

**B i b l i o t h è q u e**  
des  
**HISTOIRES**

**Histoire  
de la sexualité  
2**

**L'usage  
des plaisirs**

par  
**MICHEL FOUCAULT**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**







*Bibliothèque des Histoires*



MICHEL FOUCAULT

HISTOIRE  
DE LA SEXUALITÉ

2

L'USAGE  
DES PLAISIRS

*nrf*

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard, 1984.*

Extrait de la publication



## INTRODUCTION



## MODIFICATIONS

Cette série de recherches paraît plus tard que je n'avais prévu et sous une tout autre forme.

Voici pourquoi. Elles ne devaient être ni une histoire des comportements ni une histoire des représentations. Mais une histoire de la « sexualité » : les guillemets ont leur importance. Mon propos n'était pas de reconstituer une histoire des conduites et pratiques sexuelles, selon leurs formes successives, leur évolution, et leur diffusion. Ce n'était pas non plus mon intention d'analyser les idées (scientifiques, religieuses ou philosophiques) à travers lesquelles on s'est représenté ces comportements. Je voulais d'abord m'arrêter devant cette notion, si quotidienne, si récente de « sexualité » : prendre recul par rapport à elle, contourner son évidence familière, analyser le contexte théorique et pratique auquel elle est associée. Le terme même de « sexualité » est apparu tardivement, au début du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est un fait qui ne doit être ni sous-estimé ni sur-interprété. Il signale autre chose qu'un remaniement de vocabulaire ; mais il ne marque évidemment pas l'émergence soudaine de ce à quoi il se rapporte. L'usage du mot s'est établi en relation avec d'autres phénomènes : le développement de domaines de connaissances diverses (couvrant aussi bien les mécanismes biologiques de la reproduction que les variantes individuelles ou sociales du comportement) ; la mise en place d'un ensemble de règles et de normes, en partie traditionnelles, en partie nouvelles, qui prennent appui sur des institutions

religieuses, judiciaires, pédagogiques, médicales ; des changements aussi dans la façon dont les individus sont amenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leurs devoirs, à leurs plaisirs, à leurs sentiments et sensations, à leurs rêves. Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, — si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.

Parler ainsi de la sexualité impliquait qu'on s'affranchisse d'un schéma de pensée qui était alors assez courant : faire de la sexualité un invariant, et supposer que, si elle prend, dans ses manifestations, des formes historiquement singulières, c'est par l'effet des mécanismes divers de répression, auxquels, en toute société, elle se trouve exposée ; ce qui revient à mettre hors champ historique le désir et le sujet du désir, et à demander à la forme générale de l'interdit de rendre compte de ce qu'il peut y avoir d'historique dans la sexualité. Mais le refus de cette hypothèse n'était pas suffisant à lui seul. Parler de la « sexualité » comme d'une expérience historiquement singulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent : la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité. Or sur les deux premiers points, le travail que j'avais entrepris antérieurement — soit à propos de la médecine et de la psychiatrie, soit à propos du pouvoir punitif et des pratiques disciplinaires — m'avait donné les outils dont j'avais besoin ; l'analyse des pratiques discursives permettait de suivre la formation des savoirs en échappant au dilemme de la science et de l'idéologie ; l'analyse des relations de pouvoir

et de leurs technologies permettait de les envisager comme des stratégies ouvertes, en échappant à l'alternative d'un pouvoir conçu comme domination ou dénoncé comme simulacre.

En revanche, l'étude des modes selon lesquels les individus sont amenés à se reconnaître comme sujets sexuels me faisait beaucoup plus de difficultés. La notion de désir ou celle de sujet désirant constituait alors sinon une théorie, du moins un thème théorique généralement accepté. Cette acceptation même était étrange : c'est ce thème en effet qu'on retrouvait, selon certaines variantes, au cœur même de la théorie classique de la sexualité, mais aussi bien dans les conceptions qui cherchaient à s'en déprendre ; c'était lui aussi qui semblait avoir été hérité, au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, d'une longue tradition chrétienne. L'expérience de la sexualité peut bien se distinguer, comme une figure historique singulière, de l'expérience chrétienne de la « chair » : elles semblent dominées toutes deux par le principe de l'« homme de désir ». En tout cas, il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, sans faire, à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre, donc, une « généalogie ». Par là, je ne veux pas dire faire une histoire des conceptions successives du désir, de la concupiscence ou de la *libido*, mais analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu. Bref, l'idée était, dans cette généalogie, de chercher comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif. En somme, pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une « sexualité », il était indispensable de dégager aupara-

vant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir.

Un déplacement théorique m'avait paru nécessaire pour analyser ce qui était souvent désigné comme le progrès des connaissances : il m'avait conduit à m'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir. Il avait fallu aussi un déplacement théorique pour analyser ce qu'on décrit souvent comme les manifestations du « pouvoir » : il m'avait conduit à m'interroger plutôt sur les relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs. Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme « le sujet » ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres — sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle — puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer : étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'« histoire de l'homme de désir ».

Mais il était clair qu'entreprendre cette généalogie m'entraînait très loin de mon projet primitif. Je devais choisir : ou bien maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi. C'est pour ce dernier parti que j'ai opté, en réfléchissant qu'après tout, ce à quoi je suis tenu — ce à quoi j'ai voulu me tenir depuis bien des années — c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à

travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir ? Il m'a semblé qu'en posant ainsi cette question et en essayant de l'élaborer à propos d'une période aussi éloignée de mes horizons autrefois familiers, j'abandonnais sans doute le plan envisagé, mais je serrais de plus près l'interrogation que depuis longtemps je m'efforce de poser. Dût cette approche me demander quelques années de travail supplémentaires. Certes, à ce long détour, il y avait des risques ; mais j'avais un motif et il m'a semblé avoir trouvé à cette recherche un certain bénéfice théorique.

Les risques ? C'était de retarder et de bouleverser le programme de publication que j'avais prévu. Je suis reconnaissant à ceux qui ont suivi les trajets et les détours de mon travail — je pense aux auditeurs du Collège de France — et à ceux qui ont eu la patience d'en attendre le terme, — Pierre Nora au premier chef. Quant à ceux pour qui se donner du mal, commencer et recommencer, essayer, se tromper, tout reprendre de fond en comble, et trouver encore le moyen d'hésiter de pas en pas, quant à ceux pour qui, en somme, travailler en se tenant dans la réserve et l'inquiétude vaut démission, eh bien nous ne sommes pas, c'est manifeste, de la même planète.

Le danger était aussi d'aborder des documents de moi trop mal connus<sup>1</sup>. Je risquais de les plier, sans trop m'en rendre compte, à des formes d'analyse ou à des modes de

1. Je ne suis ni helléniste ni latiniste. Mais il m'a semblé qu'à la condition d'y mettre assez de soin, de patience, de modestie et d'attention, il était possible d'acquérir, avec les textes de l'Antiquité grecque et romaine, une familiarité suffisante : je veux dire une familiarité qui permette, selon une pratique sans doute constitutive de la philosophie occidentale, d'interroger à la fois la différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse.

questionnement qui, venus d'ailleurs, ne leur convenaient guère ; les ouvrages de P. Brown, ceux de P. Hadot, et à plusieurs reprises leurs conversations et leurs avis m'ont été d'un grand secours. Je risquais aussi, à l'inverse, de perdre, dans l'effort pour me familiariser avec les textes anciens, le fil des questions que je voulais poser ; H. Dreyfus et P. Rabinow à Berkeley m'ont permis, par leurs réflexions, leurs questions, et grâce à leur exigence, un travail de reformulation théorique et méthodologique. F. Wahl m'a donné des conseils précieux.

P. Veyne m'a constamment aidé, au cours de ces années. Il sait ce que c'est que rechercher, en véritable historien, le vrai ; mais il connaît aussi le labyrinthe dans lequel on entre dès qu'on veut faire l'histoire des jeux du vrai et du faux ; il est de ceux, assez rares aujourd'hui, qui acceptent d'affronter le danger que porte avec elle, pour toute pensée, la question de l'histoire de la vérité. Son influence sur ces pages serait difficile à circonscrire.

Quant au motif qui m'a poussé, il était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourrait par lui-même suffire. C'est la curiosité, — la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se dépandre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égalité de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n'ont qu'à rester en coulisses ; et qu'ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s'effacent d'eux-mêmes lorsqu'ils ont pris leurs effets. Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui — je veux dire l'activité philosophique — si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà,



à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve ; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'« essai » — qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication — est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée.

Les études qui suivent, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des études d'« histoire » par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent ; mais ce ne sont pas des travaux d'« historien ». Ce qui ne veut pas dire qu'elles résument ou synthétisent le travail qui aurait été fait par d'autres ; elles sont — si on veut bien les envisager du point de vue de leur « pragmatique » — le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger. C'était un exercice philosophique : son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement.

Ai-je eu raison de prendre ces risques ? Ce n'est pas à moi de le dire. Je sais seulement qu'en déplaçant ainsi le thème et les repères chronologiques de mon étude j'ai trouvé un certain bénéfice théorique ; il m'a été possible de procéder à deux généralisations qui m'ont permis à la fois de la situer sur un horizon plus large et de mieux préciser sa méthode et son objet.

En remontant ainsi de l'époque moderne, à travers le christianisme, jusqu'à l'Antiquité, il m'a semblé qu'on ne pouvait éviter de poser une question à la fois très simple et très générale : pourquoi le comportement sexuel, pourquoi

les activités et les plaisirs qui en relèvent, font-ils l'objet d'une préoccupation morale ? Pourquoi ce souci éthique, qui, au moins à certains moments, dans certaines sociétés ou dans certains groupes, paraît plus important que l'attention morale qu'on porte à d'autres domaines pourtant essentiels dans la vie individuelle ou collective, comme les conduites alimentaires ou l'accomplissement des devoirs civiques ? Je sais bien qu'une réponse vient tout de suite à l'esprit : c'est qu'ils sont l'objet d'interdits fondamentaux dont la transgression est considérée comme une faute grave. Mais c'est donner là comme solution la question elle-même ; et surtout c'est méconnaître que le souci éthique concernant la conduite sexuelle n'est pas toujours, dans son intensité ou dans ses formes, en relation directe avec le système des interdits ; il arrive souvent que la préoccupation morale soit forte là où, précisément, il n'y a ni obligation ni prohibition. Bref, l'interdit est une chose, la problématisation morale en est une autre. Il m'a donc semblé que la question qui devait servir de fil directeur était celle-ci : comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ? Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité ? Pourquoi cette « problématisation » ? Et, après tout, c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée, par opposition à l'histoire des comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l'être humain « problématise » ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit.

Mais en posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés : c'est ce qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence ». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines

valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. Ces « arts d'existence », ces « techniques de soi » ont sans doute perdu une certaine part de leur importance et de leur autonomie, lorsqu'ils ont été intégrés, avec le christianisme, dans l'exercice d'un pouvoir pastoral, puis plus tard dans des pratiques de type éducatif, médical, ou psychologique. Il n'en demeure pas moins qu'il y aurait sans doute à faire ou à reprendre la longue histoire de ces esthétiques de l'existence et de ces technologies de soi. Il y a longtemps maintenant que Burckhardt a souligné leur importance à l'époque de la Renaissance ; mais leur survie, leur histoire et leur développement ne s'arrêtent pas là<sup>1</sup>. En tout cas, il m'a semblé que l'étude de la problématisation du comportement sexuel dans l'Antiquité pouvait être considérée comme un chapitre — un des premiers chapitres — de cette histoire générale des « techniques de soi ».

Telle est l'ironie de ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir, pour modifier l'horizon de ce qu'on connaît et pour tenter de s'écarter un peu. Ont-ils effectivement conduit à penser autrement ? Peut-être ont-ils permis tout au plus de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait selon un angle différent et sous une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi. Il me semble mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique,

1. Il serait inexact de croire que depuis Burckhardt, l'étude de ces arts et de cette esthétique de l'existence a été complètement négligée. Qu'on songe à l'étude de Benjamin sur Baudelaire. On peut aussi trouver une analyse intéressante dans le récent livre de S. GREENBLATT, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications. Problématisation de la folie et de la maladie à partir de pratiques sociales et médicales, définissant un certain profil de « normalisation » ; problématisation de la vie, du langage et du travail dans des pratiques discursives obéissant à certaines règles « épistémiques » ; problématisation du crime et du comportement criminel à partir de certaines pratiques punitives obéissant à un modèle « disciplinaire ». Et maintenant, je voudrais montrer comment dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi, faisant jouer les critères d'une « esthétique de l'existence ».

Voilà donc les raisons pour lesquelles j'ai recentré toute mon étude sur la généalogie de l'homme de désir, depuis l'Antiquité classique jusqu'aux premiers siècles du christianisme. J'ai suivi une distribution chronologique simple : un premier volume, *L'Usage des plaisirs*, est consacré à la manière dont l'activité sexuelle a été problématisée par les philosophes et les médecins, dans la culture grecque classique, au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C ; *Le Souci de soi* est consacré à cette problématisation dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère ; enfin *Les Aveux de la chair* traitent de la formation de la doctrine et de la pastorale de la chair. Quant aux documents que j'utiliserai, ils seront pour la plupart des textes « prescriptifs » ; par là, je veux dire des textes qui, quelle que soit leur forme (discours, dialogue, traité, recueil de préceptes, lettres, etc.), ont pour objet principal de proposer des règles de conduite. Je ne m'adresserai que pour y trouver des éclaircissements aux textes théoriques sur la doctrine du plaisir ou des passions. Le domaine que j'analyserai est constitué par des textes qui prétendent donner des règles, des avis, des conseils pour se comporter comme il faut : textes « pratiques », qui sont eux-mêmes objets de « pratique » dans la mesure où ils étaient faits pour être lus, appris, médités, utilisés, mis à l'épreuve et où ils visaient à constituer finalement l'armature de la conduite quotidienne. Ces textes avaient pour rôle d'être des opérateurs qui permettaient aux individus de s'interroger

- ANDREW W. LEWIS : *Le Sang royal.*
- BERNARD LEWIS : *Le Retour de l'Islam.*
- BERNARD LEWIS : *Race et esclavage au Proche-Orient.*
- ÉLISE MARIENSTRAS : *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain.*
- HENRI MASPERO : *Le Taoïsme et les religions chinoises.*
- SANTO MAZZARINO : *La Fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique.*
- JULES MICHELET : *Cours au Collège de France. I. 1838-1851, II. 1845-1851.*
- ROBERT MORRISSEY : *L'Empereur à la barbe fleurie. Charlemagne dans la mythologie et l'histoire de France.*
- ARNALDO MOMIGLIANO : *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne.*
- CLAUDE NICOLET : *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine.*
- CLAUDE NICOLET : *L'Idée républicaine en France.*
- CLAUDE NICOLET : *Rendre à César.*
- THOMAS NIPPERDEY : *Réflexions sur l'histoire allemande.*
- OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de François Furet et Mona Ozouf) :  
*Le Siècle de l'avènement républicain.*
- OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora) :  
*Faire de l'histoire, I : Nouveaux problèmes.*  
*Faire de l'histoire, II : Nouvelles approches.*  
*Faire de l'histoire, III : Nouveaux objets.*
- OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Nora) : *Essais d'ego-histoire.*
- OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Birnbaum) : *La France de l'affaire Dreyfus.*
- MONA OZOUF : *La Fête révolutionnaire, 1789-1799.*
- MONA OZOUF : *L'École de la France.*
- MONA OZOUF : *L'Homme régénéré.*
- GEOFFREY PARKER : *La Révolution militaire. La guerre et l'essor de l'Occident, 1500-1800.*
- MAURICE PINGUET : *La Mort volontaire au Japon.*
- KRZYSZTOF POMIAN : *L'Ordre du temps.*
- KRZYSZTOF POMIAN : *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle.*
- ÉDOUARD POMMIER : *L'Art de la liberté. Doctrines et débats de la Révolution française.*
- DOMINIQUE POULOT : *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815.*
- GÉRARD DE PUYMÈGE : *Chauvin, le soldat-laboureur. Contribution à l'histoire des nationalismes.*
- PIETRO REDONDI : *Galilée hérétique.*
- ALAIN REY : « Révolution » : *histoire d'un mot.*
- PIERRE ROSANVALLON : *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel.*
- JEAN-CLAUDE SCHMITT : *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval.*
- JEAN-CLAUDE SCHMITT : *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.*

JERROLD SEIGEL : *Paris bohème, 1830-1930.*  
CHRISTOPHE STUDENY : *L'Invention de la vitesse. France, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle.*  
ALAIN WALTER : *Érotique du Japon classique.*

## BIBLIOTHÈQUE ILLUSTRÉE DES HISTOIRES

SVETLANA ALPERS : *L'Art de dépeindre.*  
MICHAEL BAXANDALL : *L'Œil du Quattrocento.*  
ANDRÉ CHASTEL : *Le Sac de Rome, 1527.*  
FRANCIS HASKELL : *De l'art et du goût. Jadis et naguère.*  
FRANCIS HASKELL : *Mécènes et peintres. L'art et la société au temps du baroque italien.*  
FRANCIS HASKELL : *L'Historien et les images.*  
R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, FR. SAXL : *Saturne et la Mélancolie.*  
DAVID S. LANDES : *L'heure qu'il est.*  
OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Nora) :  
    *Les Lieux de mémoire, I : La République.*  
    *Les Lieux de mémoire, II : La Nation (3 volumes).*  
    *Les Lieux de mémoire, III : Les France (3 volumes).*  
OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de René de Berval) :  
    *Présence du bouddhisme.*  
SIMON SCHAMA : *L'Embarras de richesses. La culture hollandaise au Siècle d'Or.*  
MICHEL VOVELLE : *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours.*  
EDGAR WIND : *Les Mystères païens de la Renaissance.*