'individu peut découvrir au fond de lui-même ⁵⁶.

De cette conception nouvelle du temps pré- et postbaptismal découle la nécessité d'une « discipline de la pénitence » ⁵⁷ s'étendant à la vie tout entière. C'est autour du problème de la conversion (*metanoia*), c'est-à-dire du devenir autre, réinterprétée comme pénitence ⁵⁸ et mortification, que s'est réaménagée, dans le christianisme, la question des rapports entre subjectivité et vérité et, par suite – comme le précise un passage décisif du manuscrit –, celle du gouvernement des hommes :

contemporains, mais aussi et surtout dans les institutions du christianisme. » Il met notamment ses principes en relation avec l'institution du catéchuménat, à laquelle il consacre une grande partie de la leçon du 20 février 1980.

53. Sur cette « invention » du péché originel par Tertullien, cf. GV, leçon du 13 février 1980, p. 134, note 23.

54. Citation du *De paenitentia*, VI, 17, assez librement traduite par Foucault (cf. *ibid.*, p. 132, note 4).

55. Comme en témoigne le problème de la rechute étudié par Foucault, à partir de la grande question des relaps, dans la leçon du 27 février 1980, p. 179 et 195-196.

56. GV, leçon du 13 février 1980, p. 124.

57. *Ibid.*, p. 125.

58. *Paenitentia*, comme l'explique Foucault, est le mot latin par lequel, dans les premiers siècles chrétiens, on traduit *metanoia*. Cf. *ibid.*, et leçon du 20 février 1980, p. 150.

[...] paradoxe d'une forme de pouvoir qui a pour destination de s'exercer universellement sur tous les hommes dans la mesure où ils ont à se convertir, i.e. à accéder à la vérité, par un changement radical [...], qui doit s'authentifier en manifestant la vérité de l'âme. Gouverner l'être-autre par la manifestation de la vérité de l'âme, pour que chacun puisse faire son salut. [...] Le christianisme assure le salut de chacun en authentifiant qu'ils sont en effet devenus tout autres. Le rapport gouvernement des hommes/manifestation de la vérité entièrement refondu. Le gouvernement par la manifestation du Tout Autre en chacun⁵⁹.

CONTEXTE DU COURS

Peu d'éléments de contextualisation externe, à vrai dire, se rapportent à ce cours, aussi « inactuel » que celui de l'année précédente, sur le néolibéralisme, était en prise directe sur l'actualité. Si l'analyse de ce thème se poursuit dans le cadre du séminaire⁶⁰, on n'en relève aucune trace, ainsi qu'on l'a déjà souligné, dans la problématique générale du *Gouvernement des vivants*. Les premiers mois de l'année 1980, par ailleurs, furent marqués par plusieurs disparitions : celle de Roland Barthes, le 16 mars – le jour même de la dernière séance du cours –, emporté par « la violence bête des choses »⁶¹ et dont Foucault prononça l'éloge funèbre au Collège de France⁶², puis celle de Sartre, en avril, aux obsèques de qui il assista. Mais ces morts surviennent alors que le cours est achevé. Une autre disparition, plus ancienne, en revanche, trouve peut-être son écho dans certaines questions abordées par Foucault : celle, soudaine, de Maurice Clavel le 22 avril 1979, avec qui il avait parlé la veille,

d'un livre qu'il avait aimé à propos de Freud ; et puis de différentes choses ; et puis de la pénitence chrétienne : pourquoi, disait-il, l'obligation de dire

59. Voir la fin de la leçon du 20 février, p. 157, note*.

60. Cf. *supra*, Résumé du cours, p. 320. Dans un manuscrit de 13 feuillets, inséré dans le dossier des documents relatifs au cours de 1979 et portant le titre : « [Le] libéralisme comme art de gouverner », Foucault fait référence à ce séminaire en ces termes : « La société constitue dans un gouvernement libéral le lieu de précipitation de toute une intervention qui doit être suspendue dans le domaine propre de l'économie. C'est la surface de transfert de l'activité gouvernementale. Ce qu'on a vu l'année dernière à propos de la théorie : Écossais, Guizot, Saint-Simon, Menger, la volonté générale. L'autre du gouvernement libéral. La société a été pratiquée par le gouvernement avant de devenir un objet de connaissance scientifique. Pratiquée à travers des réflexions et des savoirs » (fol. 12).

61. M. Foucault, « Roland Barthes (12 novembre 1915-26 mars 1980) », in *Dits et Écrits, 1954-1988* [cité *infra* : DE], éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. : cf. n° 288, éd. 1994, t. IV, p. 125/« Quarto », vol. II, p. 945.

62. Cf. note précédente.

la vérité porte-t-elle avec elle la cendre, la poussière et la mort du vieil homme, mais aussi la renaissance et le jour nouveau ? Pourquoi le moment de vérité est-il à ce seuil ?⁶³

De même, des deux grands événements aux résonnances religieuses dans lesquels Foucault se trouva impliqué – le soulèvement iranien fin 1978-début 1979⁶⁴ et la résistance de Solidarnosc à l'état de siège décrété en Pologne, fin 1981 –, le premier s'est achevé, quelques mois plus tôt, par une vague d'exécutions d'opposants, au nom de la purification du pays⁶⁵, et l'établissement d'une dictature théocratique, et les prémisses du second ne sont encore nullement discernables (c'est en août 1980 qu'aura lieu la grande grève qui donnera naissance au syndicat Solidarnosc).

C'est donc en retrait de toute actualité, intellectuelle ou politique, immédiate que Foucault, face à un auditoire passablement dérouté, expose ses recherches sur le christianisme primitif. Cette attitude s'explique peut-être, en partie, par son désir de prendre du recul par rapport à une scène médiatique dont il déplore la tendance à créer d'éphémères événements autour d'auteurs mis en vedette, au lieu de favoriser l'exercice d'une véritable pensée critique. Et il est significatif qu'il choisisse d'établir ce constat, dans un entretien publié par *Le Monde*, en avril, sous l'anonymat du « philosophe masqué »⁶⁶. Le masque dit son besoin de se soustraire au jeu des effets d'opinion liés à la notoriété. Mais il sert également à

63. M. Foucault, « Le moment de vérité », *Le Matin*, n° 673, 25 avril 1979 (DE, III, n° 267, éd. 1994, p. 788/« Quarto », vol. II, p. 788). Cf. également, en hommage à Clavel, « Vivre autrement le temps », *Le Nouvel Observateur*, 30 avril-6 mai 1979 (DE, III, n° 268, éd. 1994, p. 788-790/« Quarto », vol. II, p. 788-790). On notera le lien entre ce texte – « Ce qui échappe à l'histoire [selon Clavel], c'est l'instant, la fracture, le déchirement, l'interruption. À la grâce correspond (et répond peut-être), du côté des hommes, le soulèvement » (souligné par Foucault) – et le fameux article publié peu après, à propos de la révolution iranienne, dans *Le Monde* du 11 mai 1979, « Inutile de se soulever ? ».

64. Cf. notre « Situation du cours », in *Sécurité, Territoire, Population*, p. 389-392.

65. Cf. l'article de C. Brière & P. Blanchet, « Corrupteur de la terre », qui jouxte celui de Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11 mai 1979, p. 2 (sur les relations de Foucault avec ces deux journalistes de *Libération*, cf. notre « Situation du cours », in *Sécurité, Territoire, Population*, p. 389).

66. « Le philosophe masqué », DE, IV, n° 285, éd. 1994, p. 104-110/« Quarto », vol. II, p. 923-929. Cet entretien avec C. Delacampagne fut réalisé en février 1980. Sur les circonstances de sa réalisation, cf. la présentation des éditeurs, *ibid.*, p. 104/923. D. Defert, dans sa « Chronologie » (DE, I, éd. 1994, p. 57/« Quarto », vol. I, p. 79), met également cette « volonté de discrétion » en relation avec le refus, par Foucault, de jouer « le rôle d'intellectuel majeur » auquel le convient de plus en plus les médias, à l'approche de la disparition de Sartre. De ce point de vue, celle-ci n'est donc pas complètement sans rapport, sinon avec le cours lui-même, du moins avec l'état d'esprit dans lequel Foucault l'entreprit.

replacer la philosophie sur le terrain d'une interrogation fondamentale, au-delà des partages établis entre recherche savante et canaux de l'information :

Je disais [...] que la philosophie était une manière de réfléchir à notre relation à la vérité. Il faut compléter; elle est une manière de se demander : si tel est le rapport que nous avons à la vérité, comment devons-nous nous conduire ? Je crois qu'il s'est fait et qu'il se fait toujours actuellement un travail considérable et multiple, qui modifie à la fois notre lien à la vérité et nos manières de nous conduire. Et cela dans une conjonction complexe entre toute une série de recherches et tout un ensemble de mouvements sociaux. C'est la vie même de la philosophie⁶⁷.

C'est là, dans cette « conjonction complexe », que réside la véritable actualité dont procède le cours, lié aux enjeux du présent par un détour inattendu.

Sans doute les lecteurs de Foucault espéraient-ils, depuis des années, voir enfin paraître le nouveau volume de l'*Histoire de la sexualité*, annoncé dans *La Volonté de savoir* sous le titre *La Chair et le Corps*⁶⁸. Ils ignoraient que Foucault, en 1975, suite à un différend avec Gallimard, avait décidé de ne plus rien publier pendant cinq ans après ce livre⁶⁹. Mais il n'y aurait rien eu d'étonnant à ce que, dans le sillage de ce dernier, il revienne à l'étude de la pastorale chrétienne post-tridentine. Or, c'est à toute autre époque du christianisme, sans lien explicite avec la problématique de la chair, que Foucault choisit de consacrer ses analyses. La surprise était donc double : face à l'objet du cours et au décrochage apparent par rapport au programme de *La Volonté de savoir*⁷⁰.

Ce programme, on sait que Foucault l'a finalement abandonné, après avoir « commencé à écrire deux livres conformément à [s]on plan primitif »⁷¹, choisissant, au terme d'un long cheminement⁷², de recentrer son travail

67. « Le philosophe masqué », *loc. cit.*, p. 110/929.

68. Cf. *infra*, p. 345, notes 126 et 127.

69. Sur les raisons de cette décision, cf. D. Defert, « Chronologie » (*loc. cit.*, p. 50/68), qui précise que ce silence fut interprété par beaucoup « comme une crise dans sa réflexion ».

70. Rappelons la série des cinq volumes annoncés, en 4^e de couverture du livre : *La Chair et le Corps* ; *La Croisade des enfants* ; *La Femme, la Mère et l'Hystérique* ; *Les Pervers* ; *Populations et Races*.

71. « Le souci de la vérité » (1984), *DE*, IV, n° 350, éd. 1994, p. 668/« Quarto », vol. II, p. 1487.

72. Sur les raisons qui ont conduit Foucault à remanier son projet initial, cf. « Préface à l'"Histoire de la sexualité" », *DE*, IV, n° 340, éd. 1994, p. 583-584/« Quarto », vol. II, p. 1402-1403 ; *Histoire de la sexualité*, t. II : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »), 1984, introduction, p. 11-15.

sur la généalogie de « l'homme de désir »⁷³ : comment s'était constitué, aux premiers siècles de notre ère, « un certain mode de relation à soi, dans l'expérience de la chair » ?⁷⁴ Déplacement thématique et chronologique, dont est issu le volume, à ce jour inédit, des *Aveux de la chair*.

C'est à la rédaction de ce livre – comme on le verra plus loin⁷⁵ – que le cours de 1980 est étroitement lié. *Du gouvernement des vivants* apparaît ainsi comme le premier cours, depuis longtemps, dont la matière s'inscrit dans la perspective d'un ouvrage à paraître (il en ira de même, l'année suivante, avec le cours « Subjectivité et vérité »⁷⁶). De cette articulation entre l'enseignement oral et la reprise du projet de l'Histoire de la sexualité, rien, toutefois, dans l'économie générale du cours, n'offrait alors le moindre indice à ses auditeurs.

La réorientation de son projet s'accompagne également, pour Foucault, d'un changement de ses habitudes de travail. Lassé des lenteurs du service de la Bibliothèque nationale, il décide, à partir de l'été 1979⁷⁷, de fréquenter désormais la bibliothèque dominicaine du Saulchoir, rue de la Glacière, dans le 13^e arrondissement. Là, dans la petite salle de lecture⁷⁸ donnant sur un agréable jardin intérieur, se trouvent rassemblées, en libre accès, les grandes collections de textes classiques et patristiques dont il a besoin pour l'écriture de son livre. Il y passe des journées entières, assis à la même table près de la fenêtre⁷⁹.

Foucault ne se contentait pas de lire les Pères de l'Église. Il cherchait également à confronter ses vues avec celles de spécialistes d'histoire et de philosophie religieuses. En avril, il fit la connaissance d'un jeune jésuite, James Bernauer, alors doctorant à Paris (il préparait une thèse sur « The Thinking of History in the Archaeology of Michel Foucault »), qui avait

73. *L'Usage des plaisirs*, introduction, p. 12.

74. « Préface à l'"Histoire de la sexualité" », *loc. cit.*, p. 584/1403.

75. Cf. *infra*, p. 343-349.

76. Cf. le Résumé de ce cours, *DE*, IV, n° 304, éd. 1994, p. 213/« Quarto », vol. II, p. 1032 : « Le cours de cette année doit faire l'objet d'une publication prochaine. »

77. à l'invitation du frère Michel Albaric, directeur de la bibliothèque, que Foucault avait rencontré au printemps précédent. Cf. D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 310 ; D. Macey, *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, (coll. « Biographies »), 1994, p. 424-425. En 1983, Foucault lui exprime ainsi sa reconnaissance : « Je remercie la bibliothèque du Saulchoir et son directeur ; ils m'ont aidé, surtout à partir du moment – récent – où les conditions de travail à la Bibliothèque nationale se sont considérablement détériorées » (« Usage des plaisirs et techniques de soi », *DE*, IV, n° 338, éd. 1994, p. 549 n. 1/« Quarto », vol. II, p. 1368 n. 2 ; cf. également *L'Usage des plaisirs*, p. 279 n. 1).

78. Celle-ci avait été ouverte au public en 1974.

79. Voir la photographie in [collectif], *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, Paris, Syros, 1985, p. 25.

suivi le cours et souhaitait l'interroger sur son œuvre. Au terme de cet entretien, Foucault lui demanda s'il pouvait organiser une rencontre avec des théologiens, pour discuter de son étude du christianisme. Celle-ci eut lieu le 6 mai 1980, à la résidence des Jésuites, 42 rue de Grenelle. Y participaient les pères Alfonso Alfaro, Mario Calderon, Charles Kannengiesser (qui enseignait alors la patristique à l'Institut Catholique de Paris), Gustave Martelet et William Richardson, tous jésuites à l'exception du premier⁸⁰. Quelques jours plus tôt, J. Bernauer leur avait remis un texte d'introduction, dans lequel il présentait brièvement les auteurs et les thèmes abordés dans le cours⁸¹. Foucault se montra désireux d'obtenir des précisions sur certaines catégories chrétiennes et s'informa des éditions critiques d'auteurs sur lesquels il travaillait. Sa toute première question, notamment, porta sur les origines de la notion de *debitum* dans le mariage chrétien (l'obligation, pour chacun des époux, d'accepter l'acte sexuel). Contrairement à l'avis d'un des présents, Foucault doutait qu'elle fût issue du droit canon. Il parla également de Tertullien, de Cassien, et d'autres auteurs étudiés dans le cours⁸². Si l'échange fut ouvert et chaleureux, il sembla néanmoins au jeune jésuite que « les théologiens, pourtant bien intentionnés, ne comprenaient pas vraiment le point de vue de Foucault sur ces sujets⁸³ ».

ENJEUX DU COURS

Ce cours articule, de façon complexe, plusieurs niveaux de problématisation. Il s'inscrit, tout d'abord, dans la continuité du projet général énoncé par Foucault, en 1970, d'une histoire, ou d'une « morphologie », de la

80. Cf. J.R. Carrette, ed., *Religion and Culture / Michel Foucault*, New York, Routledge, 1999, p. 2 n.7. Comme le remarque l'auteur, « this meeting is unfortunately not discussed in any of the biographies ».

81. « For many in his audience, the lectures Foucault presented this year, from January through March, must have seemed as though they were written by someone else. Certainly the cast was new : Philon d'Alexandrie, Hermes, Justin, Tertullian, Hippolyte, Cyprien, Origene, Jerome, Cassien. These were not figures with whom Foucault has been identified [...] thought and praxis were continually introduced into his course and his interrogation of them reflects his current concern with theology in general and pastoral theology in particular » (J. Bernauer, cité par J.R. Carrette, *ibid.*, p. 2).

82. Je remercie J. Bernauer de m'avoir fourni ces précisions.

83. Lettre de J. Bernauer, février 2012. Foucault visita également, avec J. Bernauer, la bibliothèque des jésuites du Centre Sèvres. Cf. le témoignage de ce dernier in J.R. Carrette, ed., *op. cit.*, p. XIII : « At one point [...] he did take a look at the Jesuit Library of Centre Sèvres, to which I escorted him one afternoon. I remember that when we came to the first section of books, which a sign announced as "dogmatic theology", he joked that this was not his place and rushed towards the section farther down the long room as his goal : moral theology. »

« volonté de savoir »⁸⁴. Sans doute en allait-il de même de plusieurs des cours précédents, dont le programme avait été dessiné, dans ses grandes lignes, dès la leçon d'ouverture⁸⁵, même s'ils ne se réduisent pas, dans leur contenu, au déroulement d'un schéma d'analyse préétabli. Mais c'est de manière tout à fait explicite, en 1980, que Foucault relie son cours à sa problématique inaugurale :

Au fond, ce que je voudrais faire et ce que je sais que je ne serais pas capable de faire, ce serait d'écrire une histoire de la force du vrai, une histoire du pouvoir de la vérité, une histoire, donc, pour prendre la même idée sous un autre aspect, de la volonté de savoir⁸⁶.

Il est très significatif, à cet égard, que ce cours commence, sur le mode d'une répétition pleinement assumée⁸⁷, par une longue analyse d'*Œdipe roi*, auquel Foucault avait déjà consacré la dernière leçon du cours de 1970-1971⁸⁸. On ne saurait, pourtant, parler d'un simple retour au projet initial. Sous l'apparence de sa reprise, c'est à ouvrir de nouvelles perspectives, à partir des déplacements théoriques et conceptuels opérés les années précédentes, que s'attache résolument Foucault.

Se débarrasser du pouvoir-savoir

Le premier déplacement est celui que marque le passage, en 1978 et 1979, du concept de pouvoir à celui de gouvernement. Introduit, tout d'abord, à propos de la gestion des populations, par opposition au pouvoir de souveraineté⁸⁹, dans une série de leçons sur le thème du bio-pouvoir,

84. Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, leçon du 9 décembre 1970, p. 4 : « Toutes ces analyses [historiques] – passées ou encore à venir –, je crois qu'on pourrait y reconnaître quelque chose comme autant de "fragments pour une morphologie de la volonté de savoir". »

85. Cf. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 62-65. Foucault regroupait selon deux ensembles, l'un « critique », l'autre « généalogique », les analyses qu'il se proposait de faire. Le premier, notamment, devait comprendre une série de travaux sur ce système d'exclusion que constitue la « volonté de vérité », à travers, d'une part, l'étude de trois grandes scissions de la « morphologie de notre volonté de savoir » (Grèce antique, XVI^e-XVII^e siècles, début du XIX^e), et d'autre part, celle des expertises psychiatriques et de leur rôle dans la pratique du système pénal. On reconnaît aisément, dans ce programme, l'objet des quatre premiers cours, « La volonté de savoir », « Théories et institutions pénales », « La société punitive » et « Le pouvoir psychiatrique ».

86. *GV*, leçon du 6 février 1980, p. 98-99.

87. Cf. *ibid.*, leçon du 16 janvier 1980, p. 24.

88. *Leçons sur la volonté de savoir*, leçon du 17 mars 1971, p. 177-186.

89. Cf. *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 25 janvier 1978, p. 77 : « [...] à mesure que j'ai parlé de la population, il y avait un mot qui revenait sans cesse [...], c'est le mot de "gouvernement". Plus je parlais de la population, plus je cessais de dire "souverain", et p. 68 : « le gouvernement des populations est, je crois, quelque

le concept de « gouvernement » en est venu très vite à occuper le centre de l'analyse de Foucault⁹⁰ et, défini comme manière de conduire la conduite des hommes, à se substituer peu à peu à celui de « pouvoir »⁹¹. C'est ainsi que Foucault, dès l'ouverture du cours de 1980, donne congé à ce dernier, jugé désormais « moins opératoire » que celui de « gouvernement »

au sens large, et ancien d'ailleurs, de mécanismes et de procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes⁹²,

et inscrit sa nouvelle recherche dans la continuité de ses travaux antérieurs sur la raison d'État et le libéralisme contemporain⁹³.

Or l'analyse du pouvoir développée depuis le début des années 70, dans le cadre de la problématique de la « volonté de savoir », avait pour corrélat l'établissement d'un rapport circulaire entre vérité et pouvoir :

[...] la « vérité » est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent⁹⁴.

La notion de « pouvoir-savoir »⁹⁵, forgée en 1972 pour désigner ce niveau de réalité, distinct du plan de l'histoire des sciences⁹⁶, où savoir

chose de tout à fait différent de l'exercice d'une souveraineté jusque sur le grain le plus fin des comportements individuels. On a là deux économies de pouvoir qui sont, me semble-t-il, tout à fait différentes ».

90. Cf. *ibid.*, leçon du 1^{er} février 1978 sur la « gouvernementalité ».

91. Cf. *Naissance de la biopolitique*, leçon du 7 mars 1979, p. 191-192 : « Le terme même de pouvoir ne fait pas autre chose que désigner un domaine de relations qui sont entièrement à analyser, et c'est ce que j'ai proposé d'appeler la gouvernementalité, c'est-à-dire la manière dont on conduit la conduite des hommes. »

92. *GV*, leçon du 9 janvier 1980, p. 14.

93. *Ibid.*, p. 14. Cf. également le Résumé du cours, p. 317.

94. M. Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel » (1976), *DE*, III, n° 184, éd. 1994, p. 114/« Quarto », vol. II, p. 114 (cf. la version complète de ce texte, « Entretien avec Michel Foucault », *ibid.*, n° 192, éd. 1994, p. 160/« Quarto », vol. II, p. 160). Voir également l'entretien « Pouvoir et savoir » (1977), *ibid.*, n° 216, éd. 1994, p. 404/« Quarto », vol. II, p. 404. Sur le rapport circulaire entre savoir et pouvoir, cf. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, éd. J. Lagrange, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), Résumé du cours, p. 351 ; Id., *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »), 1975, p. 225.

95. C'est sous cette forme que Foucault l'emploie d'abord le plus souvent (cf. par exemple « Théories et institutions pénales » (1972), Résumé du cours, *DE*, II, n° 115, éd. 1994, p. 390/« Quarto », vol. I, p. 1258 ; *Le Pouvoir psychiatrique*, Résumé du cours, p. 341 ; *Surveiller et Punir*, p. 32 ; *La Volonté de savoir*, p. 130 et 131). La forme « savoir-pouvoir », utilisée au début du cours de 1980, lui succède à partir de 1976 (cf. « Il faut défendre la société », leçon du 11 février, p. 113 ; *Sécurité, Territoire, Population*, leçon du 18 janvier 1978, p. 44 ; *Naissance de la biopolitique*, leçon du 10 janvier 1979, p. 22).

96. Cette distinction est clairement établie dans la dernière leçon du cours

et pouvoir se renforcent réciproquement, répondait au problème posé l'année précédente, à partir de Nietzsche⁹⁷, de l'« origine » de la connaissance, ou plutôt du lieu à partir duquel la question de l'origine, propre à la métaphysique classique, se trouve invalidée : non pas le sujet de la connaissance, animé du désir de vérité, mais cet « autre côté de la connaissance » que l'on ne peut atteindre – et là résidait toute la difficulté – qu'en se plaçant en dehors d'elle⁹⁸. « Autre côté » décrit alors en termes de lutte et de violence⁹⁹. Revenant sur cette analyse, Foucault écrit, dans le manuscrit du cours « Théories et institutions pénales » :

L'analyse nietzschéenne [...] cherche [derrière la connaissance] tout autre chose que la connaissance. Un tout autre chose par rapport à quoi le sujet connaissant et la connaissance elle-même sont des effets. C'est ce tout autre chose qu'il s'agissait d'inventorier.

Ce qui est derrière la « forme » de la connaissance, le secret de la connaissance, le champ ouvert de ce qui est à connaître, le corpus des connaissances acquises, ce qui est derrière tout cela ce sont des rapports de pouvoir : c'est la mise en jeu de formes de pouvoir qui créent du savoir, lequel à son tour accroît le pouvoir : jeu indéfini de formation, déplacement, circulation, concentration, où se produisent sans cesse les suppléments, excès, renforcements de pouvoir, et l'accroissement de savoir, le plus de savoir, le sur-savoir. C'est là le niveau du « pouvoir-savoir »¹⁰⁰.

Cette critique du fondement métaphysique de la connaissance se prolonge, dans le cours suivant, « La société punitive », par celle (jusqu' alors simplement sous-jacente) du concept marxiste d'idéologie. Ainsi qu'il l'explique dans l'une des leçons – dont la transcription circula, alors, sous la forme d'une petite brochure dactylographiée (« Le pouvoir et la norme »)¹⁰¹ –, il importe de « se démarquer » de l'analyse du pouvoir

de 1971-1972, « Théories et institutions pénales » (inédit), où Foucault explique comment, par un double « décrochage », on passe de l'histoire des sciences à l'archéologie (par l'intermédiaire des « matrices épistémologiques ») et de celle-ci au pouvoir-savoir (« par l'intermédiaire de ces matrices « juridico-politiques » du savoir que sont la mesure, l'épreuve, l'enquête ») (manuscrit, fol. 18 et 19).

97. Sur les sources nietzschéennes du concept de « volonté de savoir » dans le cours de 1970-1971, cf. D. Defert, in *Leçons sur la volonté de savoir*, Situation du cours, p. 264 (concepts de *Wissensgier*, *Wissenstrieb*, *Erkenntnistrieb*).

98. *Ibid.*, leçon du 16 décembre 1970, p. 26.

99. *Ibid.* Cf. également leçon du 17 mars 1971, p. 190 et la « Leçon sur Nietzsche » (avril 1971) publiée dans le même volume, p. 202, sur le « tout autre » de la violence qui sert de trame au connaître et qui se met en scène dans la connaissance ». À rapprocher de « La vérité et les formes juridiques » (1974), *DE*, II, n° 139, éd. 1994, p. 544-545 (1^{re} conférence)/« Quarto », vol. I, p. 1414-1415.

100. « Théories et institutions pénales », dernière leçon, manuscrit, fol. 16-17.

101. Répertoire dans le catalogue du Fonds Michel Foucault de la Bibliothèque du Saulchoir, désormais à l'IMEC, sous la cote D67r. Réunie avec « Faces et

selon laquelle ce dernier « ne peut jamais produire, dans l'ordre de la connaissance, que des effets idéologiques »¹⁰². Loin que le pouvoir soit « pris dans l'alternative : violence ou idéologie »,

tout point d'exercice du pouvoir est en même temps un lieu de formation du savoir. Et, en revanche, tout savoir établi permet et assure l'exercice d'un pouvoir. Autrement dit, il n'y a pas à opposer ce qui se fait et ce qui se dit¹⁰³.

L'analyse du pouvoir en termes d'idéologie repose, en fait, sur l'idée que le savoir est antinomique avec le pouvoir. Pour que se développe le savoir, il faut que soient suspendues les relations de pouvoir. Et là où s'exerce le pouvoir, ne règne que le jeu des intérêts¹⁰⁴. Cette conception s'adosse à la représentation d'un savoir orienté naturellement vers la vérité et que seules les conditions économiques et politiques dans lesquelles vivent les hommes viendraient troubler ou obscurcir.

L'idéologie est la marque, la signature de ces conditions politiques ou économiques d'existence sur un sujet de connaissance qui, en droit, devrait être ouvert à la vérité¹⁰⁵.

D'un côté, donc, un discours ordonné au vrai, de l'autre, le voile ou l'obstacle que constituent, pour l'acte de connaissance, les déterminations socio-économiques : le couple science/idéologie reconduit, de la sorte, le postulat métaphysique d'un pur sujet connaissant, idéalement libre par rapport au pouvoir, mais que ce dernier tendrait à soumettre et à instrumentaliser, auquel Foucault, dans son premier cours, avait opposé le modèle nietzschéen de la « volonté de savoir ». C'est bien de ce dernier que la critique de la notion d'idéologie, à travers le concept de pouvoir-savoir,

surfaces » (dialogue entre Gilles Deleuze et Stefan Czerkinsky), in G. Deleuze & M. Foucault, *Mélanges : pouvoir et surface*, s.l.n.d. [Paris, 1973 ?] (2 cahiers agrafés dos à dos, 22 p.).

102. « La société punitive », leçon du 28 mars 1973. Trois autres thèmes se trouvent parallèlement mis en question : ceux du pouvoir-propriété (« le schéma théorique de l'appropriation du pouvoir »), de « la localisation du pouvoir » et de « la subordination ». Deleuze avait ce cours à l'esprit (ou, plus vraisemblablement, le texte sous les yeux) quand, en décembre 1975, il commentait les pages 31-33 de *Surveiller et Punir* (« Écrivain non : un nouveau cartographe », *Critique*, n° 343, décembre 1975, p. 1208-1210). Énumérant les postulats dont Foucault, dans ces pages, « sugg[érait] l'abandon » (postulats de la propriété, de la localisation, de la subordination, etc.), il précisait en note, p. 1208, que « dans un cours au Collège de France de 1973, Foucault faisait lui-même le dénombrement de ces postulats ». Cette remarque disparaît de la version de l'article reprise in G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit (coll. « Critique »), 1986, p. 32.

103. « La société punitive », leçon du 28 mars 1973.

104. Cf. *Surveiller et Punir*, p. 32.

105. « La vérité et les formes juridiques », *loc. cit.* (1^{re} conférence), p. 552/1420.

tire ses prémisses théoriques¹⁰⁶. Inversement, tout le programme de recherche développé depuis 1970 pouvait se lire comme une série d'enquêtes, plus ou moins discontinues, sur différents dispositifs de pouvoir-savoir – formes d'analyse de la mesure, de l'enquête et de l'examen¹⁰⁷, émergence de l'appareil judiciaire, pénalité carcérale, psychiatrie pénale, modèle de la guerre comme « analyseur des rapports de pouvoir », gouvernement économique des populations –, de la Grèce antique au XIX^e siècle¹⁰⁸.

On imagine aisément, dès lors, la surprise de ses auditeurs lorsque Foucault, dans la première leçon de son cours, prenant ses distances par rapport « au thème maintenant usagé et rebattu du savoir-pouvoir », déclare vouloir « s'en débarrasser »¹⁰⁹. De même que ce concept avait permis de mettre hors jeu la notion d'idéologie dominante, de même doit-il désormais céder la place au nouveau concept, que Foucault se propose d'élaborer, de « gouvernement par la vérité ».

Qu'est-ce qu'un régime de vérité ?

Concept neuf, assurément, même s'il se dessinait déjà dans les cours des années précédentes. Dans *Naissance de la biopolitique*, Foucault avait expliqué comment l'économie politique avait marqué, au XVIII^e siècle, l'apparition d'un nouveau « régime de vérité » fondé sur le principe d'autolimitation¹¹⁰. Et, par un mouvement rétrospectif de mise en perspective dont il était coutumier, il avait replacé ses recherches antérieures sous l'éclairage de ce problème : comment une série de pratiques, liées à un certain régime de vérité, inscrit dans le réel quelque chose qui, en soi, n'existe pas¹¹¹ – la

106. Cf., sur ce point, D. Defert, « Le "dispositif de guerre" comme analyseur des rapports de pouvoir », in J.-C. Zancarini, dir., *Lectures de Michel Foucault*, vol. 1, ENS Éditions (coll. « Theoria »), 2000, p. 60-61. Foucault récapitule brièvement ses arguments contre la notion d'idéologie dans la leçon du 9 janvier 1980, *GV*, p. 12-13.

107. Sur leur présentation en termes de pouvoir-savoir, cf. le Résumé du cours de 1971-1972, « Théories et institutions pénales », *DE*, II, n° 115, éd. 1994, p. 390/« Quarto », vol. I, p. 1258.

108. Cf. D. Defert, « Le "dispositif de guerre" comme analyseur des rapports de pouvoir », *loc. cit.*, p. 61-62.

109. *GV*, leçon du 9 janvier 1980, p. 13.

110. *Naissance de la biopolitique*, leçon du 10 janvier 1979, p. 21. Cf. p. 20 : « l'autolimitation par le principe de la vérité ».

111. On rapprochera cette formulation de celle de P. Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », in Id., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil (« Points Histoire »), 1978, p. 226 : « [...] il n'y a pas de choses : il n'y a que des pratiques. [...] La folie n'existe comme objet que dans et par une pratique, mais ladite pratique elle-même n'est pas la folie. » Les thèses nominalistes développées par P. Veyne

folie, la maladie, la délinquance, la sexualité, l'économie –, pour le soumettre au partage du vrai et du faux. Ce couplage pratiques-régime de vérité, toutefois, défini en termes de « savoir-pouvoir »¹¹², ne constituait encore qu'une reformulation de la démarche mise en œuvre depuis 1971. « Régime de vérité » signifiait certes plus que le simple domaine de connaissances et de techniques coextensif à une certaine pratique de pouvoir¹¹³. Il devait s'entendre comme « l'ensemble des règles [...] permet[tant], à propos d'un discours donné, de fixer quels énoncés pourront y être caractérisés comme vrais ou faux », et c'est pourquoi Foucault, dès la leçon suivante, choisit de parler de « régime de véridiction »¹¹⁴. Régime, donc, qui détermine les conditions du dire-vrai et sur lequel, par le jeu de divers facteurs, se branche la pratique gouvernementale. S'il pouvait être question, en ce sens, de gouvernement par la vérité à propos du libéralisme, c'est dans la mesure, néanmoins, où ce « régime » restait analysé sous l'angle des seules règles discursives, dans leur relation à une pratique de pouvoir.

En 1980, en revanche, Foucault recompose entièrement son schéma d'analyse. La question n'est plus de savoir comment le discours s'articule à la pratique, mais par quelle démarche, selon quel mode, en vue de quelles fins un sujet se lie à une manifestation de vérité. C'est cette relation entre procédures de manifestation du vrai (ou aléthurgie) et formes d'implication du sujet (opérateur, témoin ou objet) que définit le mot « régime »¹¹⁵. Ce dernier ne désigne pas un système de contraintes s'exerçant du dehors

dans ce texte firent l'objet d'une discussion dans le cadre du groupe de travail que Foucault réunissait dans son bureau du Collège de France, « pendant les deux années où il traita de la gouvernementalité et de la raison politique libérale » (D. Defert, « Chronologie », *loc. cit.*, p. 53/73). Sur le nominalisme méthodologique adopté par Foucault, cf. cette même leçon du 10 janvier 1979, p. 5 – « [...] supposons que la folie n'existe pas. Dès lors, quelle est donc l'histoire que l'on peut faire de ces [...] différentes pratiques qui, apparemment, s'ordonnent à ce quelque chose supposé qui est la folie » – et p. 26 n.4. Dans *GV*, leçon du 30 janvier 1980, p. 80, Foucault récuse le concept de nominalisme, à propos de sa propre démarche, préférant parler de « refus des universaux ».

112. *Naissance de la biopolitique*, leçon du 10 janvier 1979, p. 22.

113. Cf. *Surveiller et Punir*, p. 27, où le syntagme « régime de la vérité » apparaît pour la première fois.

114. Ou « régimes véridictionnels » : *Naissance de la biopolitique*, leçon du 17 janvier 1979, p. 37. Ce concept, peut-être n'y a-t-on pas prêté assez attention, témoigne d'une relation nouvelle, de la part de Foucault, au langage du droit, son projet étant « de faire une histoire de la vérité couplée avec celle du droit » (p. 36).

115. Cf. *GV*, leçon du 6 février 1980, p. 98 : « [...] les régimes de vérité, c'est-à-dire les types de relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets ».

sur l'individu (sujet au sens passif) ; mais il ne désigne pas non plus l'activité par laquelle cet individu, dans son rapport à une vérité donnée, se constitue comme sujet (au sens actif). Il désigne le type d'obligations spécifiques auxquelles se soumet un individu, dans l'acte par lequel il se fait l'agent d'une manifestation de vérité. Ainsi, dans le christianisme, l'acte de vérité par excellence est la « confession » (dans sa double signification de profession de foi et d'acte d'aveu¹¹⁶), mais on ne dira pas que celle-ci constitue le régime chrétien de vérité. Ce régime consiste dans une certaine corrélation entre deux grandes obligations : celle de croire, d'une part, et celle, pour chacun, d'explorer les secrets de son cœur¹¹⁷. Et c'est à la charnière de ces deux types d'obligation de vérité que se situe la confession¹¹⁸.

On voit, par là, comment ce concept permet de substituer l'idée d'un « gouvernement par la vérité » au schéma du pouvoir-savoir, dans lequel le sujet, loin de jouer un rôle actif, se trouvait simplement objectivé.

La chair et l'aveu

Le second déplacement par rapport au programme initial de la « volonté de savoir » est celui qui se rapporte à l'étude de la sexualité. Alors que, dans sa leçon inaugurale de 1970, Foucault posait encore le problème de sa mise en discours en termes d'interdit¹¹⁹, cette approche, en 1976, s'est trouvée sinon récusée, du moins reléguée au second plan¹²⁰, au profit

116. Sur cette double signification, cf. *GV*, leçon du 30 janvier 1980, p. 82-83.

117. En 1980, Foucault rapporte ces obligations à deux régimes de vérité solidaires, mais distincts (l'un, qui tourne autour des actes de foi et l'autre, autour des actes d'aveu), au sein du christianisme. Cf. *supra*, note 45. Dans *Mal faire, dire vrai*, l'année suivante, il souligne plus fortement leur étroite interdépendance. Cf. *infra*, note 151.

118. C'est pourquoi on ne peut rabattre le dire-vrai sur soi-même, dans le cadre de la relation psychanalytique, sur la pratique chrétienne de la confession, comme si le premier dérivait directement de la seconde. Actes de vérité qui présentent, sans doute, une analogie de structure et dont il importe d'établir généalogiquement la filiation, mais qui relèvent néanmoins de régimes de vérité très différents.

119. Cf. *L'Ordre du discours*, p. 63 : « [...] on pourrait essayer d'analyser un système d'interdit de langage : celui qui concerne la sexualité depuis le XVI^e jusqu'au XIX^e siècle » ; p. 69 : « [...] une étude possible : celle des interdits qui frappent le discours sur la sexualité ».

120. Cf. *La Volonté de savoir*, p. 18 : « L'interdit, la censure, la dénégation sont-ils bien les formes selon lesquelles le pouvoir s'exerce d'une façon générale, peut-être, dans toute société, et à coup sûr dans la nôtre ? » ; p. 20 : « Je ne dis pas que l'interdit du sexe est un leurre ; mais que c'est un leurre d'en faire l'élément fondamental et constituant à partir duquel on pourrait écrire l'histoire de ce qui a été dit à propos du sexe à partir de l'époque moderne. »

d'une nouvelle hypothèse interprétative fondée sur la mise en évidence des mécanismes d'incitation au discours et de production de l'aveu. Nous avons vu, plus haut, comment Foucault, après avoir conçu le plan d'une Histoire de la sexualité en six volumes, avait finalement réorienté son projet dans une tout autre direction¹²¹. De ce tournant était issue une première version des *Aveux de la chair*. Il reste à préciser les rapports entre ce livre et notre cours.

D'après la « Chronologie » établie par D. Defert, c'est en août 1977 que Foucault commence à écrire sur les Pères de l'Église¹²² – principalement Cassien, Augustin, Tertullien¹²³ –, auxquels l'étude de l'histoire de la confession l'a conduit à s'intéresser. Jusqu'en 1976, en effet, ces noms n'apparaissent nulle part dans son travail. La première référence à Tertullien se rencontre l'année suivante (sous la forme d'une boutade, « pour rire, pour faire fable ») dans un entretien à bâtons rompus avec des psychanalystes autour de *La Volonté de savoir* :

On a une sexualité depuis le XVIII^e siècle, un sexe depuis le XIX^e. Avant, on avait sans doute une chair. Le bonhomme fondamental, c'est Tertullien¹²⁴.

Le cours de 1978, *Sécurité, Territoire, Population*, convoque, à côté de Cassien, un certain nombre d'auteurs chrétiens des premiers siècles, de Cyprien à Jérôme et Grégoire le Grand. Ce corpus, rassemblé de fraîche date sans doute pour l'analyse du pastoral¹²⁵, s'enrichit considérablement au cours des mois suivants, constituant ainsi la matière du deuxième tome de l'*Histoire de la sexualité : Les Aveux de la chair*, en lieu et place du

121. Cf. *supra*, p. 334-335.

122. D. Defert, « Chronologie », *loc. cit.*, p. 51/71.

123. *Ibid.*, p. 56/77.

124. « Le jeu de Michel Foucault » (1977), *DE*, III, n° 206, éd. 1994, p. 313/« Quarto », vol. II, p. 313. Foucault précise qu'il dit cela « d'une façon fictive, pour rire ... » (*ibid.*, p. 316/316) en réponse à une remarque de J.-A. Miller critiquant sa désignation, avec Tertullien, d'un point d'origine du discours chrétien de la chair.

125. Celle-ci, dans le cours de 1978, n'est pas directement connectée au problème de la sexualité, dans l'horizon duquel elle s'inscrit cependant, comme en témoigne la conférence « Sexualité et pouvoir » (*DE*, III, n° 233) prononcée à l'Université de Tokyo en avril 1978. Récapitulant son analyse du pastoral (p. 560 sq./560 sq.), Foucault s'applique en effet à montrer l'importance qu'a eue ce mécanisme de pouvoir pour l'histoire de la sexualité en Occident, selon l'hypothèse que « ce que le christianisme a apporté à cette histoire [...] », ce ne sont pas de nouvelles idées morales, ni de nouveaux interdits (comme l'a montré P. Veyne : p. 558-559/558-559 [cf. « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *Annales ESC*, 1978/1, p. 35-63]), mais « de nouvelles techniques » (p. 560/560), et discute, en termes assez généraux, le rôle de « la conception très difficile, d'ailleurs très obscure de la chair » (p. 565/565) dans le discours chrétien des II^e-III^e siècles.

volume *La Chair et le Corps* initialement annoncé¹²⁶, dont le manuscrit fut en partie détruit¹²⁷. La mise en œuvre de ce livre, entreprise au début de l'année 1979¹²⁸, précède donc le cours *Du gouvernement des vivants*, et il est vraisemblable que sa rédaction en a accompagné le développement. En octobre et novembre 1980, en effet, Foucault présente aux États-Unis les résultats de sa recherche. À Berkeley, tout d'abord, dans le cadre d'un séminaire sur « L'éthique sexuelle de l'Antiquité tardive et du christianisme naissant »¹²⁹, puis à New York (séminaire partiellement publié sous le titre « Sexualité et solitude »¹³⁰) et, enfin, à Dartmouth College (conférences : « Subjectivity and Truth » et « Christianity

126. Cf. *La Volonté de savoir*, p. 30 n. 1. Il s'agissait « d'une généalogie de la concupiscence à travers la pratique de la confession dans le christianisme occidental et de la direction de conscience, telle qu'elle se développe à partir du concile de Trente » (D. Defert, « Chronologie », *loc. cit.*, p. 53/73).

127. Et non pas « intégralement », comme le pensait encore D. Defert en 1994 (*ibid.*). Pour une description précise du manuscrit de 40 feuillets, intitulé « La chair et le corps », retrouvé récemment dans ses archives, cf. P. Chevallier, *Michel Foucault et le Christianisme*, p. 149-150 et sa thèse de doctorat, présentée sous le même titre (Université de Paris XII-Val de Marne, 2009), vol. I, p. 236 : rédigé au début de l'année 1978, ce manuscrit « port[e] sur la manière dont le problème de la pollution diurne avait été traité par les confesseurs aux XVI^e et XVII^e siècles. Son état [est] celui d'un texte intégralement rédigé, dans une présentation claire et aérée, découpée en sections numérotées, avec présence de notes en bas de page. Le découpage en sections s'ouvr[e] sur "2. Pollution diurne" et se prolong[e] par "II – Délectation", signe que les quarante pages avaient appartenu à un ensemble plus vaste ». La période abordée, XVI^e-XVII^e siècles, correspond bien à la problématique générale rappelée par D. Defert (voir note précédente). Est-ce à ce travail que Foucault fait allusion en 1983, dans son entretien : « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (*DE*, IV, n° 344, éd. 1994, p. 611/« Quarto », vol. II, p. 1430) : « J'ai écrit une esquisse, une première version d'un livre sur la morale sexuelle au XVI^e siècle, où le problème des techniques de soi, l'examen de soi-même, la charge d'âmes sont très importants, à la fois dans les Églises protestante et catholique » ?

128. D. Defert date de janvier 1979 la genèse de l'ouvrage (« Chronologie », *loc. cit.*, p. 56/77).

129. *Ibid.*, p. 58/80.

130. « Sexualité et solitude », *DE*, IV, n° 295, éd. 1994, p. 168-178/« Quarto », vol. II, p. 987-997. Foucault, dans cette conférence, fait référence pour la première fois à un entretien avec l'auteur de *La Vie de saint Augustin* (1967 ; trad. J.-H. Marrou, Paris, Seuil, 1971), Peter Brown, « selon [qui] notre tâche était de comprendre comment il se fait que la sexualité est devenue, dans nos cultures chrétiennes, le sismographe de notre subjectivité » (p. 172). Sur cet échange, cf. P. Brown, « A Life of Learning », Charles Homer Haskins Lecture, American Council of Learned Societies, Occasional Paper, n° 55 (9 mai 2003) : « [...] deux heures d'une discussion enjouée sur la relation entre la notion de la concupiscence chez Augustin et la notion de combat spirituel chez Jean Cassien, dans la tanière de l'ours, à Berkeley, vers la fin 1980, ont posé les bases d'une solide amitié » (trad. P. Chevallier, *op. cit.*, p. 125).

and Confession »¹³¹). Si cette dernière, en particulier, résume assez fidèlement le cours de 1980¹³², « Sexualité et solitude », en revanche, qui part des mêmes prémisses – l'obligation de vérité à laquelle est soumis chaque chrétien, dans son rapport à lui-même, et la technique de soi qui en découle –, traite d'un tout autre sujet : le tournant de l'éthique sexuelle chrétienne que représente la conception augustinienne de la *libido*, « principe du mouvement autonome des organes sexuels »¹³³. Question totalement absente du cours (saint Augustin lui-même n'y est que rarement cité), mais que Foucault, ici, met en relation directe avec la pratique de l'examen de conscience selon Cassien¹³⁴. C'est sur fond de cette « libidinisation du sexe »¹³⁵ par Augustin que l'activité monastique de contrôle des pensées, longuement analysée quelques mois plus tôt¹³⁶, trouve toute sa signification. On voit ainsi, sur cet exemple précis, comment s'entrecroisent les deux axes d'analyse du cours et du livre en chantier.

La question se pose, dès lors, de savoir quels liens les unissent et dans quelle mesure les thèmes développés oralement dans les premiers mois de 1980 reflètent un moment spécifique de la construction des *Aveux de la chair*¹³⁷. De ce volume, le seul extrait connu est le chapitre publié par Foucault en 1982, sous le titre « Le combat de la chasteté »¹³⁸, dans le numéro 35 de *Communications* consacré aux « Sexualités occidentales »¹³⁹. Son objet – la lutte contre l'esprit de fornication – est assez éloigné, en apparence, de celui dont traitent les onzième et douzième

131. « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth » (1980), *Political Theory* 21/2, mai 1993, p. 188-227.

132. Plus précisément, après une introduction générale sur les deux formes de « *truth obligation* » propres au christianisme (p. 211-212), les quatre dernières leçons relatives à l'exomologèse et à l'*exagoreusis*. La première conférence traite, pour l'essentiel, de la direction de conscience antique, à partir de l'exemple de Sénèque.

133. « Sexualité et solitude », *loc. cit.*, p. 176/995.

134. *Ibid.*, p. 177/996.

135. *Ibid.*

136. Cf. *GV*, leçon du 26 mars 1980, p. 284 *sq.*

137. Sur l'état du manuscrit laissé par Foucault, cf. D. Defert, « Je crois au temps... », *Recto/Verso*, n° 1, juin 2007, p. 4-5.

138. « Le combat de la chasteté », *DE*, IV, n° 312, éd. 1994, p. 295-308 / « Quarto », vol. II, p. 1114-1127.

139. Cette livraison, dirigée par P. Ariès et A. Béjin (Seuil, rééd. « Points Essais », 1984), était issue pour l'essentiel du séminaire tenu par le premier à l'École des Hautes Études en sciences sociales en 1979-1980, dans lequel la sexualité occidentale avait été étudiée « sous différents aspects : indissolubilité du mariage, homosexualité, passivité, autoérotisme, etc. » (texte de présentation). Elle comprenait notamment, outre plusieurs contributions de P. Ariès et A. Béjin eux-mêmes, des articles de P. Veyne (« L'homosexualité à Rome ») et J.-L. Flandrin (« La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société »).

leçons du cours, à partir de Cassien : la fonction de l'aveu, corrélée au principe de direction et à la règle d'obéissance, dans la pratique monastique de l'examen de conscience. Ils s'articulent, cependant, l'un à l'autre avec rigueur. Après avoir précisé la cible du combat ascétique (non pas tant la fornication proprement dite que les pensées impures), Foucault souligne en effet, dans l'article de *Communications*, l'« état de perpétuelle vigilance » requis, de la part du moine, par rapport aux mouvements de son âme¹⁴⁰. Vigilance qui n'est autre, précise-t-il, que l'exercice de la vertu de *discretio*, ou « discrimination », autour de laquelle s'organise « la technologie de soi-même, [...] dans la spiritualité d'inspiration évagrienne »¹⁴¹. Et il reprend, pour l'illustrer, les métaphores du meunier, du centenier et du changeur analysées dans la dernière leçon du cours¹⁴², mais dont l'arrière-plan sexuel est ici mis en évidence.

Tel est, sans doute, le schéma selon lequel le cours vient en quelque sorte s'emboîter dans la structure générale du livre. De même que le problème de la concupiscence, chez Augustin, est indissociable de l'élaboration d'une « constante herméneutique de soi »¹⁴³, de même celle-ci, chez Cassien, trouve-t-elle son point d'ancrage dans l'attention portée au problème de la « pollution volontaire-involontaire »¹⁴⁴ et aux actes psychiques qui la suscitent. Par quelles voies, à la suite de quelles évolutions, en fonction de quels choix stratégiques s'est formée cette « technique de soi »¹⁴⁵ obligeant chacun à déchiffrer la vérité de son âme ? C'est bien cette interrogation, à la lumière du problème de la « chair », qui sous-tend toute la démarche du cours. L'analyse, développée par Foucault, de l'émergence progressive d'un « pôle de l'aveu », distinct du « pôle de la foi », acquiert ainsi toute son importance par rapport au livre dont le propos, comme l'indique son titre, est d'étudier

l'expérience de la chair aux premiers siècles du christianisme, et [le] rôle qu'y jouent l'herméneutique et le déchiffrement purificateur du désir¹⁴⁶.

Il semble donc bien que le cours, dès la cinquième leçon, expose les éléments d'une partie du livre, quel qu'ait été l'état de sa rédaction à

140. « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 305/1124.

141. *Ibid.*

142. *GV*, leçon du 26 mars 1980, p. 294-295 ; cf. la note 40.

143. « Sexualité et solitude », *loc. cit.*, p. 176/995.

144. « Le combat de la chasteté », p. 304/1123.

145. L'expression, absente du cours, est utilisée par Foucault, peu après, dans ses conférences américaines.

146. Texte du prière d'insérer rédigé par Foucault, joint à la première édition de *L'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi*.

cette époque. Bien que le vocabulaire de la sexualité – désir, *libido*, chair, concupiscence, etc. – n’y affleure nulle part, il s’inscrit très clairement dans le cadre de la problématique générale des *Aveux de la chair*.

L’herméneutique de la chair chrétienne, toutefois, ne constitue pas l’ultime élaboration du thème de l’aveu par Foucault. Celui-ci y revient, l’année suivante, dans une série de conférences prononcées à l’Université Catholique de Louvain dans le cadre de la Chaire Francqui, sous le titre « Mal faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu »¹⁴⁷. Invité par la Faculté de droit, à l’initiative de l’École de criminologie, il entreprend d’étudier l’aveu pénal, en le replaçant « dans l’histoire plus générale [des] “technologies du sujet” », c’est-à-dire des « techniques par lesquelles l’individu est amené, soit par lui-même, soit avec l’aide ou sous la direction d’un autre, à se transformer lui-même et à modifier son rapport à soi »¹⁴⁸. Cours-bilan, synthèse magistrale des recherches poursuivies depuis dix ans (sur le pré-droit grec, la pastorale chrétienne, la justice criminelle, du Moyen Âge au XVIII^e siècle, l’expertise psychiatrique), mais exposées jusqu’alors par morceaux, sur des plans distincts, et dont l’agencement sur un même axe – celui d’une « histoire politique des véridictions »¹⁴⁹ – manifeste la remarquable cohérence. Mais cours, également, qui, par la force d’entraînement des questions traitées, conduit Foucault à s’étendre plus longuement qu’il ne l’avait prévu sur l’histoire proprement chrétienne de l’aveu, du II^e au XIII^e siècle¹⁵⁰. Loin de redéployer seulement, avec des inflexions nouvelles, la matière déjà exposée au Collège de France (même s’il donne l’impression, en maints passages, d’avoir sous les yeux le même manuscrit), il la complexifie et l’enrichit sur plusieurs points, invoquant d’autres références, mettant en relief, avec plus de netteté, certaines articulations (ainsi, à propos du « lien fondamental, dans le christianisme, entre lecture du texte et verbalisation de soi »¹⁵¹) ou élargissant le champ de son analyse (voir, notamment, le développement sur les monastères de

147. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu* (avril-mai 1981), édition établie par F. Brion & B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012 (je remercie les éditeurs de m’avoir communiqué les épreuves de cet ouvrage). Sur ces conférences, cf. J. François, « Aveu, vérité, justice et subjectivité. Autour d’un enseignement de Michel Foucault », *Revue interdisciplinaire d’études juridiques*, n° 7, 1981, p. 163-182.

148. *Mal faire, dire vrai*, fin de la conférence inaugurale, p. 13.

149. *Ibid.*, p. 9.

150. *Ibid.*, conférences des 29 avril, 6 mai et 13 mai 1981 (soit la moitié de la série des conférences).

151. *Ibid.*, conférence du 13 mai, p. 164.

type pacômien en Égypte¹⁵²). Ajouts qui montrent bien que le « dossier chrétien » – comme le confirmera la dernière leçon du cours de 1984, *Le Courage de la vérité*¹⁵³ – n’était nullement clos avec l’achèvement des *Aveux de la chair*.

SOURCES

Le corpus des textes utilisés par Foucault, dans les leçons 5 à 12 de ce cours, est immédiatement identifiable : c’est celui des écrits patristiques des premiers siècles, tel que l’a établi la tradition de l’Église. Pères apostoliques, de la *Didachè* (fin I^{er}-début II^e siècle) au *Pasteur* d’Hermas (milieu du II^e siècle)¹⁵⁴, et, dans une moindre mesure, apologistes¹⁵⁵, pères grecs de l’école d’Alexandrie (Clément et Origène) et premiers pères latins (Tertullien – on a vu quelle place il lui attribuait dans l’évolution de la pénitence baptismale – et Cyprien), Cassien, enfin, pour la genèse du monachisme occidental. Foucault cite parfois longuement les textes – c’est là l’indice d’un nouveau style de travail qu’il poursuivra, dans ses cours, les années suivantes – dont il précise souvent les références internes, sans indiquer toutefois, sauf exception, l’édition utilisée. La difficulté était donc de retrouver cette dernière, compte tenu du fait que Foucault tantôt retraduit lui-même le passage qu’il commente ou adapte la traduction choisie, tantôt recourt, pour un même texte, à différentes traductions, dont certaines – telle celle de l’abbé de Genoude – remontent au XIX^e siècle. Nous sommes redevable pour l’établissement de l’appareil critique au beau travail de Philippe Chevallier qui, dans sa thèse de doctorat, a effectué le repérage minutieux de ces éditions¹⁵⁶.

152. *Ibid.*, p. 171.

153. *Le Courage de la vérité*, leçon du 28 mars 1984. Toute la seconde partie de cette leçon est consacrée à l’analyse de la *parrèsia* chrétienne. Dans la première partie, Foucault avait déclaré : « J’essaierai peut-être de poursuivre cette histoire des arts de vivre, de la philosophie comme forme de vie, de l’ascétisme dans son rapport à la vérité, [...] après la philosophie antique, dans le christianisme » (p. 290).

154. Textes regroupés dans le recueil, utilisé par Foucault, *Les Écrits des Pères apostoliques*, publié aux éditions du Cerf en 1962.

155. Cf. *GV*, leçon du 6 février 1980, p. 108, note 15.

156. P. Chevallier, thèse citée (cf. *supra*, p. 345, note 127), vol. I, p. 214-246. Cet inventaire est repris, sous une forme plus condensée, dans le livre issu de la thèse, p. 188-194 (voir notamment le tableau récapitulatif, p. 193-194), et dans l’article « Foucault et la patristique », [*Cahier de*] *L’Herne* : Michel Foucault, 2011, p. 136-141 (sur le « carnet vert », notamment, répertoire bibliographique rédigé par Foucault, entre 1975-1976 et 1978, dans lequel figurent les références de plusieurs études historiques – Dölger, Dondeyne, Grotz, Holstein – utilisées par Foucault dans la préparation de son cours).

Quant à la littérature secondaire consultée par Foucault – thèses, ouvrages et articles d'érudition, introductions d'éditions critiques –, le lecteur en découvrira l'étendue dans nos notes. Son usage, dans le cours, reste d'ordre essentiellement informatif ou signalétique. Elle fournit à Foucault les exemples, les éléments factuels et, quelquefois, les citations dont il a besoin ou lui permet de s'orienter dans le champ de telle ou telle controverse exégétique (voir, par exemple, sa référence au grand livre de Poschmann, *Paenitentia secunda* (1940), à propos de l'interprétation du texte de Hermas). Mais c'est de la lecture directe des textes qu'il tire, pour l'essentiel, la substance de ses analyses.

*

Le texte du cours a été transcrit à partir de l'enregistrement réalisé par J. Lagrange. À l'exception des inévitables coupures, liées au changement de face des cassettes, cette archive sonore d'excellente qualité ne posait pas de problème particulier. Le manuscrit, en revanche, qui comporte de nombreuses lacunes – y manque l'intégralité des quatre premières et de la neuvième leçons –, n'a pu être utilisé que pour une partie du cours. Rédigé de façon assez discontinue (alternance de passages mis en forme, lus tels quels par Foucault, et d'indications schématiques ou de citations isolées), il ne présente guère de différences, de manière générale, par rapport au texte prononcé. Nous les avons citées en note lorsqu'elles nous ont paru compléter utilement celui-ci.

M.S.

Indices

Index des notions

- Acte/s d'aveu dans le christianisme : 82, 94, 112, 184.
- acte de contrition, *actus contritionis* : 79 ; v. sacrement de pénitence.
- « acte de foi » : 317 ; v. exomologèse
- acte de satisfaction, *actus satisfactionis* : 79 ; v. sacrement de pénitence.
- acte de vérité, *actus veritatis* : 79, 80, 91, 200 ; v. verbalisation des fautes
- (– comme acte d'aveu) : 82-83, 317 ;
- (– et ascèse) : 111.
- « acte de vérité réfléchi » : 80, 87 ; v. aléthurgie ;
- (– non réfléchi, croyances : 92, 113, 150.
- acte/s
- (– de foi) : 82, 317 ; v. acte de vérité ;
- (– de subjectivité) : 111 ;
- (– vertueux) : 103 ; v. stoïciens ; v. ἐπιστήμη et προαίρεσις.
- adultes dans la chrétienté : 121, 127 ; v. Tertullien.
- aléthurgie : 8-9, 11-12, 24-25, 27, 31, 34, 38, 39, 42, 47, 73 ; v. auto-aléthurgie, exomologèse
- (– : formulation rituelle et complète de la vérité) : 34 [*Edipe roi*] ;
- (– de la faute) : 86, (– collective) : 86 ; v. Philon ;
- (– de soi-même) : 303 ; v. production de vérité, subjectivation ;
- (– des dieux et aléthurgie des esclaves, du devin et des témoins) : 34, 38-40, 50 [*Edipe roi*] ;
- (– judiciaire) : 39, 41, 45n.58, 48, 57 ;
- (– médicale) : 57 ;
- (– oraculaire, religieuse) : 31, 39, 47, 52.
- aléthurgie et art de gouverner : 52, 65, 71-73, 79.
- âme, âmes : 7, 85, 89n.10, 108n.18, 109 n.26, 112, 113, 119, 124, 128-129, 130, 135n.25-26 & n.29, 139-141, 143, 145, 196-199, 204 ; v. *metanoia*, nature, *probatio*, purification, sceau, vérité ; v. Philon, Plotin, Tertullien ;
- (art de diriger les –) : 51, 68n.9 ; v. direction ; v. Cassien, Grégoire de Nazianze ;
- (l'–, église de Satan) : 121-122 ; v. Tertullien ;
- (parenté de l'– à l'être) : 141-142, 145 ;
- (cheminement de l'– vers la vérité) : 48, 104-105, 130, 140, 153 ;
- (réminiscence par l'–) : 141-142, 144 ;
- (transformation de l'–, manifestation de l'âme en sa vérité) : 125, 130-131, 145.
- âme et Esprit saint : 113.
- anarchéologie du savoir : 77, 97-98.
- anachorèse, anachorètes : 247, 255-258, 276n.48 ; v. cénobies ; v. Évagre.
- anagenèse : 152 ; v. régénération.
- anarchie, anarchisme : 76-77 ; 88n.6.
- apatheia* antique et *patientia* chrétienne : 268, 281n.89, 310n.32 ; v. Cassien, Évagre ; v. ἀπάθεια.
- apologistes (II^e s. n.è.) : 102, 108n.15, 112-113, 131, 272n.27 ; v. Pères apostoliques ; v. Justin.
- apostats : 187n.34, 212n.12 ; v. *lapsi*.
- « arcanes du cœur », *cordis arcana* : 107n.7 ; v. Basile ; v. καρπτά τῆς καρδίας.
- art de deviner les écueils : 59, 64-65 ; v. art de gouverner ; v. κυβερνάν [*Edipe roi*].
- art de gouverner : 9-18, 20n.10, 51 ; v. direction spirituelle, gouvernement politique, pratique pastorale
- (–, art suprême) : 50-51 ; v. τέχνη τέχνης [*Edipe roi*] ;
- (– et auto-aléthurgie) : 18, 47, 52 ;
- (– et jeu de la vérité) : 15-17 ;
- (– et rationalité) : 12, 14, 17-18 ; v. Bodin, Botero.
- art de persuader, rhétorique : 56.

- ascèse : 123, 127, 131, 222, 257, 272n.23, 273n.29; v. *discretio*; v. ἄσκησις (l'– comme gymnastique) : 128; (excès d'– individuelle et ascèse monastique) : 285-287; v. Cassien.
- assauts (– de l'incontinence) : 127; (– de Satan, du diable) : 128, 140, 154-155; v. expulsion, purification; v. Tertullien.
- assemblée : 171, 318
(– chrétienne et supplication collective) : 198; v. *Didachè*; v. ἐκκλησία; (– des Pères : *patrum senatus*) : 308n.19; v. Cassien.
- athlète/s de la vie chrétienne : 147, 159; v. ascèse, palestre; v. Jean Chrysostome.
- auditeurs, *audientes* : 146, 159n.14; v. Tertullien.
- auditores* : (– et *competentes*) : 159n.14; v. compétents.
- authenticité de la foi (épreuve de l'–) : 147; v. foi; v. Hippolyte.
- authentifi[cation]
(– de la vérité de la conversion à la vérité) : 157n.*; v. pratique pénitentielle;
(– du dire-vrai par la Mémoire [Μνήμη] : civilisation grecque archaïque) : 48, 67n.2, 72, 141, 142.
- auto-aléthurgie, αὐτὸς et aléthurgie : aléthurgie de soi-même, mise en discours de soi-même dans un rapport de soi à soi : 47, 52, 86, 208, 301, 303, 307; v. subjectivation.
- autonomie : 234, 235n.*, 241, 268, 302n.*; v. examen; vs. *subditio*.
- autonomisation du sujet : v. direction antique, sujet.
- autre/Autre (l'–) au fond de soi-même : 154, 303n.*, (expulsion de l'–, du démon) : 154, 160; v. exorcisme, lutte, théologie de la faute.
- aveu : 71, 80, 82, 83, 84n.**; v. acte de vérité, confession, régime de l'aveu (– en justice) : 42n.2;
(– pénitentiel, sacramentaire, à fonction purificatrice) : 83, 92, 116, (– des secrets de la conscience, *in arcanis conscientiae*) : 97, 309n.26; v. Cassien;
(– perpétuel articulé sur l'obéissance permanente) : 302;
(– verbal et exorcisme) : 300.
- Baptême, *Baptême*
(le – comme cycle de vérité) : 104; v. Clément d'Alexandrie, Justin;
(le – comme mise à mort, ensevelissement) : 152, 162n.42; v. mortification, paulinisme;
(le – comme sceau) : 104, 108n.18; v. sceau; v. aussi : renaissance, régénération, métaphores religieuses; v. Hermas, Justin;
(– d'eau) : 109n.19 [Justin], 163n.49 [Origène];
(– eschatologique par le feu) : 149, 161n.31, 163n.49; v. Origène;
(– et transformation) : 122;
(– par les larmes) : 207, 216n.47;
(matérialité du –) : 116;
(naturalité du –) : 116;
(préparation au –) : s.v.
(rite et efficace du –) : 115; vs. gnostiques.
- baptême de la pénitence, *baptismus poenitentiae* : 126-127, 136n.38; v. Tertullien; v. βάπτισμα μετανοίας (– de Jean, johannique) : 126, 162n.38.
- baptême-illumination : 103; v. illumination, renaissance; vs. Tertullien.
- « second baptême » : 109n.19, 155; v. Clément, Origène.
- triple baptême : 163n.49; v. Origène.
- baptisé (appartenance du –) : 102; v. βαπτισόμενος
- berger : 249; v. guide de conscience.
- Cainites/caïnites : 133n.7, 144, 158n.5.
- calvinisme : 124.
- Canons*, canon : v. Hippolyte.
- Catéchèses*, catéchèse/s : 143, 145, 158n.6, 159n.21, 161n.30, 162n.39; v. Cyrille de Jérusalem;
(– et discipline pénitentielle) : 139-140;
(– et pédagogie de la vérité) : 145;
(*Procatéchèse*) : 148 & n.*, 162n.39.
- catéchuménat : 143, 144, 146n.*, 151, 158n.2-3 & n.6 [Turck], 159n.12

- [Hippolyte], 160n.27 [Refoulé], 220;
v. discipline; vs. hérésies
(pratiques du –) : 150-151;
(– et exercice de transformation de l'âme) : 145, 197;
(– et initiation à la vérité) : 144.
- catéchumène/s : 145, 146-149, 158n.6, 162n.39, 172, 191, 194, 211n.7, 220, 223.
- cathare/s : 123.
- cénobies (– du Moyen-Orient) : 255-257; v. Cassien.
- cénobites : 270n.12, 280; v. Jérôme.
- censure : 236, 237, 245n.31, 246n.34, 343n.120; v. Freud, Cicéron, Sénèque.
- cursor sui* : examinateur de soi-même : 236, 238 & 245-246n.31; v. aussi : *scrutator*, *speculator*; v. Sénèque.
- cercle aléthurgique
(– lié à l'exercice du pouvoir) : 18;
(– et subjectivation) : 72.
- cercle de la *confessio* et cercle de l'*exomologesis* : 197.
- cercle direction-obéissance : 265.
- changeur (métaphore du –) : 273n.29, 295-296; v. métaphores; v. Cassien.
- choix conscient et volontaire des individus : 105; v. stoïcisme.
- chrétiens : 121, 126, 144, 146, 171, 173, 175, 184
(– de plein exercice) : 199;
(l'état de – chrétiens parfaits) : 121;
(écrits réfuteurs –) : 133n.6.
- chrétiens et païens (débat entre – fin II^e s.) : 144, 188n.36, 212n.12.
- christianisme : 9, 83, 86-87, 91, 100-101, 105, 117, 118, 122-124, 133, 140, 141-143, 144, 148, 151-152, 154-155, 156-157, 159n.14, 175, 178-184, 188n.39-40, 190, 191, 202, 210n.1, 212n.12, 219-221, 223-224, 231, 237, 248-249, 253-254, 255, 262, 268, 272n.24 & n.27, 303-304
(le – comme morale) : 105; v. Deux Voies, pensée morale;
(le – comme religion du salut dans la non-perfection) : 253; v. salut;
(– primitif) : 81, 168-169, 171, 184 n.4; v. communion;
(bipolarité du –) : 131, 142; v. pôle de la foi et pôle de l'aveu;
(économie dogmatique du –) : 81;
(subjectivité-vérité et champs institutionnels du –) : 305
(réévaluation et délimitation du – par lui-même) : 155, (vs. gnose et autres mouvements dualistes, II^e-III^e s.) : 123, 141, 179-181, 253.
- christianisme et régime/s de vérité : 82-84 & n.*, 99-100, 131.
- chute (la) : 91, 105, 106, 119, 121 [Tertullien vs. néoplatoniciens], 135n.29 [Plotin], 172, 183, 257, 262; v. souillure, tache
(– originelle, à l'état originaire) : 105, 121, 148, 183, 193; v. Tertullien;
(le péché comme –) : 119.
- cité
(– athénienne) : 34, 46, 55-56, 63, 70n.63, 87n.1;
(– platonicienne ou [utopique]) : 228, 242n.9.
- civilisation/s
(– chrétienne et probation) : 157;
(– grecque archaïque et dire-vrai) : 49;
(– occidentale/s) : 49, 143, 190, (intrication médecine et droit dans la –) : 57.
- cor scrutari* : 196; v. Cyprien.
- cogitationes*, cogitations : 249, 270n.7, 292-294, 297, 301, 309n.29, 311n.46; v. *logismoi*, métaphore du changeur, pensées; v. Cassien; v. λογισμοί.
- communauté
(– ecclésiale : 100, 102, (– des chrétiens) : 174, 179, 186n.21, 193, 195, 201, 202, 216n.43.
- communion, *communio*, *communicatio* : 192, 201, 214n.26 [Cyprien], 215n.31 [Tertullien], 216n.46 [Ambroise], 275n.44 [Palladius]
« communion des saints » : 184n.4; v. christianisme primitif; v. Battifol.
- compétents, *competentes* : 147, 159 n.14 & n.18, 160n.23; v. *audientes*, *auditores*, *electi*.
- condamnation/s : 61, 65, 134n.24, 137 n.46.
- conduire la conduite des hommes : 8, 14; v. direction, pastorale; v. Cassien

- (– et être conduit, se laisser conduire) : 262, 277n.68;
 (– l'âme à la vérité) : 151.
 conduite/s : 64, 216n.41 (*conversatio*), 229 [Antiphon]
 (– morale) : 105, 178, 182, 241;
 (codification des –) : 182, (règle/s de), 239-240, (et obligations rituelles) : 100;
 (examen de la – du pécheur) : 194;
 (– par l'âme de son propre procès) : 236, 246n.32; v. métaphore judiciaire; v. Sénèque.
 confesseur/s, *confessor* : 82, 100, 194-195.
 confession, *confessio* : 100, 135n.25, 150-151, 154n.*, 162n.39, 163n.47, 172-173, 185n.17, 186n.19-20 & 22, 197-198, 199; v. *exomologesis*, *expositio casus*; v. Barnabé, Didachè, Cyrille de Jérusalem, Hippolyte, Tertullien;
 (– pénitentielle : verbalisation des fautes dans un rapport institutionnel au confesseur) : 83, 100;
 connaissance : 82, 103-104, 106n.2, 120, 127, 144; v. γνώσις, ἐπιστήμη
 (– de l'être) : 254, 272n.23; v. Nil d'Ancyre;
 (– de la vérité) : 170, 177, 179, 183; v. régime de vérité;
 (– de l'ordre du monde) : 103; v. actes vertueux;
 (– et reconnaissance dans la *metanoia*) : 141.
 connaissance de soi : 111-113, 220-221, 235, 304; v. sujet de connaissance;
 (– : mémoire du divin [gnose]) : 304;
 (– dans le christianisme) : 247-248, 304; v. Ambroise, Clément.
 connaissance/s : 6, 8-11, 20n.2, 78, 98
 (– juridique et politique, système utilitaire de connaissances) : 7-9, 14-16, 23-24, 42n.2.
 connaturalité : lien de nature à la vérité : 36-37, 54; v. devin; v. Tirésias.
 conscience : 85 [Philon]
 (– individuelle du souverain) : 8;
 (– universelle) : 16;
 (exploration de la –, *exploratio conscientiae*) : s.v.
 conscience de soi : 100
 (– comme être élu) : 118; v. *electi*.
 contrition : 79, 88-89n.8 [Cajetan]; v. *actus contritionis*; v. pénitents.
 contrôle
 (– de soi-même) : 100, 302;
 (– des opinions, *dogmata*, et représentations, *phantasiai*) : 109n.24 [Épictète]; v. *proairesis*; v. Aristote; v. προαίρεσις
conversatio : 204, 216n.40; v. conduite; v. Tertullien
 conversion : v. *metanoia*
 (– antique : comme mise en rapport de la subjectivité à la vérité) : 136n.36;
 (– chrétienne : discontinuité révélatrice d'un individu), (– rupture d'identité) : 156; v. identité, subjectivité-vérité.
 corruption originelle, *pristina corruptio* : 135n.28; v. semence; v. Tertullien.
 coupable/s : 25-70, 71-73, 157n.* [*Edipe roi*], 202, 210, 211, 216, 276.
 couplage fautive et malheur : 223.
 couplage verbalisation de la fautive et exploration de soi-même : 221-222, 224, 228-229, (– obligation de regarder [soi-même] et obligation de parler) : 284.
 crainte, *metus* : 123-124, 154, 246n.31, 279n.77, 331.
 crainte et danger, *metus et periculi* : 124, 136n.31-32; v. danger, *liberalitas/metutus*, temps de la pénitence; v. Tertullien.
 crime, criminel : 32, 38, 43-44, 79, 223 [*Edipe-roi*].
 (sujet de droit et homme criminel, *homo criminalis*) : 79.
 culture occidentale (pivotement de la –) et histoire de la pénitence : 206.
 Danger/s : 122-125, 193, 195 [Cyprien], 257, 284-285, 288, 291, 293; v. crainte, crainte et danger.
 découverte de la vérité; v. εὐρίσκειν
 (– de soi-même) : 55, 58-60, 65 [*Edipe roi*], 141, 188;
 (– de l'âme par elle-même) : 142.
 dédoublement
 (– de l'être) : 119; v. semence;
 (– de l'unicité) : 190; v. baptême, pénitence seconde;

- (– du thème des deux voies) : 153;
 v. Deux Voies; v. Origène;
 (– judiciaire : la conscience comme tribunal) : 237.
 délinquance : 78-79, 98.
 démesure : 60; v. fortune; v. τύχη.
 démocratie (à Athènes) : 62; v. tyrans.
 démonologie (invasion de la –, III^e s.) dans la pensée et la pratique chrétiennes : 154; v. théologie de la fautive.
 dépossession : 148; v. exorcisme; rite de passage de souveraineté.
 destin, fortune : 4-5, 25, 64-65, 70n.64, 252; v. τύχη vs. νόμος.
 dette (relation de – entre le tyran et le peuple : 63; v. πλήθος [*Edipe roi*].
 dette du mal (extinction de la –) : 101.
 Deux Voies (les), deux voies : 101, 107n.10, 110n.29, 153; v. Barnabé, Didachè;
 (–, chute et souillure, matrices de la pensée morale en Occident) : 105.
 devin : 30, 34, 36; v. θεῖος ἀνήρ.
 diable (le), principe d'illusion : 290-292 (assauts du – et combat contre le –) : 121-122, 140, 154, 166; v. âme, assauts; v. Cassien, Satan.
 diakrisis : 277n.67; v. sagesse antique; v. διάκρισις
 Didachè (fin I^{er}-début II^e s.) : 101-102, 104, 107n.8, 171-173, 198.
 didascalie : 113, 132n.3, 264 & n.*; v. διδασκαλία
 dieu créateur et dieu rédempteur : 158n.5; v. Tertullien.
 dire-vrai : 24, 38, 39, 41, 221, 305
 (authentification du –, identification du – et du avoir-vu-le-vrai) : 48-49;
 (– [selon] la loi, et dire-vrai sur soi-même) : 48.
 directeur de conscience/dirigé : 231-232, 250-251, 257-259, 261-264, 266 [Nil d'Ancyre], 270; v. aussi : κυβερνήτης [Clément].
 direction/direction de conscience
 (– : art de diriger les âmes) : 51, 67n.8, 68n.8; v. τέχνη τέχνης; v. gouvernement des âmes;
 (– : direction spirituelle, direction des individus) : 21n.16, 51, 67n.7, 68n.9, 101, 187, 224-229, 242n.7, 249, 252-257;
 (acceptation du lien de –) : 226-227; vs. cession de souveraineté;
 (techniques de – : corrélation [des volontés]) : 226, 229-230, 319;
 direction antique : juridiction des actes à fin d'autonomisation du sujet : 302; v. conduite
 (– : régime d'existence sans lien à la religion) : 228, 230;
 (– stoïcienne) : 268; v. ἀπάθεια;
 (– et médecine) : 229; v. guide de conscience; v. Galien.
 direction chrétienne : obéissance à l'autre et vérification de soi-même : 302; v. aveu, obéissance;
 (institutionnalisation de la –, IV^e s.) : 252-254.
 direction non chrétienne, païenne (les trois caractères de la –) : 261-262.
 direction de conscience et politique (hétérogénéité et liens entre –) : 227-228.
 discipline/s : 158n.6, 187n.31, 191, 211 n.7, 278n.68 [Pacien]; v. catéchuménat, ordre pythagoricien.
 discipline pénitentielle, *paenitentiae disciplina* : 125-128, 190, 214n.26; v. pénitence, pratique pénitentielle; v. Cyprien, Tertullien;
 (– pré-baptismale et/vs. initiation catéchétique aux vérités) : 140;
 (« discipline des scrutins ») : 158n.7, 159n.14; v. Dondeyne.
 discretio : 285-301, 307n.4
 (– : notion-clé de la technique de direction) : 285; v. *discrimen*; v. Cassien, Jean Chrysostome;
 (la – « mère de toute mesure » : 303n.12, (mesure de soi-même, mesure de l'ascèse) : 301;
 (– dans la sagesse antique et dans la sainteté chrétienne) : 289-291.
 discriminatio, tri des pensées : 295; v. métaphores.
 discrimen : 285; v. *discretio*.
 divination : 20, 65, 66n.64; v. mantique;
 (– et savoir des princes) : 12.
 doctrine
 (– de la foi) : 142, 160n.22; v. Hippolyte;

- (– pénitentielle) : 185n.7; v. Hermas.
dogme/s : 81, 84n.*, 118; v. pôle de la foi
(rapport à la vérité comme –) : 142.
dramaticité
(– exomologétique) : 209;
(– pédagogique de l'illumination progressive [II^e s. n.è.] et dramaticité de lutte) : 205; v. baptême
dualisme : 110, 155.
dualiste/s
(inspiration – ou gnostique et refus du rite du baptême) : 115, 120, 133n.7, 144;
(mouvements –) : 141; v. réévaluation du christianisme.
Eau [symbolique de l'–]
(– aliment spirituel) : 115-116; v. Tertullien;
(– : principe de guérison) : 116;
(– : substance matérielle) : v. gnose;
(– chrétienne, eau du baptême) : 102, 113-116, 139, 152, (– eau de la mort) : 152; v. apologistes, purification; vs. souillure; v. Tertullien;
(régénération par l'–) : 109n.20; v. régénération; v. Origène.
Écriture, écriture : 106n.4, 115-116, 123, 142, 162, 170, 232, 273n.29, 296, 335.
Église : 11, 82, 107, 117, 133n.7, 159n.7, 163n.40
(– primitive) : 167, 184n.4, 186n.21; v. Hermas.
élus, *electi* : 147, 159n.18; v. *competentes*; v. Refoulé.
emprisonnement, enfermement (pratique de l'–) : 78-79.
enfance : 41, 120, 121
(esprit d'–) : 121, 135n.28 [Clément].
enfant/s
(– de Dieu, du Logos) : 120-121; v. métaphore religieuse, nourriture; v. Clément;
(« enfants d'ἀνάγκη et d'ἄγνοια », de la nécessité et de l'ignorance, [devenant] « enfants de προαίρεσις et d'ἐπιστήμη », du choix et du savoir) : 103, 109n.23 [Justin]; v. baptême.
énigme du Sphinx : 47, 55 [*Edipe roi*].
énonciation à la première personne : 67n.4; v. aveu, confession.
enquête/s : 27, 31, 39-40, 45, 68-69, 161n.34, 213, 236-237, 313n.58; v. procédure; v. ἐξερευνᾶν;
(– sacerdotale) : 213n.22.
enquête de vérité : 193.
enseignement : 93 (*Didachè* vs. Tertullien);
(– pré-baptismal : obligation d'acquisition de vérité) : 101-102, 104, 113;
(privilège de l'–) : 113; v. Clément.
(– et croyance) : 113.
épiclese : 150; v. Hippolyte; v. ἐπίκλησις.
épreuve : 106n.5, 112; v. probation, *probatio*
(l'– comme « preuve ») : 63 [*Edipe roi*].
épreuve/s de vérité ([durant] le catéchuménat) : 145-151, 153;
(« – de la vérité », forme juridique) : 45n.61;
(– d'exorcisme : 147-148), (– du partage dans l'exorcisme et l'interrogatoire-enquête) : 151; v. Augustin, Hippolyte;
(– du feu) : 149; v. Cyrille, Tertullien;
(structure d'– et structure pédagogique) : 130-131; v. Tertullien.
esclaves : 34, 35-38, 40, 60, 66, 145, 326, 351
(dire-vrai/dire-faux des – et des dieux) : 38, 41 [*Edipe roi*]; v. aléthurgie, dire-vrai, témoin/s.
Esprit saint, Saint Esprit : 113, 116n.*, 126-127, 130, 148, 150, 160, 169, 192, 262, 277n.68;
(– et Esprit mauvais, esprit du mal) : 147-148, 160n.29, 290-291, 296;
v. exorcisme baptismal; v. Origène.
étincelle : 141, 304; v. âme, *pneuma*.
être-trompé (problème de l'–) : 297;
v. malin génie; v. Descartes.
eucharistie : 109, 172, 173, 198
(privation de l'–) : 192.
évidence : 15-17, 93-94
(– et procédures de manifestation de la vérité) : 93; v. procédures;
(règles de l'–) : 15; v. principe d'évidence.
exagoreusis : mise en discours de

- soi-même : 301, 311-312n.53-55, 324; v. auto-aléthurgie, exomologèse; v. Basile, Jean Chrysostome; v. ἐξαγόρευσις.
examen/examen de conscience : charnière dans la pratique de la direction : 224, 231, 240, 244n.19, 245n.24 & n.26, 247, 249, 251-252; v. Ambroise.
(– gréco-romain et examen chrétien) : 231-232, 241;
(– pythagoricien : travail de mémoire de soi sur soi) : 232-233, 244n.20; v. mnémotechnie; v. Jean Chrysostome;
(– stoïcien : rétrospectif, germes de principes rationnels pour une conduite) : 238-239; v. Sénèque, (– et conception freudienne de la censure) : 237.
(– et métaphore judiciaire : forme judiciaire de l'examen) : 236-237;
(examen-questionnaire) : 146; v. exorcisme, *scrutamen*.
exercice/s
(– de probation) : 250-251;
(– spirituels) : 242, 245n.26; 246, 272n.27.
exercice de soi sur soi : 111, 124, 127, 130, 140, 144-145, 157, 234 (pythagoricien), 235 & n.*, 238 (stoïcien), 245, 246n.36, 252 [Sénèque];
(– du catéchuménat) : 150.
exercice du pouvoir
(– et manifestation de la vérité : 14-18, 23-24, 51, 73-74, 79, 80; v. acte de vérité, gouvernement;
(– du pouvoir politique et savoir technique) : 51; v. τέχνη.
exomologeîn/ἐξομολογεῖν, *exomologesis*/ἐξομολόγησις (*Didachè*) : 197-198.
exomologèse, *exomologesis* : 150, 172, 185n.17, 197-200, 208-209, 211n.3, 213n.19, 214n.23 & 26, 216n. 36-37 & 39, 219-220, 223, 258, 301, 305, 312n.55; v. confession, *exagoreusis*, *patientia*; v. Cyprien, *Didachè*, Tertullien; v. ἐξομολόγησις
(l'– « comme acte de foi ») : 317;
(– : extériorisation de la *metanoia*) : 204;
(– : verbalisation des fautes au cours de la pénitence, II^e-III^e s.) : 219, 220;
(image du rituel d'–) : 202, 203;
(– et *confessio*) : 89n.9, 197;
(– et *expositio casus*) : 206-207, (– et *publicatio sui*) : 205-206;
(– et procédure pénitentielle, dimension permanente et institution générale de la pénitence seconde) : 203-204; v. Tertullien;
(exomologèse-épisode) : 200-201, 205; vs. dimension permanente de la pénitence; v. Cyprien.
exorcisme : 148-149, 151, 160n.23, 161 n.30 & n.33; v. épreuve du feu, *impositio manus*, purification
(– : rite d'expulsion, de dépossession) : 148; v. examen, scrutin; v. Tertullien;
(– : transfert de souveraineté); v. épreuve de vérité, purification;
(– baptismal) : 149, 160n.26-27, 212 n.10; v. Hippolyte, Quodvultdeus;
(– et aveu : forme de verbalisation commune) : 300; v. Cassien.
exploit [propice à la] prise de pouvoir tyrannique : 63 [*Edipe roi*].
exploration de la conscience (des secrets de la conscience, *exploratio conscientiae*, *secreta conscientiae*) : 97, 291, 305, 309n.26, 313n.58; v. conscience, secrets; v. Cassien; v. aussi : *suneidesis*/συνειδήσις.
(– de soi-même) : 224, [antiquité gréco-latine] : 219, 224, [christianisme, VII^e-VIII^e s.] : 220-221, 224; v. examen de conscience.
expositio casus : 199-200, 205-207, 214n.23; v. aveu, confession
(– et *publicatio sui*) : 205-206; v. verbalisation.
expulsion de l'autre : 146-149, 155, 160, 300; v. exorcisme;
(– matérielle : verbalisation, extériorisation dans le discours, facteur de tri ou de choix, facteur de discrimination) : 160.
Famulus : 259; v. Cassien.
faute/s : 79, 80, 85-86, 87 & n.1, 89, 105, 115, 117, 123-124, 128; v. métaphore de la croissance, péché; v. Tertullien;
(– faute de tous et responsabilité

- de quelques-uns, faute individuelle et pardon accordé à tous) : 85;
 (aléthurgie de la -) : 86;
 (récollecion des -) : 150;
 (rémission des -) : 97, 101, 129, 134n.20;
 (sanction de la - comme rachat) : 191;
 (transmission de la - par la semence) : 119;
 (verbalisation des -) : 100; v. acte de vérité.
 foi : 82-83, 130, 139, 145, 146, 147, 160n.22 [Hippolyte], 161n.36 [Refoulé], 162, 163n.49 [Daniélou], 170 [Ignace d'Antioche], 179, 194-195, 210n.1, 269n.1, [Guy], 273; v. pôle, régime, sceau; v. Cassien, Clément, Origène, Tertullien (« acte de foi ») : 317;
 (authenticité de la -) : 147;
 (profession de - comme acte de vérité) : 130, 150;
 (sceau de la -) : 108n.18, 138n.51;
 (vérités de la -) : 139, 146.
 foi de la pénitence, *paenitentiae fides* : 130, 138n.51; v. Tertullien.
 foi et aveu (dissociation entre -) : 131, 142; v. orient de la foi et occident de l'aveu, pôle, régime
 folie (exclusion de la -) : 96.
 « foyers de culture », lieux de manifestation de la vérité : 10.
 Générosité : 122; v. *liberalitas*
 (transformation de la - en servitude) : 134n.22; v. Tertullien.
 gnose : 133n.6
 (- de soi : liée à une structure de mémorisation : mémoire du divin, vs. connaissance de soi dans le christianisme) : 305;
 (- et dualisme : 110n.27, 115, 155; vs. rachat et salut;
 (- et refus de l'efficace du rite du baptême) : 115.
 gnostique/s : 121, 133, 144, 179-180 (conception - du Démon) : 187;
 (doctrines -) : 133, (sectes -) : 133, (thèmes -) : 123;
 gouvernement
 (- des âmes) : 225; v. direction, pastorale; vs. cession de souveraineté;
 (- des hommes par la vérité : 3, 12, 21n.25, 74, ([par des] actes réfléchis de vérité) : 81;
 (rapport gouvernement des hommes/manifestation de la vérité dans le christianisme) : 157;
 (- politique et direction spirituelle) : 51.
 gouvernementalité : 3, 17, 18
 (« - de parti ») : 243n.11.
 gouverner
 (- l'être-autre par la manifestation de la vérité de l'âme) : 157n.*;
 (nécessité de -) : 59, 64; v. κυβερνάω, τὴν.
 guide de conscience : 229, 243n.14 [Sénèque], 251; v. berger, pasteur; v./vs. directeur.
 Hérésie/s : v. Irénée de Lyon (lutte contre l' - : pratiques de l'aveu, pratique de la confession) : 83, (- et institution du catéchuménat) : 144, 158n.3.
 héroïsme monastique : 256; v. Cassien.
 histoire, *Histoire*
 (- archéologique) : 98;
 (- *lausique*) : 256, 257, 264, 274 n.35, 275n.44, 308n.20, 310n.32;
 (- œdipienne) : 62;
 (- des institutions judiciaires) : 49.
 histoire de la subjectivité et de la vérité dans l'Occident chrétien : 140, 142, 247, 305; v. actes de subjectivité; auto-aléthurgie, sujet;
 (- de la vérité) : 49, 111;
 (- du christianisme, entre perfection et salut : 254, (- du salut) : 126;
 (- non chrétienne des rites de vérité) : 224;
 (- pré-chrétienne de la verbalisation de la faute et de l'exploration de soi-même) : 224.
 humilité chrétienne, *humilitas* : 259, 268; v. obéissance, *patientia*; v. Cassien; (paradoxe de l' -) : 209.
 Identité : 35, 37-38, 156, 222, 259, 291
 (- de l'individu royal et salut de

- tous) : 157n.*;
 (rupture d' -) : 156; v. conversion.
 idéologie/s : 74-78, 81, 87n.5, 91, 98, 157n.*; 228; v. refus des universaux;
 (notion d' - dominante) : 12, 13.
 idéologique/s : 10, 74, 78, 98, 327, 340
 (contenu - du dogme et des croyances) : 81.
 illégalismes : 79.
 illumination : 86, 103-104, 108n.18, 109n.25, 113-114, 119, 125-127, 131, 141, 144, 168-169, 176-177, 188n.40;
 v. second baptême; v. Justin, Philon; v. φωτισμός.
 (- de la connaissance) : 120;
 (ascèse et -) : 131;
 (dramaticité pédagogique de l' - progressive) : 122.
 illuminé : v. baptisé.
 image/s : 42, 98, 110, 116, 133n.12, 202, 307.
 imposition des mains, *impositio manus* : 146 & n.*, 200, 205, 214n.26 [Cyprien]; v. exorcisme;
 (- et réconciliation) : 192.
 impureté/s : 27, 115, 123, 125, 149, 161n.34; v. Ambroise; vs. pureté.
 indice/s : 56, 57, 65, 66, 69n.32, 107n.7, 309n.24; v. signe/s; v. εἰκός, σημείον, τεκμήριον.
 individu/s
 (l' - comme opérateur de vérité) : 305;
 (contrôle continu des -) : 191;
 v. règle/s monastique/s.
 initiation à la vérité : 114, 122, 144, 146, 158n.14, 163n.45 (Origène), 176;
 (distinction entre - et probation de la vérité de l'âme) : 140.
 inquiétude : 80, 123-124
 (- fondatrice du sentiment de la foi) : 124; v. pôle de la foi;
 (- et pureté : débat du christianisme avec la gnose, le manichéisme, le cathar[isme], le quietisme) : 123;
 (délivrance de l' -) : 79-80; v. rites de sacrifice.
 Institutions, *Institutiones* : 92, 254
 (- *cénobitiques*) : 107n.7, 256, 258, 260, 263, 273n.30, 274n.37;
 (- religieuses) : 228, (chrétiennes, du christianisme) : 143, 184, 241, 254, 331n.52, (de direction de conscience) : 228, (monastiques) : 255, 256, 261, 268, 318, 320;
 (- judiciaires) : 49, 182;
 (- pénales) : 337n.85.
 institutionnalisation
 (- de la direction de conscience) : 249, 306; v. vérité-subjectivité;
 (- du catéchuménat, fin II^e s) : 143, 158n.3; vs. hérésies.
 interprétation/s, *Interpretation* : 47, 56, 107, 110, 128, 163, 165, 185, 213, 244, 296, 350, 353
 (l' - : effigie de l'idée) : 296;
 (- des signes) : 56; v. τεκμήρια.
 interrogatoire : 36 [*Edipe roi*]; v. procédures, techniques.
 interrogatoire-enquête : 151; v. exorcisme.
 Jeu
 (- de découverte) : 65;
 (- de la morale) : 114, (- entre l'effacement du péché et l'émergence de soi) : 221;
 (- des τεκμήρια) : 66.
 jeu de la vérité : 41, 67, 114
 (- et art de gouverner) : 14-15, (- et jeu du pouvoir) : 59;
 (mise en -) de soi-même : 157 & n.*, (à l'intérieur de procédures d'énonciation) : 67; v. auto-aléthurgie.
 jeûne/s : 102, 128, 137n.45, 147, 151, 160n.27, 174, 193, 205, 212n.11, 271n.22, 280n.85, 286; v. purification, rites d'exorcisme.
 Jubiläumstheorie : 167-168; v. *Tauftheorie*; v. Poschmann.
 jubilé : 167-168, 185n.5 & n.8.
 juridiction
 (- des actes à fin d'autonomisation du sujet) : 302; v. autonomisation, direction antique;
 (- divine) : 88n.8.
 Labeur : 125, 139-140, 278n.71, 304;
 v. discipline pénitentielle; travail; v. Tertullien.
 langage : 56, 296, 342, 343; v. *logos*.
 lapsi : 187n.34, 212n.12, 213n.16;

- v. apostats, persécutions, pénitence seconde; v. Ambroise, Cyprien.
(réintégration des -): 194-195; v. Cyprien.
- liberalitas/metus*: 123; v. générosité, pardon; v. Tertullien.
- lien involontaire au pouvoir vs. lien volontaire, contractuel à la vérité: 75.
- logique: identification du régime de vérité et de l'auto-indexation du vrai: 96.
- logismos* 309-310n.31 (« deliberative reasoning », H. Lorenz); v. λογισμός.
- logismoi* 310n.32; v. *cogitationes*, pensées; v. Évangile, Platon; v. λογισμοί.
- /logos*, Logos: 4, 121, 244n.20, 248, 266 [Nil d'Ancyre], 269n.5, 280 [Cassien], 293; v. λόγος
(Christ-Logos/Logos, lait du Christ): 135n.28; v. enfance, nourriture; v. Clément.
- loi
(de l'approfondissement à l'infini): 302; v. subjectivité-vérité;
(- de l'extériorisation): 302, (verbale et exhaustive): 303n.*; v. subjectivité-vérité;
(- de la mémoire et du souvenir): 39;
(- de la nécessité): 109n.20; v. Justin; v. ἀνάγκη;
(- de la renonciation à soi): 302n.***-303n.*;
(- de production de vérité): 302;
(- des moitiés): 23, 26, 44n.36; v. σύμβολον;
(- du soleil): 87;
(- du tropisme): 302;
(- universelle): 64; v. νόμος.
- loi/s: 51, 53, 61, 63, 92, 181, 187n.31 [Plotin], 240; v. νόμοι.
- lumière: 15, 27, 72, 73, 85, 86, 103, 104, 108n.1, 110n.29, 113, 125, 127, 141, 151, 169, 174-177, 182, 188n.40, 289, 299-300; v. âme, illumination.
- lumière-regard du dieu: 37
(Voie de la -): 110n.29, 172, 186n.20; v. Deux Voies).
- lutte avec l'autre, le mal, l'Autre en nous-même: 128, 130, 140, 147, 160n.25 & n.29; v. exorcisme, purification; v. Satan.
- Macérations: 207, (et pardon de Dieu): 250; v. Clément.
- mal: 35, 105, 110n.28, 120, 135n.26, 176, 180
([communauté de nature] entre esprit du - et âme): 290; v. Cassien;
(dette du -): 101;
(faire le mal): 89n.12, 176;
(*Mal faire*): 67n.8.
- mal et matière: 115, 120, 121; v. gnose.
- malin, malin génie: 159n.21, 171n.*,
298; v. diable, être-trompé; v. Descartes.
- manifestation
(- de soi): 206, 223; v. culture occidentale vs. pénitence primitive;
(- du Tout Autre en chacun): 157;
(- spectaculaire de conscience du péché): 203.
- manifestation de la vérité: 9, 10, 26, 39, 48, 49, 68, 69, 72, 73, 74, 79, 91, 92-93, 95, 97, 222, 306; v. actes de vérité, aléthurgie, *probatio animae*, *publicatio sui*, subjectivité
(- de l'âme): 140, 157n.* (par elle-même): 140; v. *probatio animae*, salut;
(- du sujet, lib[ér]ant le sujet de sa propre vérité): 222, (et désidentification du sujet): 220, 222;
(- du vrai individuel et rémission des fautes): 101; v. baptême, direction de conscience, pénitence ecclésiale;
(exercice du pouvoir et -): 14, 16-18, 24, (relation de pouvoir et -): 6, (rituel de - et exercice du pouvoir): 7;
(procédés de, procédure de -): 25, 65, 79, (techniques de -): 151;
- mantique: 53, 68n.21; v. divination; v. μαντική τέχνη.
- marque/s: 32, 56, 102, 106n.1 [Spinoza]; v. sceau;
(« l'œil, marque d'énonciation »): 67n.4;
(« marques du Christ »): 109n.26.
- martyrs (profession de foi des -): 89n.9.
- marxisme: modèle de la chute, l'aliénation et la désaliénation: 105.
- matière: 88n.8, 115-121, 125, 135 n.29, 187n.32, 266-267; v. Écriture vs. gnose, Platon, Spinoza.

- médecine
(- et direction [Antiquité]): 228;
(- et droit [civilisation occidentale]): 57.
- mémoire, Mémoire: 39, 41, 48 [Μνήμη], 67n.2, 72, 115, 142, 232, 234; v. examen pythagoricien, mnémotechnie, loi de la mémoire, traditionalité instituée
(- de l'âme): 141; v. gnose;
(- de soi sur soi, et retrouvaille de soi): 150; v. réminiscence;
(savoir et -): 234.
- metanoia*: 125, 127, 129, 136n.36 & n.37, 140, 141, 142, 171-179, 182, 194, 204, 205, 209, 222
(- : mouvement de pivotement de l'âme sur elle-même): 125;
(- : pivotement-conversion, de l'ombre à la lumière): 141;
(- de type néoplatonicien: époque hellénistique et II^e s. chrétien): 140-142.
- metanoia* seconde, du recommencement: 175-176; v. Hermas
(extériorisation de la -): 204;
(détachement de la - à l'égard du péché): 209;
(- et pénitence post-baptismale): 174-175.
- métaphore/s
(- judiciaire: procès par l'âme de sa propre conduite): 236-237 [Sénèque];
(- médicales): (de la croissance des êtres vivants): 120 [Tertullien], (de la peste à Thèbes): 57 [*Edipe roi*];
(- religieuses): (des enfants): 120-121 [Clément], (du baptême comme sceau): 48, 102-104, 108n.18, 109-110n.26, 138n.51;
(- associées à l'examen, au tri des pensées): (du centenaire: 295 & 311n.40), (du changeur d'argent): 273n.29, 295-296, (du moulin), 296 & 310n.37; v. Cassien.
- meurtre: (faire payer le - par le meurtre): 72 et *passim*.
- mnémotechnie: 234.
- mœurs (rectification des -): 254; v. Nil d'Ancyre; v. ἠθῶν κατόρθωσις.
- monachisme: 253-256, 263, 272n.23, n.25, 274n.35 & n.36, 287, 302n.*,
307n.1, 308n.16 & n.20; v. cénobies, philosophie
(- : vie de perfectionnement dans une économie de salut): 254; v. vie monastique; v. Jean Chrysostome, Nil d'Ancyre;
(- bénédictin): 256; v. Benoît, Jérôme, Palladius, Pachôme.
- monde gréco-romain: monde de la faute, de la responsabilité, de la culpabilité: 182.
- montanisme, montaniste/s: 201, 215 n.29; v. Tertullien.
- morale (la): 105, 114, 182, 187, 247; v. pensée morale, personne morale
(- : art de la conduite des individus): 105.
- mort (la): 18, 39, 82, 105, 107n.10, 305;
(- : double signification: état de pécheur et volonté de mourir au péché): 208;
(- : exercice de soi sur soi): 157;
(- : mortification au sein même de la manifestation de vérité): 209;
(- et vérité [de l'esclave]): 39;
(vie de -): 152, 155, (vie sans -): 113.
- mortification: 153-157, 209, 275n.42, 280n.82, 303; v. baptême, vie éternelle; v. Benoît, Palladius
(authentification de la) - et production de la vérité de soi-même): 303;
(- et lutte [contre] l'autre en soi-même): 155.
(-, vérité et subjectivité): 157.
- mouvements
(- de l'âme du cœur, de la conscience): 75, 52, 253, 267, 291, 294, 304n.* (les plus douteux de la conscience), 309n.24 [Cassien], 319-320, 347;
(- idéologiques et religieux): 10, 75, 115, 141, 144, 179-180, 253;
(- sociaux): 394.
- Nature: 120, 122, 141, 261
(- « commune à tous » et règle de notre nature): 187n.33 [Cicéron];
(- de la Divinité): 309n.22;

- (– de l'âme) : 144; v. réminiscence;
(– de la faute, du péché) : 135n.26,
223, 301; v. péché originel.
nominalisme : 78; v. refus des univer-
saux.
nomothète/s : 63, 277n.65; v. Solon.
novice/s : 259-260, 262-263, 278n.68,
283-284.
nourriture : 120, 204, 311n.40; v. Logos,
métaphore religieuse.
Obéissance, *oboedientia* : 260-261, 264-
268, 279n.78 & n.81, 280n.85, 284,
294, 302, 308n.20; v. Cassien
(l'– comme état, antérieure à tout
ordre) : 265, 277n.68, 278n.69;
(besoin d'–) : 187n.31;
(circularité de l'– et de la direction) :
265-267;
(condition de l'– : la vérédiction
[direction antique]) : 302;
(– et examen de soi-même) : 284;
(rapport d'–) : 260-261, 268, (inin-
terrompu, sans fin dans la direction
chrétienne) : 249, 263, 284, (provi-
soire dans la direction antique) : 301;
(structure de l'–) : *subditio*, *patientia*,
humilitas : 267, 306; s.v.
obéissance-aveu : 303.
obéissance-soumission, *subditio* : 268.
obligation/s
(– chrétienne de vérité) : 92, 209;
v. *publicatio sui*;
(– rituelles) : 100;
(– de tout dire) : 301, (et techniques
d'examen) : 269;
(transfert d'– par la manifestation du
malheur) : v. supplication antique.
ordre pythagoricien : 186n.31; v. disci-
pline/s.
orient de la foi et occident de l'aveu :
131.
œuvres de mort : 137n.46; v. Tertullien.
opérateur de vérité : 80, 83
(l'– [comme] objet de la découverte :
57; v. sacrificateur, sujet, témoin,
vérité; v. αὐτός.
opinion droite et vraie : 48; v. ὁρθὸν
ἔτος.
oracle/s : 8, 24, 26, 38, 40, 53, 57, 61.
oraison : 150, 151, 172, 293.
ordre pathagoricien : 186n.31; v. pytha-
goriciens.
Paenitentia : 125; v. conversion, *meta-
noia*, pénitence; v. Tertullien
(*paenitentiam agere*) : 200 & 214n.26;
v. Cyprien.
paganisme : 144, 148n.3, 223, 224.
palestre : 159n.21 v. Jean Chrysostome
(« temps de la – ») : 137n.46, 147.
paradoxe/s : 157, 177, 209, 283, 299,
303, 332, 355
(– de l'humilité véridique chré-
tienne) : 209-210; v. humilité;
(– du menteur) : 189, 209, 354, 355.
pardon (baptismal, des péchés) : 85, 122,
129, 134, 136n.31, 137, 165, 172,
185n.9, 190; v. baptême, pénitence,
pénitence seconde, temps; v. Her-
mas; v. ἄφεσις ἁμαρτιῶν;
(mécanisme purificateur du –) : 86;
(« temps du pardon ») : 125, 136n.31;
(– de Dieu : 214n.26, 219, 250; v. *libe-
ralitas*.
parfaits : 155, 169, 171, 174, 312n.54
[Cassien]; v. dualisme, gnose.
parole/s : 160n.22, 162n.43(a), 169-170,
171, 207, 236
(– de Dieu) : 169;
(– divines) : 28, 29, 120;
(– prophétiques) : 41, 45, 351;
(– de la doctrine de la foi : 147;
(– droite) : 31, 47 [Sophocle];
v. ὁρθὸν ἔπος.
Pasteur : 108n.18, 160n.27, 165, 168-
175, 184n.1, 185n.7-9 & n.14, 257,
349; v. Hermas
pasteurs : 155, 273n.29.
pastorale chrétienne : IX, 118, 199, 253,
334.
patientia : 259, 266-268; v. obéissance;
v. Cassien.
paulinisme (renaissance, III^e s., et déclin
du –) : 152, 162n.41; v. Benoit, Ori-
gène, Padovese.
paysage mythique [favorable à la] prise
de pouvoir du tyran : 63.
péché/s, *peccatum* : 85, 86, 88-89n.8,
101, 102, 111, 117, 118, 126, 129,
133n.7, 134n.23, 139, 150, 160n.29,
162n.38; v. confession, *exomologe-*

- sis*, impureté, pardon, rémission
(le – comme chute, comme tache et
souillure) : 119;
(– originel, *pristina corruptio* : 104,
110n.28, 118-121, 134n.23, 151;
(le – : perversion de la nature, de
notre nature) : 111, 119; v. faute,
semence, souillure; v. Tertullien;
(théologie du –) : 110n.28; v. Deux
Voies; v. *Didachè*; v. Pseudo-Bar-
nabé, Tertullien.
pêcheur/s : 105, 116, 118, 121, 128, 130,
134, 136n.31, 150, 151, 172, 173,
186n.21, 192, 194, 196-197, 209-
210, 211n.4 & n.7, 213n.18, 214n.26,
216n.36, 220-223, 242n.5, 263, 267,
301, 311n.40
(– : acteur de la faute, acteur de l'alè-
thurgie, témoin de la faute, témoin de
l'alèthurgie) : 86;
(manifestation de l'état de – au cours
de la pénitence) : 194, 217; v. *exomo-
logèse*.
pénitence, *paenitentia* : 79, 88-89n.8,
109n.24, 117, 125-130, 132n.4, 189,
200, 214n.26 [Cyprien]; v. baptême
de la pénitence, confession, exercice,
pardon, pratique pénitentielle, rachat;
v. Tertullien
(– : manifest[ation de] la vérité de
l'âme) : 130;
(– ecclésiale canonique) : 101, 189;
(– objective) : 191;
(– post-baptismale : « second bap-
tême ») : 109n.19;
(– primitive) : 206;
(– répétable) : 196 & 211n.4;
(discipline de la –, *paenitentiae disci-
plina*) : 125, 127-129; v. *metanoia*,
préparation au baptême;
(épreuve de la –, vérité de la –) : 129;
v. *probatio*;
(sacrement de –) : 79, 89n.8; v. acte
de contrition, acte de satisfaction, acte
de vérité;
(temps de la –) : 127;
(travail de la –) : 126;
(vie de –) : 128.
pénitence seconde, seconde pénitence,
paenitentia secunda : 185n.9, 189-
217; v. *exomologèse*;
pénitence « tarifée » : 211n.4.
pénitent/s : 191-204, 211n.7 & n.8,
214n.26, 216n.43, 220-221, 258, 301;
v. aveu, relaps; v. Ambroise, Cyprien
(– : ordre intermédiaire entre les caté-
chumènes et les chrétiens de plein
exercice) : 191; v. *probatio*;
(statut de –, pénitentiel) : 194, 198-
200, 205; v. Cyprien.
pensée (la) : 14, 54, 62, 110n.26, 114,
178, 204
(– chrétienne) : 131, 140, 142, 154,
171, 181, 190, 247;
(– grecque) : 62, 67n.2, 177, 243n.18,
244n.23;
(– hellénistique) : 140, (platonisante
hellénistique) : 141;
(– moderne européenne) : 62;
(– morale en Occident) : 105; v. Deux
Voies.
pensée/s : 244n.19, 252, 260, 271n.22,
273n.29, 280n.88, 284, 293-294;
v. examen, métaphores : du centenier,
du changeur d'argent, du moulin;
v. *cogitatio/nes*, *discriminatio*, *logis-
moi*
(grain de la –) : 297;
(multiplicité, divagation des –, *cogi-
tationum pervagatio*) : 294, 310n.33
[Cassien];
(qualité des –, *qualitas cogitatio-
num*) : 297, 311n.46; v. Cassien.
(tri, *discriminatio*, des –) : 295.
Pères apostoliques, *Pères apostoliques* :
107n.8, 112-113, 131, 137n.47;
v. apologistes, baptême; v. Hemmer,
Refoulé.
persécution/s [des chrétiens] : 187n.34,
194, 212n.12; v. apostats, rachat;
v. Dèce.
personne
(– morale) : 109n.24; v. *proairesis*.
(énonciation à la première –, comme
instance de vérédiction) : 48-49, 67n.4,
327; v. auto-alèthurgie.
peuple : 27, 52-55, 63-66, 145; v. πᾶθος
(– hébreu) : 84, 84, 85, 86, 89n.11
[Philon], 116 [Bible];
(peuple/s) : 21n.23 [Bottero].
philosophie/s, *philosophie* : 75, 96,
100, 103, 106n.2, 177, 181, 182,

- 183, 186n.31, 187n.33, 229, 230, 347n.153; v. vie monastique
- philosophie morale antique et pratique chrétienne : 224; v. examen de conscience.
- philosophies païennes : 224.
- physiocrates : 15, 21n.24.
- pneuma* : 304; v. gnostique/s.
- pôle de de la foi et pôle de l'aveu : 124, 131; v. bipolarité du christianisme.
- postulant/s au baptême : 101-102, 111-117, 129, 143, 145, 147, 149-150, 154, 194, 220, 258-259; (le – comme sujet de connaissance) : 113.
- pouvoir : 81, 87, 88n.7, 306; v. aléthurgie et art de gouverner
(– de la vérité) : 97, 99;
(– institutionnel) : 237;
(– œdipien) : 61;
(– pastoral) : 157, 249;
(– politique) : 225, 228;
(– tyrannique) : 62, 64-65, 67;
(christianisme et – civil) : 194;
(légitimité/illégitimité du –) : 76;
(non-nécessité de tout – quel qu'il soit) : 76-77; v. anarchisme;
(non-nécessité du – comme principe d'intelligibilité du savoir) : 77.
- pouvoir et manifestation de vérité : 18, 23-24, 71.
- pratique/s
(– ascétiques (prières, jeûnes, veilles, agenouillements) : 147, 287;
(– de catéchèse) : 143;
(– de direction) : 228-230, 231;
(– de manifestation de soi-même) : 223;
(– du catéchuménat) : 139, 151, 158;
(– pastorale) : 199;
(– pénale) : 79;
(– pénitentielle) : 157n.*; v. authentification.
- préparation au baptême : 111-131, 144-149, 153, 159, 219, 221, 258-259; v. baptême, crainte, épreuve, pénitence, rite; v. Clément, Tertullien
(– : temps d'enseignement) : 10, 113, 135n.28, 145, 152; v. catéchèse, Pères apostoliques;
(– : temps de *metus et periculi*;
- 124 & 128n.31; v. crainte, temps; v. Tertullien.
- preuve/s : 194, 204, 276n.54, 280n.88; v. épreuve.
- prières : v. pratiques ascétiques.
- principe/s
(– de compétence) : 17; v. Saint-Simon;
(– de discrimination, du tri) : 299-300; v. expulsion;
(– d'évidence (acquise par tous et exercice du gouvernement par quelques-uns) : 16-17, v. Quesnay;
(– de la prise de la conscience générale) : 16; v. Rosa Luxembourg;
(– de l'aveu exhaustif) : 284;
(– de l'obéissance sans fin) : 283;
(– de [notre] propre mesure) : 289; v. *discretio*;
(– de pardon) : 86;
(– de partage entre le bien et le mal) : 176;
(– de rationalité, de la raison d'État) : 15; v. Botero;
(– de terreur) : 17; v. Soljenitsyne;
(– d'illusion) : 283, (et d'incertitude) : 292; v. être-trompé;
(– d'intelligibilité) : 9;
(– du gnosticisme) : 158n.5;
(– du νόμος) : 64.
- proairesis* : 109n.24; v. acte vertueux; v. *προαίρεσις*.
- probatio*, probation : 220, 250
(– de l'âme, *probatio animae* : mise en jeu de la vérité de soi-même : 129-130, 140, 157, 196-197, 205, 219, 265, 305, (et *publicatio sui*) : 205, 220, 224; v. Tertullien;
(– de la foi, *probatio fidei*) : 131;
(– de la pénitence, *paenitentiae probatio*) : 129, 137n.50, 204, 216n.38;
(– du catéchumène et exomologèse du pénitent) : 220, 223.
- procédure/s
(– du baptême) : 102, 196;
(– du catéchuménat) : 145;
- procédure/s d'extraction de la vérité
(– d'enquête) : 157;
(– d'interrogatoire-examen) : 146, (juridico-verbale antérieure à la pénitence) : 205, (judiciaire/s) : 39-40.

- procédure/s de vérité : 16, 29, 57-58, 65-67, 104, 145, 190, 193, 199, 200, 205
(– aléthurgique/s, d'aléthurgie) : 72-73, 79-80;
(– de découverte) : 65-66;
(– de manifestation de la vérité, du vrai) : 79, 81, 91, 93;
(– de subjectivation) : lien paradoxal entre manifestation de soi et production de la vérité) : 303;
(– de véridiction) : 48.
- processus de connaissance
(– de soi par soi dans le christianisme) : 22.
- production de vérité
(– et renonciation à soi : schéma de la subjectivation chrétienne) : 303.
- prophétie
(– [du devin] et décrets des dieux) : 66 [*Edipe roi*];
(« nouvelle prophétie ») : 215n.23; v. montanisme; v. Tertullien.
- protestantisme : 83, 124.
- publicatio sui* : publication de soi : 205-206, 209, 219, 220, 223, 224, 304, 305; v. exomologèse, pénitence.
- puissance : 32, 35, 45, 52 (δυναστεία), 67, 148, 154, 162, 188, 262 (*potestas*), 270, 298, 303;
(puissances [de l'âme]) : 135n.29.
- punition : 39, 72-73, 79, 86, 101, 192, 239
(– d'une faute individuelle et pardon accordé à tous) : 85.
- purs : 147, 160n.22 [Hippolyte], 171, 174; v. parfaits.
- pureté, *puritas* : 178, 184, 234, 281n.89 [Cassien], 309n.26; v. *apatheia*
(– : *puritas cordis*, *puritas mentis*) : 281n.89, 312n.54; vs. impureté/s;
(– et perfection de l'obéissance) : 280n.85.
- purification : v. vérité et purification vs. purification-vérité; v. mortification, pratiques ascétiques, rituels de pénitence; vs. souillure
(– : épreuve de vérité et expulsion) : 149;
(– de l'âme et accès à la vérité) : 104, 112 [Tertullien], 115, 122; vs. libération de l'âme (selon la gnose) : 115;
(– et constitution progressive du sujet de connaissance) : 114; *Didachè* vs. Église chrétienne;
(– de la cité) : 65 [*Edipe roi*];
(– du sujet dans les religions anciennes) : 223;
([éléments de –] : eau, feu); v. eau, épreuve du feu.
- pythagorisme, pythagoriciens : 232-234, 236, 244n.20-21, 245n.24-25; v. ordre pythagoricien.
- Questionnaire-examen, questionnaire-épreuve : 146; v. Hippolyte.
- quiétisme (XVII^e s.) : 123.
- Rachat : 168, 223; v. pardon, salut
(– des châtements mérités) : 101
(– de fautes, de péchés) : 151, 155, 173, 211n.5;
(la sanction comme –) : 191;
(répétition du –) : 175; v. relaps.
- raison d'État : 11
- rechute : 140, 175, 179, 182-183, 222, 257, 262; v. relaps, répétabilité de la faute; v. aussi persécution/s.
(la – : pensée : [propre au] christianisme) : 183;
(problème de la – : recommencement de la *metanoia*, répétition du rachat) : 175.
- récompense (le pardon du péché comme –) : 129.
- reconnaissance : 24-25 (*anagnôrisis*) [Aristote], 197, 223 (*exomologêsis*); v. ἀναγνώρισις, ἐξομολόγησις.
(– authentification d'une alliance) : 32;
- régénération : 108n.18, 109n.19, 152, 163 n.49; v. baptême, sceau; v. Justin, Origène; v. ἀναγέννησις, παλιγγενεσία.
- régime/s
(– aristocratiques) : 52;
(– de la délinquance) : 99;
(– de la maladie) : 99;
(– de la sexualité) : 99;
(– de savoir) : 99;
(– de vérité) : 20n.10, 81-100, 141, 322;
(– juridique) : 92, 99;
(– pénal) : 92;

- (– politique) : 92, 99;
 (– scientifique d'auto-indexation du vrai) : 97.
 régime de la foi et régime de l'aveu : 82-83.
 régime de vie (– individuel) : 230, 233, 237, (des communautés monastiques) : 256
 régime/s de vérité/s : 92-94, 96-100
 (– du christianisme) : 100, 131, (indexé à la subjectivité) : 81; v. aveu.
 (multiplicité des –) : 98, (articulés sur des régimes juridico-politiques) : 99.
 règle/s
 (– d'existence, de conduite) : 100 [Sénèque], 256 [Pachôme];
 (– de la pénitence) : 136;
 (– de la vie chrétienne) : 113, 139, 146;
 (– monastique/s) : 107n.7 [Basile], 191.
 relaps : 179, 187n.34 (v. apostat/s), 195-196; v. Ambroise, Cyprien.
 religions de/du salut : 117, 121.
 (– dans la non-perfection : le christianisme) : 253.
 réminiscence : 144; v. gnose.
 rémission des fautes, des péchés : 89n.8 [Cajetan], 100-101, 104, 109, 126-129, 136n.38, [Tertullien], 139, 151, 169-170, 185n.9, 213n.22, 325 : v. fautes, péchés; v. ἄφεσις.
 renaissance, seconde naissance, nouvelle naissance : 103-104; v. régénération.
 renonciation à soi : 303; v. aléthurgie de soi-même, subjectivation.
 repentir : 85, 89n.12 [Philon], 117, 126, 160n.27, 173 [Polycarpe], 185n.14 [Barnabé], 196, 213n.19, 251; v. τὸ μετανοεῖν.
 responsabilité : 85, 162n.39, 195, 249; v. berger, guide, pardon, punition.
 rêve : 48-49, 67n.3, 234, 237, 246n.34; v. pythagoriciens; v. Sénèque.
 rite/s baptismal/aux : 160n.26, 161n.36
 (– d'exorcisme, d'expulsion des esprits) : 146 & n.*-147, (de dépossession : de passage de souveraineté) : 148, 158n.6; v. dépossession, exorcisme, préparation au baptême
 rite de supplication : 223.
 rites et procédures de vérédiction : 48.
 rituel/s
 (– de purification) : 102;
 (– du sacrifice) : 80;
 (– montaniste) : 201; v. Tertullien.
 Sacrement : 152n.*; v. Ambroise, Justin, Tertullien
 (– [du baptême]) : 108n.16, (– de l'eau chrétienne) : 116, 134n.16;
 (– de pénitence) : 79, 89n.8, 196, 317, 318, 329n.50, 330; s.v.
 sacrifice : 79-80, 170, 172, 185n.17, 195, 198, 216n.37, 251, 254, 286
 (– du Sauveur) : 122;
 (billet de –) : 194.
 sacrificateur : 80; v. opérateur de vérité.
 sacrificatoire (processus de substitution – et salut : modèle christique) : 251.
 sage antique (second stoïcisme) : 177-178, 186n.30 [Diogène Laërce], 277n.68, 289, 291, 302; (– : principe régulateur de comportement) : 178; v. mesure;
 (– et saint chrétien) : 177, 291-292.
 sagesse antique : 177, 285, 289, 291, 303; v. direction antique; v. δόξασις.
 sainteté chrétienne : 165, 177, 262, 263, 286-292; v. *discretio*;
 (esprit de – et *impositio manus*) : 192.
 salut : 74, 104, 117, 121, 123-124, 126-127, 135n.27 [Tertullien], 142, 151, 155, 157n.*-254, 287
 (– de la cité) : 63;
 (économie du –) : 123;
 (– pour tous et chacun et manifestation de la vérité) : 74;
 (promesse du –) : 126, 192, (– et accès à la perfection) : 253;
 (religions de –) : 121.
 sanctification : 136n.38 [Tertullien]
 (– *sanctificatio inquisita*) : 149; v. Ambroise.
 sanction de la/des faute/s : 79, 191, 226.
 savoir
 (– et mémoire) : 234;
 (– et savoir technique) : 261;
 (transmission du – par le maître) : 264n.*; v. διδασκαλία;

- (savoir/non savoir : savoir œdipien et ignorance réelle) : 50.
 sceau : v. métaphores religieuses
 (– de la foi : renaissance, régénération et illumination) : 104, 108n.18; 138n.51; v. foi; v. σφραγίς, παλιγγενεσία, φωτισμός;
 (– de la vérité : 48, 108n.18 (τὸ τῆς ἀληθείας σφραγίσμα);
 (– du Christ : alliance de Dieu avec l'âme régénérée) : 108n.18.
 sceau de l'État : 270n.12.
 scrutator *sui* : 238; v. Sénèque; v. censure.
 scrutin, *scrutamen* : 149; v. examen, exorcisme;
 (« discipline des – ») : 158n.7.
 secret/s : v. Cassien
 (– de la/notre conscience, *in arcanis conscientiae*) : 291, 305, 309n.26; v. *exploratio*;
 (– du cœur (*cordis arcana*)) : 107n.7, 240-241, 309n.26.
 sectes : 133, 144.
 semence : 103; v. faute originelle, péché originel; v. μῆξις
 (transmission de la faute originelle par la –) : 119, 134n.9; v. péché originel; v. Démocrite, Tertullien;
 (– de l'âme et semence du corps, solidaires dans leur souillure) : 119, 135n.25; v. faute originelle; v. Tertullien.
 serment : 53
 (– : vérédiction des dieux et des chefs) : 40.
 signe/s : 48-49, 56-57, 179, v. indice/s;
 v. εἰκός, σημεῖον, τεκμήριον.
 (– du savoir œdipien) : 50;
 (– de la divination) : 70n.64;
 (interprét[ation] des –) : 53.
 soi-même comme objet de connaissance : 221; v. auto-aléthurgie, vérité; v. αὐτός.
 soleil : (significations allégoriques du – dans la Bible) : 86.
 solitude : 63, 188n.40.
 sommeil
 (– : préfiguration de la mort) : 245 n.26; v. Platon;
 (préparation purificatrice au –) : 234;
 v. examen de conscience pythagoricien;
 (– et idéologie) : 157n.*.
 sophistes : 56, 261.
 souillure : 72, 105-106, 119-120, 153;
 v. faute, tache
 (– originelle) : 105;
 (hérité de la –) : 106, 110n.28, 119, 134n.23; v. Tertulien;
 (tache et –) : 119; v. impureté;
 « les souillures de nos ténèbres passées » : 116; v. aussi : 277n.65.
 soumission : 81, 225, 259, (indéfinie) : 263; v. obéissance-soumission, *subditio*, *subjectio*, *humilitas*, *oboedientia*, *patientia*.
 souveraineté (transfert de – [par] l'exorcisme) : 148
speculator sui : 236 & n.*; v. Sénèque.
 statut pénitentiel et procédures de vérité : 199.
 stoïcisme : 109n.24, 176, 178, 187n.33, 235.
 structure/s
 (– d'objectivité) : 111;
 (– du vrai lui-même) : 93;
 (– d'enseignement et structure d'épreuve) : 130-131;
 (– pédagogique dans la pensée chrétienne, II^e siècle) : 130;
 (– politique et pratique de direction [de conscience]) : 226-228;
 (– platonicienne de la mémoire du divin et christianisme); v. gnose de soi.
subditio : 265-267, 279n.78; v. humilité, obéissance; *subjectio* : 263, 278n.71, 279n.78; v. Cassien.
 subjectivation : 72, 82, 231, 326-327;
 v. aléthurgie de soi-même
 (– : formation d'un rapport défini de soi à soi) : 227;
 (paradox[e de la] – chrétienne : lien obligatoire entre mortification de soi et production de la vérité de soi-même) : 303 & n.**;
 (– et rapport de direction) : 227.
 subjectivité : 220, 221, 260, 290
 (– : mode de rapport de soi à soi) : 221;
 (– dans la culture antique et dans la culture chrétienne) : 156;

- (pratiques constitutives de la – chrétienne, occidentale) : 260.
- subjectivité-vérité, subjectivité et vérité : 170, 190, 206, 297-298, 305-306 (institutionnalisation des rapports –) : 306, 330.
- subordination politique et subordination à la direction de conscience : 227-228.
- substitution sacrificielle [dans] la pratique de direction, jusqu'au XVII^e s.) : 251.
- sujet : 221-223, 237, 243n.13, 251, 297, 302, 305, 317
(– et homme criminel, *homo criminalis*) : 79;
(le – lui-même : rapports du sujet à lui-même [comme objet de connaissance]) : 290-292, (insertion – dans les procédures de manifestation de la vérité, dans l'aléthurgie) : 79, 169; v. auto-aléthurgie, subjectivité, témoin;
(– rationnel) : 241; v. examen stoïcien;
(autonomisation du –) : 302;
(purification du –) : 223.
- sumbolon*, v. loi des moitiés; v. σύμβολον.
- suneidesis* : 312-313n.56; v. exploration de la conscience; v. συνείδησις.
- supplication : substrat du drame pénitentiel : 207; v. dramaturgie.
- suppliant antique : 208, 223.
- suppliant/s [chrétiens], I^{er} s.n.è.) : 172 [Clément].
- surveiller : 250 [sur-veiller], 270, 300, 338; v. Clément, Origène; v. ἐπιστήσασται;
(– soi-même) : 155-156; v. Tertullien.
- système
(– [du salut :] dogme et foi, dogme et croyance) : 81;
(– du salut, système binaire, et système juridique de la loi) : 175, 190-191.
- Tache : 105, 119, 120, 125; v. Deux Voies, tache et souillure.
- Tauftheorie* : théorie du baptême comme seule possibilité de pénitence,
(– et *Jubiläumstheorie*) : 167-168; v. Poschmann.
- technique/s
(– : art, τέχνη, savoir-faire);
(– de direction : corrélation des volontés) : 226;
(– d'épreuve de l'âme et de publication de soi) : 223;
(– de la vie philosophique ancienne transférées à l'intérieur du christianisme) : 248, 253; v. Clément, (par l'institution monastique, IV^e s.n.è.) : 253, 255, 268;
(– de transformation du non-savoir en savoir, V^e s. athénien) : 56.
- technologie de la direction (inversion de la –, IV^e s.n.è.) : 269.
- témoignage/s : 60, 72, 80, 145, 146, 169, 173, 191, 220
(– de l'âme) : 134n.23, (–, enclenchement de la première personne sur l'aléthurgie) : 49, 140; v. Tertullien;
(– de [l]a conscience) : 83.
- témoin/s : 30, 49-50, 58, 80, 86, 98, 102, 146, 250, 327; v. dire-vrai, dire-vrai/dire-faux des esclaves [*Ædipe roi*], (– [sujet et] objet de l'acte de vérité) : 83; v. opérateur de vérité.
- temps de préparation au baptême : 112-113, 114, 121-122, 127-128; v. ascèse, dramaticité de lutte, pénitence, préparation au baptême, crainte et danger, inquiétude;
- temps du baptême : 122
(– de l'illumination : baptême de Jean : 122-127; v. illumination;
(– : « temps du pardon » [Tertullien] : 125, 128; v. pardon.
- thèmes
(– de la philosophie ancienne et de la philosophie chrétienne) : 247;
(– chrétiens) : 222;
(– gnostiques, [de] la gnose) : 123, 181;
(– néoplatoniciens) : 123;
(– platoniciens) : 123, 156, 247, 253;
(– stoïciens) : 123, 247.
- théologie
(– baptismale, du baptême : théologie de la rémission des péchés et du salut) : 151 (et voie de la vie et

- de la vérité I^{er}-II^e s.) : 155;
(– de la faute : théologie du baptême et action du démon, III^e-IV^e s.) : 153-154;
(– de la pastorale chrétienne) : 253;
(– paulinienne) : 269n.1.
- tombeau : 152, 163n.43b [Ambroise];
v. baptême d'eau; v. paulinisme;
v. Origène.
- traducianisme : 134n.23 [Refoulé].
- tradition, Tradition
(– apostolique) : 145 & 158n.7;
(– ancienne et tradition rigoriste de l'Église primitive) : 167;
(– tradition orientale) : 216n.47.
- traditionalité instituée par et [dans] l'Écriture : 142.
- transe ou éveil : 156; v. conversion.
- travail : 139, 140, 187
(– de la vérité) : 75;
(– de la pénitence) : 126, 140; v. la-beur;
(– de mémoire de soi sur soi) : 150;
v. mémoire;
(– d'inspection [de soi]) : 252; v. Jean Chrysostome, Sénèque.
- tyran/s
(– : auteurs, volontaires ou involontaires, de la démocratie) : 62;
(paysage mythique et prise de pouvoir par le –) : 63.
- tyrannie : matrice de la pensée politique en Grèce, V^e-IV^e s. av. n.è.).
- Universaux (refus des –) : 78, 88n.7;
v. idéologie.
- Verbalisation : 100, 219, 228-229, 232, 300, 320; v. *exagoreusis*; v. ἐξαγόρευσις
(– de l'aveu) : 318; v. pénitence tarifée;
(– de la faute et exploration de soi-même) : 221, 222, 224;
(– [préchrétienne] des fautes, comme description analytique vs. verbalisation auto-accusatrice de la faute aux fins d'effacement [christianisme]) : 220.
- Verbe (le) ou Christ-Logos : 135n.28 [Clément]; v. *logos*
- véridiction : 26; v. dire vrai, dire-vrai
(– de soi-même : élément du « je » dans l'aléthurgie) : 48 (condition de l'obéissance) : 302; v. obligation.
(rites et procédures de –) : 47-48;
(lien entre mort, autre et vérité travers la –) : 305.
- vérité : v. baptême, dogme, exercice, foi, jeu, probation, pénitence, purification, paradoxe, subjectivation
(la – : manifestation de la parenté de l'âme à l'être) : 141 [néoplatoniciens];
(la – : dogme à croire) : 113 [apologistes];
(la – : vérités de la foi) : 139, 146;
v. foi;
(– de l'âme par elle-même) : 142, (manifestation probatoire) : 140, 157;
v. *probatio animae*;
(– de l'exercice de soi sur soi) : 130;
v. exercice;
(– de [soi]-même) : 157, (mise en jeu de la –);
(– de la pénitence) : 130;
(– et purification vs. purification et vérité chez Tertullien) : 112-114;
(– promesse par le baptême) : 156;
(production de – et renonciation à soi : schéma de la subjectivation chrétienne) : 303;
- vie : v. ascèse, baptême, direction, exercice/s, illumination, institutions : cénobitiques, monastiques, préparation au baptême, lumière, monachisme, pénitence
(– éternelle) : 113, 129, 137n.50 [Tertullien], 153, 166n.2, 169, 184n.2 [Hermas], 174;
(– monastique) : 191, 210, 222, 254, 255, 272n.25 [Jean Chrysostome] & n.26 [Nil d'Ancyre], 257, 272, 319; v. Cassien, Évagre;
(– vie philosophique ancienne et christianisme) : 247-248, 255-257, 261, 268, 269;
(– de lumière) : 113;
(– de pénitence) : 128 : s.v. pénitence; v. *metanoia*;
(– de préparation, de purification et d'exercices) : 156; v. Tertullien;

(– de pureté et de perfection): 113, 117, 234; v. pureté, salut;
 (principes de la – et principes de l'âme): 135n.25 [Tertullien];
 (voie de la – et de la vérité): 155; v. Origène.
 vrai: 93, 122, 126, 188n.39, 227; v. dire vrai
 (le – lui-même, *index sui*): 93, 106 n.1, 329;

(dire le –): 71, (comprendre et saisir le –): 297;
 (force du –, force de [sa] contrainte): 36, 93-94, 96-98;
 (mouvement de l'âme vers le –): 125, 141; v. *metanoia*;
 (vrai/faux: paradoxe du menteur): 209.

Index des termes grecs

ἄγνοια 103; v. enfants, métaphores religieuses
 ἀλείπτεις 250, 270n.10 (ἀλείπτειν καὶ κυβερνήτην) [Clément d'Alexandrie]; v. κυβερνήτης
 ἀληθεία: v. vérité
 ἀληθής 20n.9 (ἀληθής ἔργον), 170
 ἀληθινός 170
 ἀληθοσυγής 8, 20n.9
 ἁμαρτία 215n.34; v. faute, péché
 ἀναγέννησις 103, 108n.19 (ἀναγέννησιν); v. régénération, renaissance
 ἄφεσις 169, 185n.9 (ἄφεσις ἁμαρτιῶν); v. pardon
 ἀνάγκη 103, 109n.20 [Justin]; v. enfants, métaphores religieuses
 ἀναγνώρισις 24-25 [Aristote]; v. reconnaissance
 ἀπάθεια 281n.89; v. *apatheia*
 ἀρχή 52, 63
 ἄσκησις 240, 246n.36; v. ascèse
 αὐτός 48; v. alèthurgie, auto-alèthurgie; v. aussi: soi-même
 βάπτισμα μετανοίας 136n.38 (*baptismus paenitentiae*); v. baptême de la pénitence
 βαπτίζομενος 210n.1 [Clément d'Alexandrie]; v. baptisé
 γνώμη 55, 66, 70n.66
 γνώσις (τοῦ ὄντος γνώσις): 254, 272 n.23 [Nil d'Ancyre]; v. connaissance de l'être
 διάκρισις 285, 291-292; v. *diakrisis*.
 διδασκαλία 264 & n.*; v. didascalie
 διδάσκαλος 279n.77 [Platon]
 διδάσκαλοι 166 (τίνες διδάσκαλοι)
 δυναστεία 52
 εἰκός 56; v. indice/s, signe/s
 ἐκκλησία 198; v. assemblée
 ἔμφρων 68n.22
 ἐπιθυμητικόν 248, 269n.4 [Platon, Clément d'Alexandrie]
 ἐπίκλησις 161n.35; v. épiclese
 ἐπίστατης 270n.12 (ἐπιστατεῖν, ἐπιστατεία)
 ἐπιστήσασθαι
 ἐπιστήμη 103, 119n.23 (ἐπιστήμης) [Justin]
 ἐπιστήσασθαι 250 [Clément]; v. surveiller
 εὐρίσκειν 54-56, 58-59, 64, 66; v. découverte de la vérité
 ἐξαγορεύειν 312n.53 (ἐξαγορεύσει τὴν ἁμαρτίαν)
 ἐξαγόρευσις 301, 305, 311-312n.53 (ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν); v. *exagoreusis*
 ἐξερευνᾶν 68n.24
 ἐξομολογεῖν 45n.57, 172n.*, 197-198, 242n.4; v. *exomologeîn*
 ἐξομολόγησις 197, 213n.19, v. *exomologese*, *exomologesis*
 ἐξομολογεῖσθαι 242n.4
 ἡθῶν κατόρθωσις 254, 272n.23 [Nil d'Ancyre]; v. κατόρθωσις; s.v. rectification des mœurs
 θεῖος ἀνὴρ 261, 277n.65, 287 [Hésiode]
 θυμικόν 248, 269n.4 [Platon, Clément, Cassien]
 κάρισμα προρρήσεων 308n.20 [*Histoire lausiaque*]
 κατόρθωσις: v. ἡθῶν κατόρθωσις
 κρατεῖν 69n.42 & n.43
 ἀ-κρατής 60
 κρατύνων 60
 κρυπτά τῆς καρδίας 107n.7: v. « arcanes du cœur »
 κυβερνᾶν 59
 κυβερνήτης 250, 270n.10 [Clément]; v. ἀλείπτεις
 λογισμός 293, 310n.31; v. *logismos*
 λογισμοί 293; v. *cogitationes*, *logismoî*
 λογιστικόν 248 [Platon, Clément, Cassien]
 λόγος 248, 293; v. *logos*, *Logos*
 μαντική τέχνη 54; v. mantique

- μετάνοια 85, 89n.12 (τό μετανοεῖν), 125-126, 137n.47, 150, 185n.14; v. *metanoia*
 μῆξις 103; v. aussi : semence
 νόμος 64; v. loi
 νόμοι 187; v. lois
 ὁμολογεῖν 39, 45n.57 (ὁμολογέω), 197; v. aussi : ἑξομολογεῖν
 ὁρθὸν ἔπος 29, 31, 40, 47 [Sophocle]; v. parole droite
 ὄφελος 279n.77
 παλιγγενεσία 103, 108n.18-109n.19 [Justin]; v. régénération, renaissance
 παραπτώματα 185n.17, 213n.21; v. fautes, péchés
 πλῆθος 63, 66; v. peuple
 πράγματα 293
 προαίρεσις 103; v. *proairesis*
 σημεῖον, σημεία 56, 69n.32; v. εἰκός, τεκμήριον, τεκμήρια; v. indice/s, signe/s
 σύμβολον 32-33, 44n.37-38 [Ædipe-roi]; v. loi des moitiés
 συνείδησις 303, 312-313n.56; v. *suneidesis*
 σφραγίς 102, 104, 108n.18, 109n.26 (τὸ τῆς ἀληθείας σφραγίς, σφραγίσμα); v. sceau
 σωφρονεῖν 54; v. aussi : φρονεῖν
 τέχνη 50, 52-54, 66; v. μαντική τέχνη
 τέχνη τέχνης 50, 51-52, 66
 τεκμήριον, τεκμήρια 56-58 [Sophocle], 68n.29, 69n.32; v. εἰκός, σημεῖον, σημεία; v. indice/s, signe/s
 Τύχη, τύχη 60, 70n.64; v. fortune
 τύραννος 43n.11, 61, 70n.47 (τύραννον)
 τυραννίς 50 (τυραννί), 52
 φημί 39
 φιλοσοφία 272n.25 (ἡ κατὰ Κριστόν φιλοσοφία)
 φρονεῖν 54-55, 68n.21; v. aussi : σωφρονεῖν
 φωτισμός 103, 108n.18, 109n.25 (φωτιζομένων) [Justin]; v. illumination
 ὠφέλεια 264 & n.*

Index des noms de personnes

- Achelis, Thomas Otto Hermannus [1887-1967]: 137n.40
 Adnès, Pierre: 89n.8, 212n.8
 Alès, Adhémar d': 110n.28, 167, 185n.6, n.9, 186n.19, 213n.22; v. Tertullien
 Alexandre de Halès [1185-1245]: 89n.8
 Alcmeon de Crotona [V^e-IV^e s. av. n.è.]: 56, 69n.30
 Alquié, Ferdinand: 106n.2; v. Descartes
 Amann, Émile: 184n.3, 270n.15
 Ambroise de Milan [Aurelius Ambrosius, ~340-397 n.è.]: 149, 152n.(b)***, 161n.33, 163n.43(b), 191-192, 199, 207, 210n.2, 211n.6, n.8, 212n.11, 214n.25, 216n.46, 222, 242n.3, 249, 269n.6, 270n.7
 Antiphon [~479-411 av.n.è.]: 229, 243n.12; v. sophistes
 Apollon, myth.: 27
 Appuhn, Charles: 106n.1; v. Spinoza
 Aristote: 24, 42n.4, 43n.5-6, n.10, 56-57, 68n.29, 69n.31, 109n.24, 310n.31
 Athanase d'Alexandrie [~298-373]: 252, 271n.20
 Augustin d'Hippone [Aurelius Augustinus, 354-430]: 110n.28, 146n.*, 147, 154n.*, 160n.23, 161n.32, 175, 214n.24, 224
 Badilita, Christian: 275n.39
 Baehrens, Willem Adolf: 160n.29
 Bardy, Gustave: 187n.34, 272n.25, 274n.33
 Bareille, Georges: 108n.18, 162n.42, 163n.44
 Barnabé, Barnabé: 110n.29, 170, 172, 185n.14 & n.17; v. Pseudo-Barnabé
 Barnes, Timothy David: 215n.9
 Barsanuphe de Gaza [VI^e s. n.è.]: 266, 279n.81
 Bartelink, Gérard J.M.: 271n.20
 Basile de Césarée [~329-379]: 107n.7, 266 & n.*, 270n.10, 274n.33, 279n.82, 312n.53
 Battifol, Pierre: 184n.4
 Beatson, Benjamin Wigglesworth: 45n.57
 Benoit, André: 107n.9, n.10, n.14, 108n.15, n.16, n.18, 109n.25, 110n.26, n.29, 137n.47, 162n.41, n.42, 163n.44, 184n.3, 185n.14
 Benoît de Nursie [~490-547 n.è.]: 256, 274n.33, 276n.52, 280n.82
 Bergier, Nicolas-Sylvestre: 187n.34
 Bernardi, Jean: 67n.7
 Bernauer, James: 335, 336n.81, 348n.80-82
 Bertani, Maurizio: 20n.14
 Bieler, Ludwig: 277n.65
 Blackman, Edwin Cyril: 188n.39
 Blanc, Cécile: 160n.29
 Blanchet, Pierre: 333n.65
 Bodin, Jean [1529-1596]: 12, 21n.17-19
 Bonhöffer, Adolf: 109n.24
 Boon, Amand: 274n.36
 Botero, Giovanni [1544-1617]: 15, 17, 21n.23
 Botte, Bernard: 158n.7, 159n.14, 161n.33, 163n.43(b)
 Bourgerie, Abel: 245n.27
 Bouvet, Jean-Auguste: 161n.30
 Boyancé, Pierre: 245n.26
 Braun, René: 161n.32, 188n.39
 Bréguet, Esther: 246n.31
 Brémond, Henri: 68n.9
 Brémond, Jean: 68n.9, 277n.68
 Brent, Allen: 158n.7
 Brière, Claire: 333n.65
 Brion, Fabienne: 42n.2, 348n.147
 Brown, Peter: 188n.39, 345n.130
 Bultmann, Rudolf: 161n.35
 Burlet Gilbert: IXn.8
 Burnyeat, Myles F.: 69n.32
 Butler, Edward Cuthbert: 274n.35
 Cajetan, Thomas [ou Cajétan ou Caie-tan] (Giacomo de Vio, dit Tommaso) [1469-1534]: 88n.8, 317, 328n.37

- Camelot, Pierre-Thomas : 185n.13, 186n.27
 Campenhausen, Hans von : 132n.3, 215n.29
 Canto-Sperber, Monique : 309n.31
 Capelle, Jean : 42n.4
 Carrette, Jeremy R. : 336n.80-81 & n.83
 Cassien, Jean [~360-435] : 68n.9, 107n.7, 224, 255-266, 269n.4, 272-273n.28-32, 274n.33, 275-277n.39-41 & n.46-62, 277n.68, 278n.70-76, 279n.78, 280 n.84 & n.87-88, 281n.89, 283-307, 307-308n.1-20, 309n.22-26 & n.29, 310-311 n.33-46 & n.48-52, 313n.58, 319-320, 344, 345n.130, 346-347, 349
 Castoriadis, Cornelius : 22n.26
 Cerdon [II^e s. n.è.] : 203 ; v. gnostiques
 Chadwick, Owen : 272n.28, 274n.35, 275n.39, 276n.52, 278n.70 & n.73, 281n.89, 310n.32, 312n.54
 Chaignet, Anthelme Edouard : 186n.31
 Chambry, Émile : 42n.3, 243n.9, 309n.31
 Chanut, Martial : 89n.8
 Charles-Saget, Annick : 213n.19
 Chevallier, Philippe : 108n.18, 109n.19, 159n.7 & n.14, 161n.31, 212n.8, 215n.34, 345n.127 & n.130, 349n.156
 Cicéron : 187n.33, 234, 245n.24, 246 n.31, 313n.56
 Clément d'Alexandrie [Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς, Clemens Alexandrinus, ~150-220] : 104, 108n.18, 109n.19, 109-110n.26, 113, 120-121, 131, 132n.1-3, 135n.28, 185n.9, 189, 210n.1-n.2, 248-250, 252, 269n.2-3, n.5, 270n.9-11 & n.13-14, 270-271n.15-19, 272n.25
 Clément de Rome [Clemens Romanus, fin I^{er}-II^e s.] : 172-174, 186n.23-24, n.26, n.29
 Clouard, Henri : 242n.5
 Coppinger, Nathalie : 320
 Coquin, René-Georges : 137n.40
 Cordier, Balthazar [1592-1650] : 275n.44
 Courcelle, Pierre : 242n.6
 Créon (myth.) : 26, 35, 40, 45n.61, 52-55, 60, 61, 64, 69n.42, 72, 208 ; v. Œdipe
 Croiset, Maurice : 279n.77
 Cumont, Franz : 245n.26
 Cyprien de Carthage [Thascius Caecilius Cyprianus, 200-258] : 187n.34, 195-196, 199, 200-201, 211n.6, 212n.12-14, 213n.16-18, 214n.23 & n.26-27, 344
 Cyrille de Jérusalem [~315-387] : 148n.*, 161n.30, 162n.39
 Daniélou, Jean : 20n.6, 109n.19, 133n.7, 137n.45, 160n.26 & n.27, 161n.31, 162n.43(a), 163n.44-45 & n.49, 212 n.10 & n.12, 215n.29
 Daremberg, Charles-Victor : 281n.90
 Dautat, Pierre-Emmanuel : 188n.39
 Dèce [Trajanus Decius, ~190-251], empereur : 212n.12
 Defert, Daniel : 19n.4, 42n.2 & n.4, 70 n.66, 315, 333n.66, 334n.69, 339n.97, 341 n.106 & n.108, 342n.111, 344 & n.122, 345n.126-129, 346n.137
 Delatte, Armand : 244n.20 & n.22
 Deleule, Didier : 320
 Deleuze, Gilles : 340n.101 & n.102
 Démocrite [~460-370 av. n.è.] : 119, 134 n.24
 Derrida, Jacques : 106n.4
 Descartes, René : 49, 96, 106n.2-3, 298, 311n.47
 Deseille, Placide : 274n.36
 Detienne, Marcel : 67n.2
 De Witt/DeWitt, Norman Wentworth : 243n.16-17
 Dingjan, Frans : 307n.3 & n.4
 Dioclétien [Gaius Aurelius Valerius Diocletianus Augustus, ~244-311], empereur : 212n.12
 Diogène Laërce [Διογένης Λαέρτιος], Diogenes Laertius, début III^e s. n.è.] : 69n.30, 186n.30, 244n.20, 246n.36
 Dion Cassius [~155-240] : 3, 5, 19n.2
 Dodds, E[ric] R[obertson] : 212n.12
 Dölger, Franz Josef : 108n.18, 109n.19, 160n.26, 163n.44, 212n.10
 Dondeyne, Albert : 158-159n.7, 159n.14, 160n.23 & n.29, 161n.31 & n.34
 Doresse, Jean : 133n.6, 188n.36
 Dorothee de Gaza [VI^e s. n.è.] : 275n.44
 Dosithée [VI^e s. n.è.] : 266, 279n.80-81
 Doutreleau, Louis : 160n.29, 215n.34
 Draguet, René : 274n.35
 Drouzy, Maurice : 132n.5
 Du Cange [Charles du Fresne, sieur du Cange, 1610-1688] : 279n.78

- Dumont, Jean-Paul : 135n.24
 Edsman, Carl-Martin : 161n.31
 Épictète : 109n.24, 232, 238-239, 246 n.35 & n.36, 271n.21
 Epitalon, Chantal : 211n.7
 Erignon, Didier : 335n.77
 Évagre le Pontique [346-399] : 224, 274n.35, 275n.39, 281n.89, 293, 298, 310n.32
 Ewald, François : XI, 19n.4, 42n.2, 320
 Fabiola : 202, 207, 215n.33 ; v. Jérôme
 Ferguson, Everett : 158n.2, 161n.31, 163n.49
 Festugière, André-Jean : 274n.35
 Feyerabend, Paul : 77, 88n.6
 Finaert, Guy : 163n.47
 Fontana, Alessandro : XI, 19n.4, 20n.14, 42n.2, 87n.5, 245n.31
 Fortier, Joseph : 162n.43(a)
 Foucault, Michel : *passim* & 323-350
 François de Sales [1567-1622] : 242n.3
 Fredouille, Jean-Claude : 109n.26, 211n.7
 Freud, Sigmund : 246n.34, 332
 Gadoffre, Gilbert : 20n.13
 Galère [Caius Galerius Valerius Maximianus, ~250-311], empereur : 212n.12
 Galien [Κλαύδιος Γαληνός, Claudius Galenus, ~131-201] : 229, 243n.13
 Galtier, Paul : 213n.22
 Gaudel, Auguste : 110n.28, 134n.23
 Gennade de Marseille [Gennadius, fin V^e s. n.è.] : 272n.28
 Genoud, Antoine-Eugène [dit Eugène Genoude, puis de Genoude, 1792-1849] : 132n.4, 133n.5 & n.8, 134 n.23, 135n.25, 137n.46, 210n.1, 214 n.28, 215n.31, 216n.40 *et passim*
 Gernet, Louis : 243n.12
 Ginzburg, Carlo : 68n.29, 69n.31 & n.32
 Goulet-Cazé, Marie-Odile : 69n.30
 Grégoire de Nazianze [Grégoire le Théologien, 329-390] : 51, 67n.7, 216n.47, 272n.26
 Grégoire de Nysse [~335-394] : 312n.53
 Grégoire le Grand [Grégoire I^{er}, 540-604], pape : 133n.7, 212n.12, 310n.32, 344
 Grodzynski, Denise : 9, 20n.13
 Gros, Étienne : 19n.2
 Gros, Frédéric : 19n.6, 42n.2, 136n.36, 328n.40
 Grotz, Joseph : 212n.8
 Gryson, Roger : 187n.34, 210n.2, 212n.11 & n.12, 214n.25, 242n.3
 Guérard, Marie-Gabrielle : 272n.23
 Guillaumont, Antoine : 161n.31, 281n.89, 309n.30, 310n.32
 Guillaumont, Claire : 309n.30, 310n.32
 Guillet, Jacques : 136n.37
 Gurvitch, Georges : 22n.25
 Guy, Jean-Claude : 107n.7, 244n.19, 269n.2, 270n.7, 271n.20, 272n.28, 274n.34, 275n.45-46, 276n.50, 278 n.73, 307n.1, 308n.16 & n.20
 Hadot, Ilsetraut : 242n.7, 243n.15-16, 271n.20
 Hadot, Pierre : 136n.36, 246n.36, 271n.20, 272n.24-25 & n.27
 Hamman, Adalbert-Gautier : 108n.18, 210n.1
 Haneberg, Daniel Bonifazius von [1816-1876] : 137n.40
 Hartog, François : 67n.4
 Harcourt, Bernard E. : 22n.26, 42n.2, 348n.147
 Hausherr, Irénée : 67n.7, 68n.9, 242n.7, 270n.10 & n.12, 272n.25 & n.26, 275 n.44, 277n.67, 279n.77, 280n.82 & n.86, 307n.1 & n.3, 311n.53, 312n.55
 Heinsohn, Gunnar : 21n.19
 Hemmer, Hippolyte Marie : 107n.8 & n.10, 185n.17, 186n.19, n.21, n.26
 Héraclide : 8 ; v. Pseudo-Héraclite
 Héraclite : 20n.9 ; v. Héraclide, Pseudo-Héraclite
 Hermarque de Mytilène [épicurien, IV^e-III^e s. av. n.è.] : 230n.*, 243n.15
 Hermas [Père apostolique, II^e s. n.è.] : 108n.18, 160n.29, 165, 167-170, 174-175, 184n.1-2 & n.4, 185n.5, n.7-9, n.15, 349
 Hérodote : 49, 67n.4, 70n.66
 Hésiode : 48, 277n.65
 Hiéroklos, Hiéroklos d'Alexandrie [Hiéroklos, néoplatonicien, V^e s. n.è.] : 244 n.20 & n.21
 Hilaire de Poitiers [IV^e s. n.è.] : 270n.7

- Hippolyte de Rome [III^e s. n.è.] : 127, 137n.40, 145-148, 158n.7, 159n.9-18 & n.20, 160n.22, 162n.39
 Holstein, Henri : 215n.34
 Homère : 20n.9, 42n.3, 45n.61, 48
 Ignace d'Antioche [I^{er}-II^e s. n.è.] : 170, 185n.13
 Ignace de Loyola : 242n.7, 280n.85
 Irénée de Lyon [II^e s. n.è.] : 109n.26, 203, 215n.34-35
 Jaeger, Hasso : 244n.20 & n.21, n.22, 245 n.24, n.25, n.26
 Jakab, Attila : 275n.39
 Jamblique [~243-325] : 244n.20
 Jean, apôtre : 160n.29, 162n.43, 163n.48, 215n.29, 250-251, 271n.15-16
 Jean Chrysostome [IV^e s. n.è.] : 147, 159n.21, 233, 244n.19, 252, 255, 271n.22, 272n.24 & n.25, 292, 312n.53
 Jean Climaque [~580-650] : 216n.47
 Jean de Lyco [de Lycopolis, IV^e s. n.è.] : 264, 278n.73, 286, 289, 296, 308n.20, 310n.32
 Jean-Baptiste [Jean le Baptiste] : 107n.14, 126-127, 136n.38-39, 162n.38, 216n.47, 250-251, 271n.15-16
 Jean Xiphilin [fin XI^e s.] : 19n.2
 Jeannin, Jean-Baptiste : 244n.19
 Jérôme de Stridon, [IV^e s. n.è.] : 202, 207, 211n.3, 215n.33, 224, 256, 258 & n.*, 266n.**, 274n.36-37, 275 n.45, 280n.83
 Jocaste (myth.) : 29-33 & n.*, 34, 40-41, 54, 57, 60, 68n.20, 69n.32-33, 70n.63-64
 Joly, Robert : 168, 184n.1 & n.4, 185n.5, n.7-8 & n.15
 Junod, Eric : 271n.15
 Jurdant, Baudouin : 88n.6
 Justin de Naplouse [ou de Néapolis, II^e s. n.è.] : 102-103, 104, 108-109 n.15-23, 109n.19-23 & n.25, 326n.81
 Juvénal [Decimus Iunius Iuvenalis, fin I^{er}-II^e s. n.è.] : 223-224, 242n.5
 Kraft, Robert A. : 110n.29
 Kübler, Bernhard : 245n.31
 Labourt, Jérôme : 215n.33, 275n.45
 Labriolle, Pierre de : 134n.22, 215n.29 & n.31, 216n.36-38
 Lacouture, Jean : 280n.85
 Lagrange, Jacques : 42n.2, 338n.94, 350
 Laïos (myth.) : 26-44 *passim*, 53, 58, 59 [Œdipe-Roi]
 Lamirande, Émilien : 214n.24
 Laplanche, Jean : 246n.34
 Laurent, André : 185n.14, 186n.19
 Lea, Henry Charles : 213n.18 & n.22, 215n.33
 Leblond, Jean : 243n.10
 Leeper, Elizabeth Ann : 160n.26
 Lelaidier, Jean : 68n.29
 Lepelley, Claude : 212n.12
 Lestienne, Michel : 211n.7
 Liébaert, Jacques : 212n.12
 Lindemann, Andreas : 162n.41
 Lombard, Pierre : v. Pierre Lombard
 Louvel, François : 186n.20
 Lubac, Henri de : 162n.43(a)
 Luxemburg, Rosa : 16, 17, 22n.26
 Macey, David : 335n.77
 Maigne d'Arnis, W.-H. [fin XIX^e s.] : 279n.78
 Malingrey, Anne-Marie : 272n.24-25
 Mannucci, Ubaldo : 215n.34
 Mao Tsé-toung : 105, 106
 Marbach, Othon : 132n.3
 Marc Aurèle [121-180] : 6, 19n.6
 Marchetti, Valerio : 21n.16
 Marcion de Sinope [~85-160] : 162n.41, 181n.*, 188n.39
 Marrou, Henri-Irénée : 132n.2, 133n.7, 135n.28, 273n.28
 Marrou, Jeanne-Henri : 345n.130
 Marx, Karl : 87n.5, 106
 Masqueray, Paul : 19n.3, 43n.12 *sq.*, 87n.1
 Méhat, André : 132n.3, 185n.9
 Métrodore de Lampsaque [~330-278 av. n.è.] : 230, 243n.15
 Meunier, Mario : 244n.21
 Mevel, Catherine : 320
 Meyerson, Ignace : 246n.34
 Micaelli, Claudio : 214n.28
 Miquel, Pierre : 272n.25-26, 307n.3
 Moïse : 84-86, 116, 163n.44, 216n.47, 278n.72, 294, 311n.48
 More, Thomas [1478-1535] : 228, 243n.10

- Moreau, Claude Albert : 215n.29
 Morin, Germain [1642-1702] : 161n.32
 Mortimer, Robert Cecil : 213n.22
 Muchembled, Robert : 21n.19
 Müller, Barbara : 216-17n.47
 Munier, Charles : 108n.16, 109n.24, 110 n.28, 132n.4, 214n.27, 215n.28 & n.31, 216n.41 & n.43
 Nardi, Carlo : 210n.1
 Nauck, August : 244n.20
 Nicolet, Claude : 245n.31
 Nil d'Ancyre [IV^e s. n.è.] : 254, 255, 266 & n.*-267, 272n.23 & n.26, 280n.86
 Noblot, Henri : 243n.15
 Œdipe, Œdipe (myth.) : 24-45, 47-70, 71-73, 86, 87n.1-4, 157n.*, 208, 223, 306 & n.*, 324, 326-327, 337 [Œdipe roi]
 Oger, Gabriel : 107n.8
 Olphe-Galliard, Michel : 273n.29 & n.30
 Oribase [~325-395] : 281n.90
 Pachôme de Tabennèse [ou Tabennésis, ~292-346] : 256, 274n.37
 Pacien de Barcelone [fin IV^e s. n.è.] : 191-192, 211n.7
 Padovese, Luigi : 162n.41
 Palladius, Pallade [Rutilius Taurus Emilianus, V^e s. n.è.] : 256, 274n.35, 275 n.44, 310n.32
 Pascal, Blaise : 129, 137n.49
 Pasquino, Pasquale : 87n.5, 320
 Patzold, Steffen : 279n.78
 Paul de Tarse [I^{er} s. n.è.] : 163n.44, 180-181, 185n.10, 188n.37, 247, 268n.1, 275n.42
 Paulin de Milan [~370-428/429] : 199, 214n.24
 Pautigny, Louis : 108n.16
 Pettazzoni, Raffaele : 242n.4
 Philon d'Alexandrie [~20 av. n.è.-45 n.è.] : 84-86, 89n.10-12 & n.14, 308 n.16, 336n.81
 Phoibos (myth.) : 27, 31, 34-35, 38, 41, 43n.18, 48, 60
 Pichery, Eugène : 107n.7, 269n.4, 273 n.29 & n.32, 310n.36
 Piédagnel, Auguste : 159n.21
 Pierre Lombard [1095-1160] : 89n.8
 Platon : 42n.3, 52, 56, 68n.12, 157n.*, 242n.9, 245n.26, 269n.4, 278-279 n.77, 309n.31
 Plotin : 135n.29, 187n.36
 Plutarque : 243n.12
 Polycarpe de Smyrne [fin I^{er}-II^e s. n.è.] : 173, 186n.27
 Pontalis, Jean-Bertrand : 246n.34
 Porphyre de Tyr [III^e-début IV^e s. n.è.] : 244n.20
 Poschmann, Bernhard : 136n.37, 168, 185n.7, 271n.15
 Préaud, Maxime : 21n.19
 Préville, Jacques de : 279n.80
 Prigent, Pierre : 110n.29
 Pseudo-Barnabé : 186n.19-20
 Pseudo-Héraclite : 20n.9; v. Héraclite, Héraclite
 Puech, Henri-Charles : 133n.6
 Pythagore : 186n.31, 233, 244n.20-21
 Quéré-Jaulmes, France : 210n.1, 270 n.10 & n.13-15, 271n.16-18
 Quesnay, François [1694-1774] : 15, 17, 21n.24
 Quodvultdeus de Carthage [V^e s. n.è.] : 148, 149, 161n.31-32
 Rabbow, Paul : 242n.7
 Ratzinger, Joseph : 89n.9
 Raulx, Jean-Baptiste [dit abbé Raulx] : 160n.23
 Refoulé, Raymond-François : 107n.8, 110n.28, 132n.5, 133n.7n.8, 134 n.16 & n.23, 158n.5, 159n.9 & n.18, 160n.27, 161n.36, 185n.16, 186n.22
 Richardson, Ernest Cushing : 272n.28
 Rordorf, Willy : 107n.8
 Rosanvallon, Pierre : 320
 Rousseau, Adelin : 215n.34
 Rudolph, Kurt : 133n.6
 Saffrey, Henri Dominique : 212n.12
 Sage, Athanase : 134n.23
 Sagnard, François : 109-110n.26
 Saint-Simon [Claude Henri de Roucroy, comte de, 1760-1825] : 16, 17, 21-22n.25, 332n.60
 Salomoni, Antonella : 21n.16
 Satan (myth.) : 21n.19 [v. Muchembled], 121-122, 128, 134n.23, 147-148, 154-

- 157, 291, 299-300, 302, 303n.* - 305, 331; v. Cassien, Sénèque, Tertullien
 Saxer, Victor : 214n.26
 Schlumberger, Agnès : 88n.6
 Schmidt, Albert-Marie : 20n.13
 Schutz, Alfred : 320
 Schweitzer, Albert [1875-1965] : 269n.1
 Segond, Louis : 162n.42, 185n.9
 Sénèque : 229, 232, 235 & n*-236 & n*-239, 243n.14-15, 245n.27-31, 248, 249, 251-252, 261-262, 292, 302, 313 n.56, 346n.132
 Senellart, Michel : 321 & n.*, 323-350
 Septime Sévère [Lucius Septimius Severus, 146-211] : 3-9, 14, 18, 19 n.1 & n.3, 19-20n.6 & n.7, 306
 Serenus [Annaeus Serenus] : 229, 235n*, 261, 319; v. Sénèque
 Socrate : 42n.3, 56, 242n.6, 242-243n.9, 261, 263, 264, 278-279n.77
 Solignac, Aimé : 89n.9, 272n.25
 Soljenitsyne, Alexandre Issaïevitch : 16-17, 22n.27
 Solon [-633-558 av. n.è.] : 63, 70n.55, 277n.65
 Sophocle : 5-19n.4, 32, 39-42 & n.2, 43n.7-8, 45n.57 & n.61, 47, 51, 56-57, 62, 72, 87n.1
 Souilhé, Joseph : 246n.35
 Spanneut, Michel : 109n.24, 134n.23, 135n.25, 281n.89
 Spinoza [Baruch d'Espinoza] : 106n.1
 Staline, Joseph Vissarionovitch Djougachvili : 106
 Steiger, Otto : 21n.19
 Stewart, Columba : 275n.39
 Strathmann, Hermann : 246n.36
 Stroumsa, Guy G. : 213n.19
 Suzanne-Dominique [Sœur] : 186n.19-20, n.23-24
 Taylor, John H. : 213n.22
 Tertullien [-160-225] : 89n.9, 104-106, 108n.18, 109n.26, 110n.27 & n.28, 111, 112 & n.*-120, 121-123, 124-131, 132 n.4,-5, 133n.7-15, 134n.16-23, 135 n.25-26 & 30, 136n.31-35 & 38-39, 137 n.41-46, n.48, n.50, 138n.51, 139-140, 142, 143, 144, 148, 149-152, 153-154, 158, 159n.14 & n.19, 162n.38, 163n.44, 188n.39, 190, 197, 201-206, 210-211n.3, 211n.7, 213n.19, 214n.27-28, 215n.29-32, 216n.36-45, 219, 329, 330-332, 344n.124, 349
 Testard, Maurice : 187n.33, 215n.33
 Tirésias (myth.) : 27-28, 31, 34-35, 36, 38, 43n.18, 45n.56, 48, 50-51, 53-55, 58, 60, 66, 68n.21-22 & n.25 [*Œdipe-Roi*]
 Théodote d'Ancyre [m. ~446 n.è.] : 109-110n.26
 Thomas d'Aquin [1225-1274] : 89n.8, 307n.3
 Tricot, Jules : 69n.31, 109n.24
 Trocmé, Étienne : 133n.6, 188n.39, 215n.29
 Tuilier, André : 107n.8
 Turck, André : 158n.2-3 & n.6
 Tyrer, John Walton : 161n.35
 Ulpian [Domitius Ulpianus, ~170-228] : 7, 20n.7
 Van der Elst, Robert : 243n.13
 Van der Horst, Pieter Cornelis : 245n.24
 Vernant, Jean-Pierre : 9, 20n.11, 25, 43 n.4 & n.9-10, 44n.39, 67n.2, 230, 243 n.18, 244-245n.23, 277n.65
 Wey, Heinrich : 160n.26
 Veyne, Paul : 87n.5, 88n.7, 341-342n.111, 344n.125, 346n.139
 Vialart, Félix : 242n.8
 Villeneuve, François : 242n.5
 Voelke, André-Jean : 109n.24, 187n.32 & n.33
 Vogel, Cyrille : 186n.21, 211n.4 & n.7, 212n.12, 242n.5
 Vogüé, Adalbert de : 274n.33
 Voilquin, Jean : 42n.4
 Williams, Bernard : 68n.29
 Windish, Hans : 184n.4
 Wuilleumier, Pierre : 245n.24

Table

Avertissement	VII
COURS, ANNÉE 1979-1980	1
Leçon du 9 janvier 1980	3
La salle de justice de Septime Sévère. Comparaison avec l'histoire d' <i>Œdipe</i> . – Exercice du pouvoir et manifestation de la vérité. L'aléthurgie comme manifestation pure du vrai. Pas d'hégémonie sans aléthurgie. – Permanence de ce rapport entre pouvoir et vérité jusqu'à l'époque moderne. Deux exemples : les cours royales, la raison d'État et la chasse aux sorciers (Bodin). – Projet du cours de cette année : élaborer la notion de gouvernement des hommes par la vérité. Déplacement par rapport au thème du pouvoir-savoir : du concept de pouvoir à celui de gouvernement (cours des deux années précédentes); du concept de savoir au problème de la vérité. – Cinq façons de concevoir les rapports entre exercice du pouvoir et manifestation de la vérité : le principe de Botero, le principe de Quesnay, le principe de Saint-Simon, le principe de Rosa Luxemburg, le principe de Soljenitsyne. Leur étroitesse. Le rapport entre gouvernement et vérité, antérieur à la naissance d'une gouvernementalité rationnelle; il se noue à un niveau plus profond que celui des connaissances utiles.	
Leçon du 16 janvier 1980	23
Les rapports entre gouvernement et vérité (suite). – Un exemple de ces rapports : la tragédie d' <i>Œdipe roi</i> . Tragédie grecque et aléthurgie. Analyse de la pièce centrée autour du thème de la royauté d' <i>Œdipe</i> . – Les conditions de formulation de l' <i>orthon epos</i> , la parole juste à laquelle il faudra se soumettre. La loi des moitiés successives : la moitié divine et prophétique et la moitié humaine de la procédure de vérité. Le jeu du <i>sumbolon</i> . Comparaison de l'aléthurgie divine et de l'aléthurgie des esclaves. Deux formes historiques d'aléthurgie : l'aléthurgie oraculaire et religieuse et l'aléthurgie judiciaire, fondée sur le témoignage; leur complémentarité dans la pièce.	

Leçon du 23 janvier 1980

47

Œdipe roi (suite). – L'objet du cours de cette année : l'élément du « je » dans les procédures de véridiction. À la suite de quels processus le dire-vrai, à la première personne, a-t-il pu s'affirmer comme manifestation de vérité ? Rapports entre l'art de gouverner les hommes et l'auto-aléthurgie. – La question du savoir d'Œdipe. En quoi consiste sa *tekhnê* ? Elle s'oppose aux manières d'être de Créon et de Tirésias. L'activité proprement œdipienne : *euriskein* (trouver, découvrir). La recherche d'indices (*tekmêria*). Caractères du *tekmêrion*. Œdipe, opérateur de la vérité qu'il cherche. La découverte comme art du gouvernement. – Le pouvoir d'Œdipe. Place centrale de ce thème dans la pièce. Œdipe, incarnation de la figure classique du tyran ; victime de son usage tyrannique de la procédure de vérité qu'il met lui-même en œuvre. Différence d'avec la *gnômê* (opinion, avis) par laquelle il a résolu l'énigme du Sphinx et sauvé la ville.

Leçon du 30 janvier 1980

71

Œdipe roi (fin) : pourquoi Œdipe n'est pas puni. – Rappel du problème général étudié cette année : la genèse des rapports entre gouvernement des hommes, manifestation de la vérité et salut. Refus de l'analyse en termes d'idéologie. Le travail théorique comme mouvement de déplacement permanent. Nouvelle explication de la démarche adoptée : poser la question du rapport que le sujet entretient à la vérité à partir de sa relation au pouvoir. Au fondement de cette démarche, une attitude de soupçon systématique à l'égard du pouvoir : non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit. Différence d'avec l'anarchisme. Une archéologie du savoir. Retour sur les analyses (a) de la folie, (b) du crime et de la punition. – Le double sens du mot « sujet » dans une relation de pouvoir et manifestation de vérité. La notion d'acte de vérité et les différents modes d'insertion du sujet (opérateur, témoin, objet) dans la procédure d'aléthurgie. – Champ de la recherche : le christianisme primitif. Perspective de ce cours : l'étudier non du point de vue de son économie dogmatique, mais du point de vue des actes de vérité. Tension, dans le christianisme, entre deux régimes de vérité : celui de la foi et celui de l'aveu. Entre Œdipe et le christianisme, exemple d'aléthurgie de la faute chez Philon d'Alexandrie.

Leçon du 6 février 1980

91

Étudier le christianisme sous l'angle des régimes de vérité. – Qu'est-ce qu'un régime de vérité ? Réponse à quelques objections. Conséquences pour l'archéologie du savoir. Travail à resituer dans la perspective d'une histoire de la volonté de savoir. – L'acte d'aveu dans le christianisme. La confession, au sens moderne, résultat d'un régime complexe de vérité à l'œuvre depuis le II^e siècle. Les trois pratiques autour desquelles s'est organisée l'articulation entre manifestation de vérité et rémission des fautes : (I) le baptême, (II) la pénitence ecclésiale ou canonique, (III) l'examen de conscience. – (I) Le baptême, aux I^{er} et II^e siècles ; à partir de Tertullien : de l'idée des deux voies à celle de souillure originelle.

Les trois matrices de la pensée morale en Occident : les modèles des deux voies, de la chute et de la souillure.

Leçon du 13 février 1980

111

Tertullien (suite) : la relation entre purification de l'âme et accès à la vérité dans la préparation et l'acte du baptême. Rappel du cadre général de cette analyse : les rapports entre acte de vérité et ascèse. Nouveauté de la doctrine de Tertullien. – Le problème de la préparation au baptême. Argumentation de Tertullien contre les gnostiques et l'attitude de certains postulants au baptême. Sa doctrine du péché originel : non seulement perversion de la nature, mais introduction de l'autre (Satan) en nous. Le temps du baptême, temps de lutte et de combat contre l'adversaire. La crainte, modalité essentielle du rapport du sujet à lui-même ; importance de ce thème dans l'histoire du christianisme et de la subjectivité. – Conséquence pratique : la « discipline de la pénitence ». Nouveau sens du mot pénitence chez Tertullien. Diffraction de la *metanoia*. La pénitence étendue à la vie tout entière. La pénitence comme manifestation de la vérité du pécheur au regard de Dieu. Dissociation du pôle de la foi et du pôle de l'aveu.

Leçon du 20 février 1980

139

Tertullien (suite) : rupture avec la conception néoplatonicienne de la *metanoia*. – Développement de l'institution du catéchuménat depuis la fin du II^e siècle. Les procédures de vérité à l'œuvre dans le parcours du catéchumène (réunion non publique, exorcisme, profession de foi, confession des péchés). – Importance de ces pratiques du catéchuménat pour l'histoire des régimes de vérité : une nouvelle accentuation de la théologie du baptême (la préparation au baptême comme entreprise de mortification ; le problème de la faute : une lutte permanente contre l'autre qui est en nous ; le baptême, modèle permanent pour la vie). – Conclusion : réélaboration des rapports subjectivité-vérité autour du problème de la conversion. Originalité du christianisme par rapport aux autres cultures.

Leçon du 27 février 1980

165

(II) Les pratiques de la pénitence canonique et ecclésiale, du II^e au V^e siècle. – Le *Pasteur* d'Hermas. Les interprétations savantes auxquelles il a donné lieu, fin XIX^e-début XX^e (*Tauftheorie*, *Jubiläumstheorie*). Signification de la répétition de la pénitence après le baptême. – Le christianisme primitif, religion de parfaits ? Arguments à l'encontre de cette conception : formes rituelles, textes, pratiques diverses. Nouveau statut de la *metanoia* à partir d'Hermas : non plus simple état prolongeant la rupture baptismale, mais répétition même du rachat. – Le problème de la rechute. Le système de la loi (répétabilité de la faute) et le système du salut (irréversibilité de la connaissance) avant le christianisme. Effort de la sagesse grecque pour trouver un accommodement entre ces deux systèmes (exemples des pythagoriciens et des stoïciens). Pourquoi et comment le problème s'est posé au christianisme : la

question des relaps et le débat avec la gnose. – Remarque conclusive : le christianisme n'a pas introduit le sens de la faute dans la culture gréco-romaine, mais a, le premier, pensé la retombée du sujet rompant avec la vérité.

Leçon du 5 mars 1980 189

La pénitence canonique (suite) : non pas un second baptême, mais une seconde pénitence. Caractères de cette seconde pénitence : elle est unique ; elle est un statut et un statut global. – Actes de vérité impliqués par l'entrée dans ce statut : actes objectifs et actes subjectifs. (a) Analyse des actes objectifs, à partir des lettres de saint Cyprien : un examen individuel, détaillé, public. (b) Actes subjectifs : obligation pour le pécheur de manifester sa propre vérité (*exomologesis*). L'exomologèse : évolution du mot du I^{er} au III^e siècle. Les trois moments de la procédure pénitentielle : l'*expositio casus*, l'exomologèse proprement dite (*publicatio sui*), le geste de réconciliation (*impositio manus*). Analyse du deuxième épisode (Tertullien ; autres exemples). Les deux usages du mot « exomologèse » : épisode et acte global. – Trois remarques : (1) le rapport *expositio casus/publicatio sui* dans l'histoire de la pénitence à partir du XII^e siècle ; (2) différence entre l'exomologèse et l'*expositio casus* ; (3) l'exomologèse et le paradoxe du menteur.

Leçon du 12 mars 1980 219

Le couplage de la verbalisation détaillée de la faute et de l'exploration de soi-même. Son origine : ni les procédures du baptême, ni celles de la pénitence, mais l'institution monastique. – Les techniques d'épreuve de l'âme et de publication de soi-même avant le christianisme. La verbalisation de la faute et de l'exploration de soi-même dans l'Antiquité grecque et romaine. Différence d'avec le christianisme. – (III) La pratique de la direction de conscience. Ses caractères essentiels : un lien libre, volontaire, illimité, finalisé par l'accès à un certain rapport de soi à soi. Remarque sur la relation entre la structure de l'autorité politique et la pratique de la direction. Pratiques non institutionnelles et institutionnelles (écoles de philosophie) de direction en Grèce et à Rome. Une technique fondamentale : l'examen de conscience. En quoi il diffère de l'examen de conscience chrétien. Deux exemples d'examen de conscience antique : le *Carmen aureum* pythagoricien ; Sénèque, *De ira*, III, 36.

Leçon du 19 mars 1980 247

L'examen de conscience dans la pratique de direction (suite). Son apparition tardive, au IV^e siècle, dans le christianisme ; phénomène lié à l'essor de l'institution monastique. – Le problème des rapports entre salut et perfection. La double réponse chrétienne : la pénitence (économie du salut dans la non-perfection) et le monachisme (recherche de la perfection dans une économie du salut). – Le monachisme comme vie philosophique. Développement des techniques propres à la philosophie ancienne dans le christianisme. – L'exemple de Cassien. Premier principe : pas de vie monastique sans direction.

Nécessité de la direction pour l'anachorèse comme pour la cénobie. Les trois phases de la préparation de l'entrée dans une cénobie. Deux obligations corrélatives : obéir en tout et ne rien cacher. Importance de ce couplage dans l'histoire de la subjectivité chrétienne. Caractères de cette obéissance selon Cassien (*subditio, patientia, humilitas*). Une direction aux antipodes de la direction antique.

Leçon du 26 mars 1980 283

La direction chrétienne selon Cassien (suite). Corrélation des trois principes de l'obéissance sans fin, de l'examen incessant de soi-même et de l'aveu exhaustif. – La pratique de la *discretio*, entre relâchement et excès. Signification anti-ascétique de cette notion. Contexte historique : l'organisation monastique contre l'ascétisme individuel et sans règle. Différence d'avec la conception antique de la *discretio* : le chrétien ne trouve plus sa mesure en lui-même. – Deux questions : (1) Pourquoi la *discretio* manque-t-elle à l'homme ? La présence du diable, principe d'illusion, à l'intérieur du sujet. Nécessité de déchiffrer les secrets de sa conscience. (2) Comment pallier ce manque de *discretio* ? Le dispositif examen-aveu. (a) Objet de l'examen du moine : ses pensées (*cogitationes*). L'activité du tri (la métaphore du changeur). Le malin génie de Descartes, thème constant de la spiritualité chrétienne. (b) Fonction de l'aveu dans l'exercice de la *discretio*. Un mécanisme indispensable ; son caractère perpétuel et permanent. L'*exagoreusis*. Paradoxe d'une aléthurgie de soi-même liée à la renonciation à soi. – Trois remarques conclusives : (1) la critique chrétienne de la gnose : dissociation du salut et de la perfection, de la connaissance de Dieu et de la connaissance de soi ; (2) l'obligation de dire vrai sur soi-même dans les sociétés occidentales ; (3) quelle forme de pouvoir elle suppose.

RÉSUMÉ DU COURS. 315

SITUATION DU COURS 321

INDICES 351

Index des notions 353

Index des termes grecs 373

Index des noms de personnes 375