

SUR OEDIPE

La vérité et les formes juridiques (pp. 1406-1514)

« A verdade e as formas jurídicas » (« La vérité et les formes juridiques ») ; trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P. U. C.*, n° 16, juin 1974, pp. 5-133 (discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna). (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.)

(...) J'aimerais vous parler aujourd'hui de l'histoire d'Œdipe, sujet qui depuis un an est devenu considérablement démodé. Depuis Freud, l'histoire d'Œdipe était considérée comme racontant la fable la plus ancienne de notre désir et de notre inconscient. Or, depuis la publication, l'an dernier, du livre de Deleuze et Guattari, *L'anti-Œdipe**, la référence à Œdipe joue un rôle entièrement différent.

Deleuze et Guattari ont essayé de montrer que le triangle oedipien père-mère-fils ne relève pas une vérité atemporelle, ni une vérité profondément historique de notre désir. Ils ont essayé de montrer que ce fameux triangle oedipien constitue, pour les analystes qui le manipulent à l'intérieur de la cure, une certaine façon de contenir le désir, d'assurer que le désir ne vient pas s'investir, se répandre dans le monde qui nous entoure, dans le monde historique, que le désir reste à l'intérieur de la famille et se déroule comme un petit drame presque bourgeois entre le père, la mère et le fils.

* Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Capitalisme et Schizophrénie*, t. I : *L'Anti-Œdipe*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.

Œdipe ne serait donc pas une vérité de la nature, mais un instrument de limitation et de contrainte que les psychanalystes, depuis Freud, utilisent pour contenir le désir de faire entrer dans une structure familiale définie par notre société à un moment déterminé. En d'autres termes, Œdipe, selon Deleuze et Guattari, ce n'est pas le contenu secret de notre inconscient, mais la forme de contrainte que la psychanalyse essaie d'imposer, dans la cure, à notre désir et à notre inconscient. Œdipe est un instrument de pouvoir, est une certaine manière par laquelle le pouvoir médical et psychanalytique s'exerce sur le désir et l'inconscient.

J'avoue qu'un problème comme celui-là m'attire beaucoup et que moi aussi je me sens tenté de rechercher, derrière ce qu'on prétend qu'est l'histoire d'Œdipe, quelque chose qui a à faire non pas avec l'histoire indéfinie, toujours recommencée, de notre désir et de notre inconscient, mais avec l'histoire d'un pouvoir, un pouvoir politique.

Je fais une parenthèse pour rappeler que tout ce que j'essaie de dire, tout ce que Deleuze, avec plus de profondeur, a montré dans son *Anti-Œdipe*, fait partie d'un ensemble de recherches qui ne concernent pas, au contraire de ce qu'on dit dans les journaux, ce que traditionnellement on appelle « structure ». Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni moi, ne faisons jamais des analyses de structure, nous ne sommes absolument pas « structuralistes ». Si on me demandait ce que je fais et ce que d'autres font mieux que moi, je dirais que nous ne faisons pas une recherche de structure. Je ferais un jeu de mots et dirais que nous faisons des recherches de dynastie. Je dirais, en jouant avec les mots grecs que nous cherchons à faire apparaître ce qui, dans l'histoire de notre culture, est resté jusqu'à maintenant le plus caché, le plus occulté, le plus profondément investi : les relations de pouvoir. Curieusement, les structures économiques de notre société sont mieux connues, mieux inventoriées, mieux dégagées que les structures de pouvoir politique. J'aimerais montrer, dans cette série de conférences, de quelle manière les relations politiques se sont établies et ont été profondément investies dans notre culture, donnant lieu à une série de phénomènes qui ne peuvent être expliqués que si on les met en rapport non pas avec les structures économiques, les relations économiques de production, mais avec les relations politiques qui investissent toute la trame de notre existence.

Je prétends montrer comment la tragédie d'Œdipe, celle qu'on peut lire dans Sophocle - je laisserai de côté le problème du fonds mythique auquel elle se lie - , 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. Il me semble qu'il y a réellement un complexe d'Œdipe dans notre civilisation. Mais il ne concerne pas notre inconscient et notre désir, ni les relations entre désir et inconscient. Si complexe d'Œdipe il y a, il ne se joue pas au niveau individuel mais collectif ; non à propos du désir et de l'inconscient, mais à propos du pouvoir et du savoir. C'est cette espèce de « complexe » que j'aimerais analyser.

La tragédie d'Œdipe * est fondamentalement le premier témoignage que nous avons des pratiques judiciaires grecques. Comme chacun sait, il s'agit d'une histoire où des personnes - un souverain, un peuple - , ignorant une certaine vérité, réussissent, par une série de techniques dont nous reparlerons, à découvrir une vérité qui met en question la souveraineté même du souverain. La tragédie d'Œdipe est donc l'histoire d'une recherche de la vérité ; c'est une procédure de recherche de la vérité qui obéit exactement aux pratiques judiciaires grecques de l'époque. Pour cette raison, le premier problème qui se pose est celui de savoir ce qu'était dans la Grèce archaïque la recherche judiciaire de la vérité.

Le premier témoignage que nous avons de la vérité dans la procédure judiciaire grecque remonte à *L'Iliade*. Il s'agit de l'histoire du différend opposant Antiloque et Ménélas pendant les jeux organisés à l'occasion de la mort de Patrocle**. Parmi ces jeux, il y a une course de chars qui, comme d'habitude, se déroulait dans un circuit avec aller et retour, passant par une borne qu'il fallait contourner au plus près possible. Les organisateurs des jeux avaient placé à cet endroit quelqu'un qui devait être le responsable de la régularité de la course, et dont Homère dit, sans le nommer personnellement, qu'il est témoin, celui qui est là pour voir. La course se déroule et ceux qui sont en tête au moment du tournant sont Antiloque et Ménélas. Une irrégularité a lieu et, lorsque Antiloque arrive en premier, Ménélas introduit une contestation et dit au juge, ou au jury, qui doit décerner le prix qu'Antiloque a commis une irrégularité. Contestation, litige, comment établir la vérité ? Curieusement, dans ce texte d'Homère, on ne fait pas appel à celui qui a vu, au fameux témoin qui était auprès de la borne et qui devrait attester ce qui s'est passé. On ne le convoque pas pour témoigner, aucune question ne lui est posée. Il y a seulement contestation entre les adversaires Ménélas et Antiloque. Celle-ci se développe de la manière suivante : après l'accusation de Ménélas : « Vous avez commis une irrégularité », et la défense d'Antiloque : « Je n'ai pas commis d'irrégularité », Ménélas jette un défi : « Posez votre main droite sur le front de votre cheval, tenez avec la main gauche votre fouet et jurez devant Zeus que vous n'avez pas commis d'irrégularité. » A ce moment, Antiloque devant ce défi qui est épreuve*, renonce à l'épreuve, renonce à porter serment et reconnaît ainsi qu'il a commis l'irrégularité**. (...)

*Sophocle, *Œdipe roi* (trad. P. Masqueray), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1940.

** Homère, *Iliade*, t. IV, chant XXIII, 262-652 (trad. P. Mazon), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1938, pp. 108-123.

*En français dans le texte (N.d.T.).

** *Ibid.*, 581-585, p. 121.

Cette forme, réellement impressionnante dans l'*Œdipe* de Sophocle, n'est pas seulement une forme rhétorique. Elle est en même temps religieuse et politique. Elle consiste dans la fameuse technique du symbole grec. 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. Le pouvoir se manifeste, complète son cycle, maintient son unité grâce

à ce jeu de petits fragments - séparés les uns des autres - d'un même ensemble, d'un unique objet, dont la configuration générale est la forme manifeste du pouvoir. L'histoire d'Œdipe est la fragmentation de cette pièce dont la possession intégrale, réunifiée, authentifie la détention du pouvoir et les ordres donnés par lui. Les messages, les messagers qu'il envoie et qui doivent revenir authentifieront leur liaison au pouvoir par le fait que chacun d'eux détient un fragment de la pièce et peut l'ajuster aux autres fragments. Celle-ci est la technique juridique, politique et religieuse de ce que les Grecs appellent le symbole.

L'histoire d'Œdipe, telle qu'elle est représentée dans la tragédie de Sophocle, obéit à cette forme non pas rhétorique, mais religieuse, politique, quasi magique de l'exercice du pouvoir.

Si nous observons maintenant non pas la forme de ce mécanisme où le jeu des moitiés qui se fragmentent et finissent par s'ajuster, mais l'effet qui est produit par ces ajustements réciproques, on verra une série de choses. D'abord, une sorte de déplacement dans la mesure où les moitiés s'ajustent. Le premier jeu des moitiés qui s'ajustent est celui du roi Apollon et du devin Tirésias : le niveau de la prophétie ou des dieux. Ensuite, la seconde série de moitiés qui s'ajustent est formée par Œdipe et Jocaste. Leurs deux témoignages se trouvent au milieu de la pièce. C'est le niveau des rois, des souverains. Finalement, le dernier couple de témoignages qui intervient, la dernière moitié qui vient compléter l'histoire, n'est pas constitué par les dieux ni par les rois, mais par les serviteurs et les esclaves. Le plus humble esclave de Polybe et principalement le plus caché des bergers de la forêt du Cithéron vont énoncer la vérité dernière et apporter le dernier témoignage.

Nous avons ainsi un résultat curieux. Ce qui avait été dit en termes de prophétie au début de la pièce va être prédit sous la forme de témoignages par les deux bergers. Et de même que la pièce passe des dieux aux esclaves, les mécanismes de l'énonciation de la vérité ou de la forme sous laquelle la vérité s'énonce changent également. Quand le dieu et le devin parlent, la vérité se formule en forme de prescription et de prophétie, sous la forme d'un regard éternel et tout-puissant du dieu Soleil, sous la forme du regard du devin qui, quoique aveugle, voit le passé, le présent et le futur. C'est cette espèce de regard magico-religieux qui fait briller au début de la pièce une vérité à laquelle Œdipe et le Chœur ne veulent pas croire. Au niveau plus bas, nous trouvons aussi le regard. Car, si les deux esclaves peuvent témoigner, c'est parce qu'ils ont vu. L'un a vu Jocaste lui remettre un enfant pour qu'il l'emmène à la forêt et l'y abandonne. L'autre a vu l'enfant dans la forêt, a vu son compagnon esclave lui remettre cet enfant et se souvient d'avoir porté celui-ci au palais de Polybe. Il s'agit encore du regard. Non plus du grand regard éternel, éclairant, éblouissant, fulgurant du dieu et de son devin, mais de celui des personnes qui ont vu et se souviennent d'avoir vu avec leurs propres yeux humains. C'est le regard du témoin. C'est à ce regard que Homère ne faisait pas référence quand il parlait du conflit et du litige entre Antiloque et Ménélas.

Nous pouvons donc dire que toute la pièce d'Œdipe est une manière de déplacer l'énonciation de la vérité d'un discours de type prophétique et descriptif vers un autre discours d'ordre rétrospectif, non plus de l'ordre de la prophétie, mais du témoignage. C'est encore une certaine manière de déplacer l'éclat, ou la lumière de la vérité de l'éclat, prophétique et divin, vers le regard, en quelque sorte empirique et quotidien, des bergers. Il y a une correspondance entre les bergers et les dieux. Ils disent la même chose, ils voient la même chose, mais non plus avec le même langage ni avec les mêmes yeux. Dans toute la tragédie, nous voyons cette même vérité qui se présente et se formule de deux manières différentes, avec d'autres mots en un autre discours, avec un autre regard. Mais ces regards se correspondent l'un à l'autre. Les bergers répondent exactement aux dieux et l'on peut même dire que les bergers les symbolisent. Ce que disent les bergers, c'est au fond, mais d'une autre façon, ce que les dieux avaient déjà dit. (...)

TABLE RONDE

R. O. Cruz : Après l'œuvre de Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, comment situez-vous la pratique psychanalytique ? Serait-elle condamnée à la disparition ?

M. Foucault : Je ne suis pas sûr que la seule lecture du livre de Deleuze nous permettrait de répondre à cette question. Je ne suis pas sûr qu'il le ferait lui-même. Il me semble que Guattari - qui a écrit le livre avec lui et qui est psychiatre et un psychanalyste connu - continue à pratiquer des cures qui, au moins sous certains aspects, restent proches des cures psychanalytiques. Ce qu'il y a d'essentiel dans le livre de Deleuze est la mise en question de la relation de pouvoir qui s'établit, dans la cure psychanalytique, entre le psychanalyste et le patient ; relation de pouvoir assez semblable à celle qui existe dans la psychiatrie classique. Je crois que l'essentiel du livre consiste même à montrer comment l'oedipe, le triangle oedipien, loin d'être ce qui est découvert par la psychanalyse, ce qui est libéré par le discours du patient sur le divan, est au contraire une espèce d'instrument de blocage par lequel la psychanalyse empêche la pulsion et le désir du malade de se libérer, de s'exprimer. Deleuze décrit la psychanalyse comme étant, au fond, une entreprise de refamiliarisation, ou de familiarisation forcée d'un désir qui, selon lui n'a pas dans la famille son lieu de naissance, son objet et son centre de délimitation.

Comment situer une disparition possible de la psychanalyse ? Le problème est de savoir : est-ce qu'il est possible d'envisager une cure, disons, psychothérapeutique, morale, qui ne passe pas par un type quelconque de relations de pouvoir ?

C'est ce qu'on discute. A mon avis, dans *L'Anti-Œdipe*, (la différence entre)* les versions minimale et maximale n'est pas abordée avec beaucoup de clarté ; ce que Deleuze et Guattari essaieront d'éclaircir dans leur prochain livre ; il s'agit peut-être d'une obscurité voulue. La version minimale dirait que l'oedipe, le prétendu complexe d'Œdipe, est alors essentiellement l'instrument par lequel le psychanalyste trouve dans la famille les mouvements et le flux du désir. La version maximale consisterait à dire que le simple fait que quelqu'un soit désigné comme malade, le simple fait qu'il vienne se faire traiter indique déjà entre lui et son médecin, ou entre lui et ceux qui l'entourent, ou entre lui et la société qui le désigne comme malade, une relation de pouvoir. Et c'est cela qui doit être éliminé.

La notion de schizophrénie que nous trouvons dans *L'Anti-Œdipe* est en même temps, peut-être, la plus générale, et par conséquent la moins élaborée : espace dans lequel tout individu se situe. Cette notion de schizophrénie n'est pas claire. Est-ce que la schizophrénie, telle que Deleuze l'entend, doit être interprétée comme étant la manière par laquelle la société, à un certain moment, impose aux individus un certain nombre de relations de pouvoir ? Ou est-ce que la schizophrénie est la structure même du désir non oedipien ? Je pense que Deleuze serait plus enclin à dire que la schizophrénie, ce qu'il appelle ainsi, est le désir non oedipien. J'entends pas oedipe non pas un stade constitutif de la personnalité, mais une entreprise d'imposition, de *contrainte* par laquelle le psychanalyste - représentant d'ailleurs, en soi, la société - triangule le désir. (...)

M. Foucault : Pour parler franchement, je dois dire que je suis entièrement en désaccord non pas proprement avec ce que vous dites, mais avec votre manière d'envisager les choses. Ce n'est absolument pas à ce niveau que je me situe. Je n'ai pas parlé d'Œdipe. Et je dois dire que pour moi Œdipe n'existe pas. Il existe un texte de Sophocle qui s'appelle *Œdipe roi* ; il en existe un autre qui s'appelle *Œdipe à colone* ; il existe un certain nombre de textes grecs, antérieurs et postérieurs à Sophocle, qui racontent une histoire. Mais dire qu'Œdipe est ceci, qu'Œdipe a peur de la mort signifie que vous faites une analyse que j'appellerais pré-deleuzienne. Post-freudienne, mais pré-deleuzienne. Cela veut dire que vous admettez cette espèce d'identification constitutive entre Œdipe et nous. Chacun de nous est Œdipe. Or l'analyse de Deleuze, et c'est en cela qu'elle me paraît très intéressante, consiste à dire : Œdipe n'est pas nous, Oedipe, c'est les autres. Œdipe est l'autre. Et Œdipe est précisément ce grand Autre qu'est le médecin, le psychanalyste. Œdipe est, si vous voulez, la famille en tant que pouvoir. C'est le psychanalyste comme pouvoir. C'est ça, Œdipe. Nous ne sommes pas Œdipe. Nous sommes les autres dans la mesure où, effectivement, nous acceptons ce jeu de pouvoir. Mais dans l'analyse que j'ai pu faire, je me suis référé uniquement à la pièce de Sophocle, et Œdipe n'y est pas l'homme du pouvoir. J'ai dit que Sophocle, dans cette tragédie qui s'appelle *Œdipe roi*, au fond n'a presque pas parlé d'inceste. Et c'est vrai ! Il n'a parlé que du meurtre du père. De l'autre côté, tout ce que nous voyons se dérouler dans la pièce est un conflit

entre protagonistes, un certain nombre de procédures de vérité, des mesures de caractère prophétique et religieux, et d'autres au contraire, de caractère nettement judiciaire. Ce fut tout ce jeu de recherche de la vérité que Sophocle a abordé. Et c'est ainsi que la pièce apparaît plus comme une sorte d'histoire dramatisée du droit grec que comme la représentation du désir incestueux. Vous voyez donc que mon thème, et là-dessus je suis Deleuze, c'est : Œdipe n'existe pas. (...)

M. Foucault : Il n'y a pas d'autre fondamental du désir. Il y a tous les autres. La pensée de Deleuze est profondément pluraliste. Il a fait ses études en même temps que moi et il préparait un mémoire sur Hume. J'en faisais un sur Hegel. J'étais de l'autre côté, car, à cette époque j'étais communiste, tandis qu'il était déjà pluraliste. Et je pense que ça l'a toujours aidé. Son thème fondamental : comment peut-on faire une philosophie qui soit non humaniste, non militaire, une philosophie du pluriel, une philosophie de la différence, une philosophie de l'empirique au sens plus ou moins métaphysique du mot. (...)

M. Foucault : Là il faut faire attention aux mots. Si vous dites que le système d'existence familiale, d'éducation, de soins dispensés à l'enfant amène le désir de l'enfant à avoir pour objet premier - premier chronologiquement - la mère, je pense que je peux être d'accord. Cela nous renvoie à la structure historique de la famille, de la pédagogie, des soins dispensés à l'enfant. Mais si vous dites que la mère est l'objet primordial, l'objet essentiel, l'objet fondamental, que le triangle oedipien caractérise la structure fondamentale de l'existence humaine, je dis non.

H. Pelegrino : Il y a aujourd'hui les expériences d'un psychanalyste très important qui s'appelle René Spitz. Il montre le phénomène hospitalier. Les enfants qui n'ont pas de « maternage » périssent, meurent par manque de « mère maternelle »*.

M. Foucault : Je comprends. Cela ne prouve qu'une chose : non pas que la mère est indispensable, mais que l'hôpital n'est pas bon.

H. Pelegrino : La mère est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. La mère doit faire plus que pourvoir aux besoins, elle doit donner de l'amour.

M. Foucault : Ecoutez. Là je reste un peu embarrassé. Je suis un peu forcé de parler pour Deleuze, et surtout dans un domaine qui n'est pas le mien. La psychanalyse proprement dite est encore plus le domaine de Guittari que celui de Deleuze. Pour revenir à cette histoire d'Œdipe : ce que j'ai fait, ce n'est absolument pas une réinterprétation du mythe d'Œdipe, mais, au contraire, une façon de ne pas parler d'Œdipe comme structure fondamentale, primordiale, universelle, mais simplement de replacer, d'essayer d'analyser un peu la tragédie de Sophocle, où on peut voir, de façon très claire, qu'il n'est jamais question de culpabilité ou d'innocence, mais qu'au fond il s'agit à peine d'une question d'inceste. Voilà ce que je peux dire. Il me paraît beaucoup plus intéressant de replacer la tragédie de Sophocle dans une histoire de la vérité que de la replacer dans une histoire du désir ou à l'intérieur de la mythologie exprimant la structure essentielle et fondamentale du désir. Transférer donc la tragédie de Sophocle, d'une mythologie du désir à une histoire absolument réelle, historique, de la vérité. (...)

*Spitz (R.), « Hospitalism : An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood », in *The Psychoanalytic Study of the Child*, Londres, Imago Publishing, 1945, t. I (« Hospitalisme. Une enquête sur la genèse des états psychopathiques de la première enfance », *Revue française de psychanalyse*, XIII^e année, n° 3, 1949, pp. 397-425).

M. Foucault : (...) Je ne sais pas si est déjà arrivé au Brésil un livre écrit par Castel, intitulé *Le Psychanalysme****, qui est paru il y a trois semaines, Robert Castel est un ami, nous avons travaillé ensemble. Il essaie de reprendre cette idée que, en dernière analyse, la psychanalyse cherche seulement à déplacer, à modifier, enfin à reprendre les relations de pouvoir qui sont celles de la psychiatrie traditionnelle. J'avais exprimé cela, maladroitement, à la fin de *l'Histoire de la folie*. Mais Castel traite le sujet très sérieusement, avec une documentation, notamment sur la pratique psychiatrique,

psychanalytique, psychothérapeutique, dans une analyse en termes de relation de pouvoir. Je crois que c'est un travail très intéressant, mais qui peut beaucoup blesser les analystes. Ce qui est curieux, c'est que ce livre est sorti en mars, et quand j'ai quitté la France, au début de mai, les journaux n'avaient pas encore osé en parler.

Quand vous dites que la psychanalyse est faite pour détruire la relation de pouvoir, je suis d'accord. Je suis d'accord quand je pense qu'on peut parfaitement imaginer une certaine relation qui se vérifierait entre deux individus, ou entre plusieurs individus, et qui aurait pour fonction d'essayer de maîtriser et de détruire complètement les relations de pouvoir ; enfin d'essayer de les contrôler d'une façon quelconque, car la relation de pouvoir passe par notre chair, notre corps, notre système nerveux. L'idée d'une psychothérapie, d'une relation en groupe, d'une relation qui essaierait de briser complètement cette relation de pouvoir est une idée profondément féconde, et ce serait formidable si les analystes plaçaient cette relation de pouvoir au sein même de leur projet.

Mais je dois dire que la psychanalyse, telle qu'elle est pratiquée actuellement, à tant de francs par séance, ne donne pas lieu à ce qu'on puisse dire : elle est destruction des relations de pouvoir. Jusqu'à maintenant, elle a été conduite sous la forme d'une normalisation. (...)

M. Foucault : Je répète que je ne suis pas analyste, mais je m'étonne quand j'entends dire que la psychanalyse est la destruction des relations de pouvoir. Je dirais qu'il y a actuellement, dans le milieu psychothérapeutique, un certain nombre de gens qui, partant d'expériences et de principes différents, essaient de voir comment on pourrait faire une psychothérapie qui ne serait pas assujettie à ces relations de pouvoir. Nous pouvons les citer, mais nous ne pouvons pas dire que la psychanalyse, c'est cela. Ceux qui essaient de détruire ces relations de pouvoir affrontent de grandes difficultés et c'est avec une modestie louable qu'ils se réfèrent à leurs tentatives.