



HAL
open science

Le pouvoir pastoral comme politique de la vérité. Une analytique foucauldienne de la raison gouvernementale

Claude Nsal'Onanongo Omelenge

► **To cite this version:**

Claude Nsal'Onanongo Omelenge. Le pouvoir pastoral comme politique de la vérité. Une analytique foucauldienne de la raison gouvernementale. Philosophie. 2019. dumas-03156422

HAL Id: dumas-03156422

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03156422>

Submitted on 2 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UFR 10 PHILOSOPHIE

Mémoire de Master en Philosophie

Orientation : Philosophie et Société

CLAUDE NSAL'ONANONGO OMELENGE

LE POUVOIR PASTORAL COMME POLITIQUE DE LA VERITE
Une analytique foucaldienne de la raison gouvernementale

Sous la direction du Professeur Éric MARQUER

Mai 2019

INTRODUCTION GENERALE

La clef de l'attitude politique personnelle d'un philosophe, ce n'est pas à ses idées qu'il faut la demander, c'est à sa philosophie comme vie, c'est à sa vie philosophique, à son éthos¹.

Qu'est-ce que le pouvoir pastoral : ses caractéristiques, son mode de fonctionnement et ses enjeux, sa spécificité dans l'étude des dispositifs de pouvoir, et sa place dans l'histoire de la gouvernementalité ? Quelle est la différence entre *la ratiopastoralis* et *la ratio gubernatoria* ? Comment sommes-nous arrivés à une nouvelle rationalité gouvernementale qui va commencer à se former à partir des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles ? Quels sont les instruments de sécurité qui ont été mis en Europe pour gouverner les populations ? C'est à ces questions et aux autres qui leur sont similaires qui font l'objet de cette étude. En effet, l'étude du « pouvoir pastoral ne relève pas d'une histoire religieuse » comme on pourrait l'imaginer, puisque la dimension religieuse ou sacrée ne fait pas l'objet des analyses de Foucault². Ce qu'il fait à partir de ce dispositif du pouvoir est ce qu'il nomme une « politique de la vérité » :

[...] mais enfin ce que je fais, ce n'est, après tout, ni de l'histoire, ni de la sociologie, ni de l'économie. Mais c'est bien quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, et pour des raisons simplement de fait, a à voir avec la philosophie, c'est-à-dire avec la politique de la vérité, car je ne vois pas beaucoup d'autres définitions du mot « philosophie » sinon celle-là. Il s'agit de la politique de la vérité³.

Foucault définit le pouvoir pastoral comme « une forme », « un type de pouvoir », « un dispositif de pouvoir ». Il est une sorte de pouvoir *sui generis*, qui entre dans la catégorie

¹Foucault (Michel), « Politique et éthique », *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, (Coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1994, p. 585

²Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastorale chez Foucault », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Editions de l'EHESS, 2007, n°5, pp. 1129-1159.

³ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, édition sous la direction d'Ewald (François) et Fontana (Alessandro), par Senellart (Michel), Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. Hautes Etudes), 2004, pp. 4-5. La philosophie n'a pas à énoncer la vérité de la politique, mais elle a à s'affronter au politique pour faire l'épreuve de sa vérité.

des dispositifs de pouvoir, qui est en lien avec la loi, les disciplines et les sécurités⁴. La définition qu'il en donne est négative. Selon lui,

[...] ce pouvoir pastoral ne peut être assimilé ou confondu avec les procédés qui sont utilisés pour soumettre les hommes à une loi ou à un souverain. Il ne peut pas être assimilé non plus aux méthodes qui sont employées pour former les enfants, les adolescents et les jeunes gens. Il ne peut pas être non plus aux recettes qui sont utilisées pour convaincre les hommes, les persuader, les entraîner plus au moins malgré eux. Bref, le pastorat ne coïncide ni avec une politique, ni avec une pédagogie, ni avec une rhétorique. C'est quelque chose d'entièrement différent. C'est un art de gouverner les hommes et c'est, je crois, de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^{ème}, XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècles, le seuil de l'Etat moderne⁵.

Ce qui caractérise ce pouvoir c'est qu'il n'est ni répressif ni autoritaire. Le berger ne règne pas, comme un roi grec, sur un territoire ou une cité, il conduit, guide le troupeau humain, veille sur lui, prend garde à ce qu'il ne s'égaré ni ne dépérisse. Ce pouvoir est un pouvoir de soin : le berger ne gouverne pas « pour lui-même », mais au contraire, entièrement « pour les autres », le troupeau et ce sur un mode non seulement global, mais individualisant ; tout son soin va au troupeau, mais, selon la célèbre image biblique, le berger veille à ce que chacune des bêtes qui le compose ne s'égaré ni ne s'affaiblisse, au point de s'imposer d'abandonner provisoirement le troupeau pour retrouver et sauver une brebis égarée⁶. C'est à ce niveau que réside l'originalité foucauldienne dans ce sens que sa conception de pouvoir et de gouvernement, s'origine de l'Orient préchrétiens (judaïsme) et chrétien (christianisme), différente de la conception gréco-romaine. Cependant, parler du pouvoir pastoral, exige de facto, qu'il y ait une interrogation fondamentalement philosophique sur son objet, le pastorat. Et la question qu'on pourrait se poser est celle de savoir pourquoi Foucault accorde assez d'intérêt au pastorat au cœur de la description des dispositifs de pouvoir. En effet, « en faisant entrer l'élément religieux dans l'étude de la gouvernementalité, l'invention du pouvoir pastoral le soustrait aux catégories sous lesquelles les rapports du religieux et du politique commençaient, [...], à être ressaisis avec une intensité nouvelle⁷. » La gouvernementalité moderne ne saurait donc constituer une forme sécularisée du pouvoir pastoral. Tel est donc l'horizon de la désactivation foucauldienne dans sa contestation du schème théologico-

⁴Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral », *art. cit.*, p. 1131.

⁵Foucault (Michel), *sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 168-169.

⁶*Ibid.*, pp. 125-148.

⁷Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral chez Foucault », *art. cit.*, p. 1130.

politique, qui constitue l'un des ressorts les plus puissants de Sécurité, territoire, population, qui constitue la source première de cette étude⁸.

Cependant, lorsque Foucault estime que « le pastorat constitue le prélude lagouvernementalité⁹ », c'est pour souligner le fait que le passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes, conduit à la gouvernementalisation de l'État. Ceci constitue « le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^{ème}, XXII^{ème}-XVIII^{ème} siècles, le seuil de l'État moderne¹⁰. » Toutefois, l'apparition de l'État moderne ne signifie pas automatiquement la disparition du pastorat, mais plutôt son intensification dans les formes spirituelles. Ce qui change principalement est qu'au XVI^{ème}, on assiste à un autre développement de la conduite des hommes à l'extérieur de l'Église et son autorité : « avec le XVI^{ème} siècle on entre dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements¹¹. » Mais ce pastorat chrétien a connu une crise par l'apparition de l'ascétisme, la création des nouvelles communautés, la mystique, le retour à l'Écriture et une autre manière de comprendre la croyance eschatologique. C'est pour cela que le pastorat chrétien a explosé, s'est dissipé, en prenant « la dimension de la gouvernementalité¹². » Comme on le voit, « le pastorat ne coïncide ni avec une politique, ni avec une pédagogie, ni avec une rhétorique. C'est quelque chose d'entièrement différent. C'est l'art de gouverner les hommes et c'est, je crois, de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^{ème}, XII^{ème}-XVIII^{ème} siècles, le seuil de l'Etat moderne¹³. »

Ainsi naît l'Etat moderne, avec la gouvernementalité comme pratique politique calculée et réfléchi. La pastorale chrétienne apparaît de ce point de vue comme l'arrière-plan d'une dynamique, en ayant un écart entre avec le thème hébraïque du berger d'une part, entre le gouvernement, la direction pastorale des individus et des communautés, et le développement des arts de gouverner, qui est une spécification d'un champ d'intervention politique du XVI^{ème}-XVII^{ème} siècle d'autre part. Cette nouvelle gouvernementalité conduit à la gouvernementalisation de l'Etat, qui est « conservatrice », qui n'a de fin qu'en lui-même et

⁸ Foucault (Michel), *sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 130.

⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 113. 126. 169.

¹¹ *ibid.*, p. 236.

¹² *Ibid.*, p. 197.

¹³ *Ibid.*, p. 169. Nous mettons le texte en italique.

pour lui-même¹⁴. En fait, la perspective foucauldienne place la raison d'État est sur le degré le plus élevé de l'échelle d'importance des événements de l'histoire intellectuelle ; il en fait un phénomène du même ordre, dans le domaine politique, que la révolution copernicienne dans le domaine scientifique¹⁵. La nouvelle rationalité gouvernementale ne se réduit pas à la conservation de l'État dans un ordre général, mais il se déploie jusqu'à la préservation d'un certain rapport de forces qui se traduit dans le maintien, le développement d'une dynamique de forces. C'est ainsi qu'il a été mis en place deux grands ensembles qui sont d'une part, un « dispositif diplomatico-militaire » et, d'autre part, le « dispositif de la police »¹⁶. C'est ce maintien du rapport des forces lié au développement des forces internes à chacun des éléments et leur articulation qu'on appelle le « mécanisme de sécurité », qui a pour objet la population. Bref, la naissance de la forme-État en tant qu'une nouvelle pratique gouvernementale occupe une position centrale dans la conduite des individus. C'est exactement de ce point de vue que le XV^{ème} siècle marque pour Foucault l'entrée dans l'âge des conduites et des gouvernements.

Notre hypothèse est la suivante : le pouvoir pastoral est le premier objet d'analyse que Foucault examine après avoir formulé son concept de gouvernementalité. Il favorise et établit le lien, l'étude de la gouvernementalité et celle des dispositifs de pouvoir. C'est par la médiation du pouvoir pastoral que la question générale du pouvoir continue de se profiler derrière celle de la gouvernementalité. Le pouvoir pastoral est ce par quoi le gouvernement

¹⁴Foucault (Michel), *sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 264.

¹⁵Concernant cette thèse, deux points sont à souligner, relatifs une fois encore aux questions de périodisation. Le premier point concerne l'idée selon laquelle par le développement d'un art de gouverner proprement étatique, la raison d'État, celle de Botero en particulier, constituerait une nouveauté absolue, en rupture complète avec le double modèle de la souveraineté et du prince machiavélien. C'est là une question qui implique de distinguer deux aspects. Le premier aspect relève du contexte polémique d'apparition de l'œuvre de Botero. Il ne fait aucun doute que celle-ci s'oppose très explicitement aussi bien à Machiavel qu'aux juristes français d'obédience « politique », théoriciens de la souveraineté. S'ensuit-il pour autant que l'art de gouverner propre à la raison d'État présente une nouveauté absolue par rapport à Machiavel d'une part, par rapport aux théories de la souveraineté d'autre part ? Non, bien sûr ; on peut dire, schématiquement, que la raison d'État emprunte à la pensée machiavélienne son propre langage pour contrer les effets anti-ecclésiastiques de l'hégémonie nouvelle de la pensée de la souveraineté. Par ailleurs, l'art de gouverner propre à la raison d'État développe des pans entiers de la réflexion gouvernementale déjà proposés par ce théoricien de la souveraineté qu'était Bodin, lesquels étaient eux-mêmes pensés à partir des textes de Machiavel (pensons notamment à la censure comme forme de gestion de la population au livre IV chapitre 1 ; au célèbre chapitre 5 du livre V « S'il est bon d'armer et aguerrir les sujets, fortifier les villes et entretenir la guerre », et même, plus largement, à l'ensemble des livres IV et V de la République). Le second point à développer concerne la nouveauté de l'objet « population ». Objet toujours ciblé mais pas toujours atteint, affecté d'un certain nombre de flottements. Dans le cours du 25 janvier 1978, il rend compte des mécanismes de sécurité du XVIII^{ème} siècle, qui se « branchent », avec les physiocrates, sur des processus désormais perçus comme « naturels », touchant à la fois les richesses et la population. Foucault évoque ainsi l'apparition d'« un personnage politique absolument nouveau »

¹⁶ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 304.

reste un pouvoir¹⁷. Il s'agit là d'un enjeu à la fois politique et historique, dans la mesure où il porte sur le diagnostic du présent : l'économie générale de pouvoir est-elle en train de devenir du registre de sécurité au sein des sociétés occidentales ?

L'objectif dans cette étude consiste à montrer comment le pouvoir pastoral constitue le prélude de la gouvernementalité, expliquer comment on est passé du pouvoir pastoral des âmes au gouvernement politique des hommes, d'où naîtra la « raison gouvernementale » dont « la raison d'Etat » est la fine expression. Se cristallisant principalement sur *Sécurité, territoire, population*, nous vérifions la manière dont Foucault aborde pour la première fois la question du « gouvernement pastoral », mais aussi d'autres thèmes fondamentaux, comme « rationalité gouvernementale », « la raison d'État », dans ce sens, l'art de gouverner va désormais consister à manipuler, à maintenir, à distribuer, à rétablir des rapports des forces dans un espace concurrentiel qui implique des croissances compétitives¹⁸.

Pourquoi Michel Foucault ? Pourquoi avoir choisi sa pensée sur le pouvoir pastoral, sur la raison gouvernementale et ses enjeux ? Notre choix sur Foucault s'explique par le fait qu'il est l'un des philosophes qui a su trouver le moyen de penser ensemble les trois problèmes de la vérité, du pouvoir et de la conduite individuelle. C'est ainsi que son œuvre traverse plusieurs champs du savoir dont les frontières sont jalousement gardées : philosophie, sociologie, histoire, anthropologie, politique, linguistique, épistémologie, critique de l'art, etc. Ainsi que l'écrit Catherine Chevalley :

Les cloisons disciplinaires des sciences sociales et humaines se brouillent et de nouveaux ponts transversaux sont construits, obligeant de nombreux spécialistes à reproblématiser leurs objets d'étude et d'intervention. Brouillage disciplinaire à la fois fécond et déstabilisant qui renouvelle les manières traditionnelles de philosopher et de problématiser les enjeux de société. La radicalité du questionnement philosophique, transposée sans complexes dans les domaines des disciplines les plus variées (de la psychiatrie au droit, de la criminologie à la sexologie, de la médecine à la biologie), force un double déplacement qui pose des problèmes théoriques et méthodologiques majeurs¹⁹.

¹⁷Foucault (Michel), *sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 12.

¹⁸*Ibid.*, p. 119.

¹⁹ Chevalley (Catherine), *Introduction à l'œuvre de Michel Foucault*, [http : //www.univ-tours.fr/ash/polycop/h04li.htm](http://www.univ-tours.fr/ash/polycop/h04li.htm), page consultée le 25/03/2019.

Foucault est compté parmi les disciples de Nietzsche qui pense qu'il « ne suffit pas de faire une histoire de la rationalité, mais l'histoire même de la vérité. » Il s'agit de savoir quels types de discours un pouvoir fait fonctionner comme étant des « discours vrais ». Foucault introduit la notion de « régime de vérité » afin d'ancrer les savoirs supposés « vrais », étant donné que le régime de vérité contemporain est, quant à lui, dominé par les discours scientifiques sans cesse utilisés par les pouvoirs politiques. C'est ainsi que dans *La volonté de savoir* (1976), il met en évidence un autre rapport à la vérité : l'incitation depuis le XVII^{ème} siècle de l'Église, de la médecine, de la psychiatrie ou de l'école à « avouer », c'est-à-dire à confier la vérité de son désir, de ses pratiques, sexuelles, de ses intentions... Cette injonction à dire vrai lie les deux thèmes qui traversent toute l'œuvre de Foucault : le sujet et le pouvoir²⁰. Quel que soit le fait sa pensée est paradoxal, en raison de sa vie qui est elle-même aussi paradoxale, Foucault « est le philosophe français le plus cité dans le monde, mais il reste largement méconnu. On admire ses premiers livres, on évoque ses derniers cours, mais on a du mal à agripper l'ensemble. Hormis quelques spécialistes et amis, qui peut se prétendre capable d'apprécier la continuité d'une parole qui n'a cessé d'évoluer ? Foucault ne se laisse pas saisir facilement. Par pudeur ou coquetterie, il détestait qu'on le qualifie, qu'on le photographie ou qu'on le contraigne dans quelque identité figée. Toute sa vie, il s'est évertué à bouger, fuir, circuler, sillonner, zigzaguer²¹. »

En somme, Foucault est comme le redit Lhéréte dans un entretien :

L'un des philosophes qui ont encore à nous apprendre. Ce qui me fascine, c'est que sa pensée s'est émancipée des livres qu'il a écrits. C'est une authentique pensée rebelle, qui continue à produire des effets, susciter des discussions, générer de nouveaux travaux de recherche, énerver et exciter. La grande force de Foucault fut sa créativité intellectuelle. Il a ouvert des champs entiers de savoir, sur la folie, les prisons, le politique, les relations entre États, la sexualité... Sa façon de penser la norme, par exemple, continue d'interroger la médecine, la psychiatrie ou le droit. Il s'est parfois trompé, notamment du point de vue historique, mais il a manifesté plus que tout autre un génie des problèmes. D'ailleurs, ses concepts paraissent parfois si opératoires qu'ils peuvent faire slogan, avec le risque de passer à côté de sa pensée. Il n'est pas du tout sûr qu'on le lise autant qu'on le cite²².

²⁰ Foucault (Michel), *Histoire de la sexualité*. T. 1 : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994, p. 168.

²¹ Lhéréte (Héloïse) et al., *Michel Foucault. L'homme, l'œuvre, héritage et bilan critique*, Paris, Editions Sciences humaines, (Coll. Petite bibliothèque des sciences humaines), 2017, p. 8.

²² Lhéréte (Héloïse), « Michel Foucault, c'est une authentique pensée rebelle », entretien avec Florian Bardou, publié le 24 juin 2014. Le philosophe Vincent Descombes a remarqué qu'il existait deux Foucault : un Foucault français, obsédé par la folie et la mort, et un Foucault américain, qui cherche à nous affranchir des pouvoirs disciplinaires et normalisateurs.

Pour mieux mener cette étude une méthode s'impose. Celle-ci n'est nullement un corpus des règles opératoires, mais un mode de penser. Nous faisons une réverbération analytique de la pensée de Foucault, principalement son ouvrage *Sécurité, territoire, population*. Ceci nous permet d'expliquer ce qu'est le pouvoir pastoral, ses caractéristiques, ses enjeux, en démontrant comment il est un dispositif du pouvoir politique. Ainsi, à travers les deux grands dispositifs de sécurité, nous allons essayer de repérer si on peut parler d'une société de sécurité.

De ce qui précède, cette étude déploie ses harmoniques autour de trois principaux chapitres. Le premier chapitre est une généralité sur Paul Michel Foucault, son cours de 1978 et les thèmes majeurs de son œuvre grandiose. Le deuxième est une analytique du pouvoir pastoral dans ses caractéristiques, et ses enjeux. Il démontre comment le pouvoir pastoral constitue l'arrière-fond et l'arrière-plan incontestables de la gouvernementalité qui se développera à partir du XVI^{ème} siècle. Le troisième se consacre à la gouvernementalité moderne, dont la raison d'Etat est la fine expression. Il met en vedette l'idée que ce qu'on n'y gouverne jamais un État, on n'y gouverne jamais un territoire, on n'y gouverne jamais une structure politique. Ceux qu'on gouverne, c'est de toute façon des gens, ce sont des hommes, ce sont des individus ou des collectivités. Une conclusion générale relève les idées-forces et apprécie en même temps la pensée de l'auteur.

Chapitre I

PAUL-MICHEL FOUCAULT ET LE COURS DE 1978

INTRODUCTION

Paul Michel Foucault, né le 15 octobre 1926 à Poitiers et mort le 25 juin 1984 à Paris, est un philosophe français. Il fut, entre 1970 et 1984, titulaire d'une chaire au Collège de France à laquelle il donna le titre d'*Histoire des dispositifs de pensée*²³. L'ensemble de son œuvre se construit autour d'une « archéologie philosophique du savoir », sans rechercher une signification ultime, surtout sur la folie et la mort, l'expérience littéraire, et l'analyse des discours. Son œuvre s'est aussi portée sur la relation entre le pouvoir, la gouvernementalité et les pratiques de subjectivation. Au collège de France, il a professé treize cours, de janvier 1971 à 1984. Mais c'est celui de 1978, *Sécurité, territoire, population* qui traite amplement de la rationalité gouvernementale avec ses ensembles technologiques qui constituent l'objet de cette étude et dont le contenu est exposé dans ce chapitre. Faisant apparaître pour la première fois le néologisme de « gouvernementalité », ce cours ouvre véritablement la voie à un nouveau domaine de recherche qui porte le « pouvoir pastoral », en tant qu'il fait le lien entre l'étude de la gouvernementalité et celle des dispositifs de pouvoir. Comme l'affirme Philippe Büttgen :

Avec le pouvoir pastoral, l'étude des dispositifs de pouvoir découvre un nouveau champ d'investigation ; elle se dote d'un instrument pour réaliser sa transformation en histoire de la gouvernementalité. Le premier aspect est le plus visible, et confère à *Sécurité, territoire, population* son allure à peu près unique dans l'œuvre de Foucault²⁴.

De cette citation nous pouvons mettre en relief l'idée que le pouvoir pastoral qui, autrefois lié à l'organisation de l'Eglise, aurait été déplacé, disloqué, transformé, intégré à des diverses formes, sans jamais être entièrement aboli : on pourrait y voir le « foyer » et la

²³ Ewald (François) et Fontana (Alessandro), « Avertissement », in *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p.VII.

²⁴Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral », art. cit., p. 1129.

« matrice » des procédures du gouvernement moderne, ou encore le « modèle ancien » de la gouvernementalisation de l'Etat²⁵.

Notre objectif, dans ce chapitre inaugural est de préparer un champ d'investigation pour l'analyse foucauldienne sur le pouvoir pastoral et sur la rationalité gouvernementale qui en dépend épistémologiquement, dans la mesure où le pouvoir pastoral est le prélude à la gouvernementalité.

Ce premier chapitre constitue l'arrière-fond épistémologique qui permet de dresser les balises dans la compréhension de ce qu'est le pouvoir pastoral dans l'économie du cours de 1978. Avec sa structure ternaire, le premier pointtente une esquisse de la biobibliographie de Foucault. Le deuxième expose laconiquement les influences qu'aurait subi le philosophe français d'une part et, décline quelques thèmes majeurs de sa pensée d'autre part. Le troisième présente le contenu du cours *Sécurité, territoire, population* en relevant les points saillants qui le caractérisent et font sa singularité dans l'œuvre de l'auteur. La conclusion dit le mot de la fin en indiquant en même temps l'acquis du chapitre.

SECTION 1

PAUL-MICHEL FOUCAULT : ESQUISSE BIOBIBLIOGRAPHIQUE

Né en 1926, Paul Michel Foucault, meurt en 1984. Plus tard, il abandonne le prénom de « Paul », pour des raisons qui demeurent toujours inconnues ; Didier Eribon, pense que ce pouvait être pour se démarquer de son père²⁶; mais il semble aussi que ce soit par agacement car à l'époque ses initiales (PMF) étaient celles par lesquelles on désignait Pierre Mendès France. Son éducation est un mélange de succès et de résultats médiocres, jusqu'à son entrée au collège Stanislas où bientôt il excelle. Après la Deuxième Guerre mondiale et l'occupation allemande, Foucault entre en khâgne au lycée Henri-IV : il échoue une première fois au concours d'entrée à l'École normale supérieure et, il est finalement reçu en 1946.

²⁵Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 152.

²⁶ Pour cette biographie de Foucault nous sommes redevables à Eribon (Didier), *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.

La vie quotidienne de Foucault à l'École normale est complexe et mouvementée ; il souffre de dépression grave, marquée par deux tentatives de suicide, en 1948 et en 1950. Il est amené à voir un psychiatre, le Dr Gaillot, pendant une courte période. Il développe d'ailleurs à la même période une fascination pour la psychologie. Ainsi, en plus de sa licence en philosophie à la Sorbonne, il obtient en 1947 une licence en psychologie, dont la chaire venait tout juste d'être créée. Il participe alors particulièrement vite à la branche clinique de cette discipline où il est amené à côtoyer différentes personnalités, dont Ludwig Binswanger. Comme de nombreux autres normaliens de cette époque, Foucault adhère au Parti communiste français, mais pour une courte période uniquement, de 1950 à 1953. Il y adhère suivant ainsi les pas de son mentor de l'époque, Louis Althusser. Quand il quitte le parti, c'est sur la base des informations qui commençaient alors à filtrer sur la situation réelle en Union soviétique et surtout du Goulag, sous la dictature de Staline. À l'inverse de la majorité des membres du parti, Foucault ne participa jamais particulièrement activement à sa cellule. En 1951, il est reçu à l'agrégation de philosophie, après avoir essuyé un échec l'année précédente²⁷.

Cette section s'organise autour de trois paragraphes. Le premier expose brièvement le début de la carrière de Foucault (§1) ; le deuxième porte un regard sur les années post- 1968 qui ont été déterminante dans sa vie et sa carrière intellectuelle du point de vue des influences subies (§2) et le troisième enfin aborde les dernières années de sa vie (§3).

§1. Début de carrière

Tout en occupant un poste de répétiteur à l'École normale supérieure, il accepte un poste d'assistant à l'Université de Lille, où de 1953 à 1954 il enseigne la psychologie. C'est à cette époque qu'il se lie avec le compositeur Jean Barraqué. En 1954 Foucault publie son premier livre, *Maladie mentale et personnalité*²⁸, un travail commandé par Althusser et qu'il désavoua ensuite. Il lui devient rapidement apparent qu'il n'est pas intéressé par une carrière d'enseignant, et il entreprend alors un long exil hors de France. La même année, il accepte par conséquent un poste à l'Université d'Uppsala en Suède comme conseiller culturel, position qui fut arrangée pour lui par Georges Dumézil ; ce dernier devint ensuite un ami et mentor. C'est fin 1958 qu'il quitte la Suède pour Varsovie. Il y est chargé de la réouverture du Centre

²⁷ Cf. Artières (Philippe) et Da Silva (Emmanuel) (dir.), *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Kimé, 2001.

²⁸ Paris, PUF, 1994.

de civilisation française. En 1959, il finit par être inquiété par la police de Gomulka qui s'alarme de ses travaux et fréquentations, et qui exige son départ. Foucault retourne en France en 1960 pour finir sa thèse et occuper un poste de philosophie à l'Université de Clermont-Ferrand, à l'invitation de Jules Vuillemin, directeur du département de philosophie ; les deux hommes se lièrent d'une amitié durable. Il a pour collègue Michel Serres. C'est là aussi qu'il rencontra Daniel Defert, qui resta son compagnon jusqu'à la fin de ses jours²⁹.

En 1961 il obtient son doctorat en soutenant deux thèses –comme il était de coutume à l'époque – l'une dite *thèse mineure* et constituée de sa «traduction, introduction et notes » de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant*³⁰, rapportée par Jean Hyppolite, l'autre dite *thèse d'État* intitulée *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, et rapportée par Georges Canguilhem et Daniel Lagache. *Folie et Déraison* est particulièrement bien accueilli et Foucault reste particulièrement prolifique. Fils de médecin, il s'intéresse à l'épistémologie de la médecine et publie en 1963 *Naissance de la clinique : une archéologie du savoir médical*, Raymond Roussel, ainsi qu'une réédition de son ouvrage de 1954 (sous un nouveau titre, *Maladie mentale et psychologie*), qu'il désavoua à nouveau ensuite. Au début de cette année il est entré avec Roland Barthes et Michel Deguy au premier « conseil de rédaction » de la revue *Critique* auprès de Jean Piel qui reprend la direction de la revue après la mort de Georges Bataille³¹.

En 1966 il publie *Les Mots et les Choses*, qui connaît immédiatement un immense succès. À l'époque, l'enthousiasme pour le structuralisme est à son paroxysme, et Foucault se retrouve particulièrement rapidement rattaché à des chercheurs et philosophes tels que Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss et Roland Barthes, alors perçus comme la nouvelle vague de penseurs prêts à renverser l'existentialisme et l'intellectuel total incarné par Jean-Paul Sartre. Nombre des débats, échanges et interviews impliquant Foucault se font alors les échos de l'opposition entre l'humanisme, et de son affranchissement par l'étude des dispositifs et de leurs structures. Cependant Foucault se lassa bien vite de cette étiquette de « structuraliste ». L'année 1966 est celle d'une effervescence sans pareille dans les sciences humaines : Lacan, Lévi-Strauss, Benveniste, Genette, Doubrovsky, Todorov et Barthes

²⁹Cf. www.histophilo.com *Courants Philosophiques*, page consultée le 04/03/2019.

³⁰ Cette traduction paraît à Paris, chez Vrin, en 1964, puis elle fait l'objet de nombreuses rééditions en format de poche. Quant à *L'Introduction à l'Anthropologie*, elle ne sera publiée qu'en 2008, aussi chez Vrin, suivie du texte de Kant dans la traduction de Foucault.

³¹ Cf. D'Alessandro (Lucio) et Marino (Adolfo), *Michel Foucault, trajectoires et cœur du présent*, trad. de l'italien par Francesco Paolo Adorno et Nadine Le Lirzin, Paris, L'Harmattan, 1988.

publient certains de leurs ouvrages principaux. Foucault se trouve toujours à Tunis pendant les événements de mai 1968, où il est particulièrement profondément ému par la révolte des étudiants tunisiens, la même année. À l'automne 1968, il revient en France et publie *L'Archéologie du savoir*, une réponse à ses critiques, en 1969³².

§2.Post-1968 : Foucault le militant

Dès la fin des événements de 1968 le gouvernement décide de la création d'une université expérimentale à Vincennes. Foucault y prend la direction du département de philosophie. En décembre de cette même année, il y invite en majorité des jeunes universitaires de gauche. Du radicalisme de l'une d'entre eux, la philosophe Judith Miller, résulte le retrait de son accréditation au département par le Ministère de l'Éducation. Foucault se joint alors aux étudiants qui en représailles occupent les bâtiments administratifs du campus, et affrontent la police. La position de Foucault à Vincennes fait long feu quand dès 1970 il est élu au Collège de France, l'institution la plus prestigieuse du corps académique, comme professeur d'*Histoire des dispositifs de pensée*, un titre choisi par lui ; sa candidature était soutenue par Jules Vuillemin. *L'Ordre du discours*, qui paraît en 1971, forme sa leçon inaugurale.

Son engagement politique s'accroît alors, Daniel Defert se joignant à la Gauche prolétarienne, mouvement maoïste non léniniste, devenu clandestin. C'est suite à une grève de faim de certains de ses militants (pour obtenir le statut de prisonniers politiques) que Foucault fonde le « Groupe d'information sur les prisons », en sigle GIP, pour permettre aux prisonniers de s'exprimer sur les conditions de leur incarcération (des militants ont fait entrer des questionnaires clandestinement dans les prisons)³³. En juillet 1970, après de multiples publications et investigations du GIP, la presse quotidienne et les radios sont autorisées dans les prisons. En novembre 1972, il met sur pied le Comité d'Action des Prisonniers, en sigle, CAP, avec Serge Livrozet qui sort de prison et dont il préfacera l'essai *De la prison à la révolte*. Il participe aussi, de même que Jean-Paul Sartre, aux premières manifestations en soutien des travailleurs immigrés³⁴.

³² Cf. Gros (Frédéric), *Michel Foucault*, Presses Universitaires de France, (Coll. Que sais-je ?), Paris, 1996.

³³ Cf. Eribon (Didier), *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

³⁴ Lire Foucault (Michel), « De la clandestinité à la reconnaissance », entretien avec SaidBouziri et Driss El Yazami par Hélène Trappo, *Plein Droit* n° 11, juillet 1990.

La réflexion de Foucault attachée à cette expérience se retrouve alors dans son ouvrage *Surveiller et punir*, qui paraît en 1975³⁵. C'est une étude des structures des micro-pouvoirs qui se développèrent dans les sociétés occidentales au XVII^{ème} siècle, avec un regard approfondi sur les prisons, les hôpitaux et les écoles. Sa participation au débat au sujet de *la loi de la pudeur* est un autre temps fort de son militantisme politique. En 1977, quand une commission du Parlement français discute de la réforme du Code pénal français, il signe une pétition, avec Jacques Derrida et Louis Althusser, parmi énormément d'autres, demandant l'abrogation de certains des articles de la loi sur la majorité sexuelle pour dépénaliser les relations consenties entre adultes et mineurs de moins de quinze ans (l'âge du consentement en France). Il estime tandis que le dispositif pénal est en train de remplacer la punition d'actes criminels par la création d'une figure d'individus dangereux pour la société (sans se soucier d'un délit réel) et prédit qu'une « société de dangers » adviendra, quand la sexualité deviendra une sorte de « danger errant », une « illusion ». Il souligne que cela deviendrait envisageable grâce à l'établissement d'un « nouveau pouvoir médical », intéressé par les profits provenant du traitement de cet « individu dangereux »³⁶

§3. Foucault : les dernières années de sa vie

À la fin des années 1970 le militantisme politique est en recul, surtout avec le désillusionnement de nombre des militants de gauche, certains d'entre eux prenant un virage idéologique à 180, formant les Nouveaux Philosophes, et citant fréquemment Foucault comme ayant été l'une de leurs sources d'influence majeures, un statut que Foucault lui-même ne se reconnaissait pas totalement. C'est durant cette période que Foucault se met à l'écriture d'un projet d'*Histoire de la sexualité* dont il publiera trois volumes, au lieu des six originellement prévus. Le premier volume de cette étude, *La Volonté de savoir*, paraît en 1976. Les deuxième et troisième volumes, *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* ne parurent que huit ans plus tard, et surprennent les lecteurs par leur style assez respectant les traditions, leur sujet (les textes classiques latin et grecs) et leur approche, surtout l'attention que Foucault porte au sujet, concept qu'il avait jusqu'alors négligé. Foucault passe alors de plus en plus de temps aux États-Unis, à SunyBuffalo (où il avait donné une conférence lors de sa première visite aux États-Unis en 1970), et plus exactement à l'université de Berkeley où les étudiants assistent en particulièrement grand nombre à ses conférences. Fin 1978 il se rend à Téhéran

³⁵ Paris, Gallimard, 1975.

³⁶ Foucault (Michel), *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. 3, pp. 766-76

précipitamment, après le massacre de la place Jaleh. À son retour il rédigea plusieurs articles enthousiastes quant à la Révolution iranienne ; une chaude polémique s'ensuivit. Plus tôt dans l'année il a voyagé au Japon pour la seconde fois, exprimant un intérêt pour « les limites de la rationalité occidentale » (à noter qu'il ajoute « Question qu'il est inévitable de poser parce que le Japon n'est pas en opposition à la rationalité occidentale»). De 1970 à avril 1984, il poursuit ses cours au Collège de France, y étudiant les principes de gouvernementalité, et la biopolitique (cours 1978 et 1979), puis à partir de 1983 sur *Le gouvernement de soi et des autres*, sur la *parrêsia*³⁷.

Il est hospitalisé à Paris début juin 1984, et meurt le 25, d'une maladie opportuniste liée au virus VIH. Ce sont d'ailleurs les mensonges et les malentendus autour de sa mort qui ont poussé Daniel Defert à créer la première association française de lutte contre le Sida, Aides³⁸. Dans son ouvrage *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*³⁹, Hervé Guibert, un des amis de Michel Foucault (surnommé « Muzil » dans l'ouvrage), y évoquera sa maladie, sa mort et son refus de publications posthumes.

SECTION 2.

L’AFFILIATION, LES THEMES MAJEURS DE LA PHILOSOPHIE FOUCALDIENNE

Cette section se structure autour de deux paragraphes. Si le premier examine la manière dont le philosophe français a embrassé la carrière philosophique (§1), le second expose quelques thèmes majeurs de sa grandiose œuvre (§2).

³⁷ Cf. Auzias (Jean-Marie), *Michel Foucault*, La manufacture, Lyon, 1986.

³⁸ Defert (Daniel), « “Les derniers jours” de Michel Foucault : entretien avec Daniel Defert », in *Libération* 19 juin 2004.

³⁹ Paris, Gallimard, (Coll. Folio), 1993.

§1. Foucault et son affiliation philosophique

Foucault est le plus souvent réputé pour ses critiques des institutions sociales, essentiellement la psychiatrie, la médecine, le dispositif carcéral, et pour ses idées et développements sur l'histoire de la sexualité, ses théories générales concernant le pouvoir et les relations complexes entre pouvoir et connaissance, autant que pour ses études de l'expression du discours en relation avec l'histoire de la pensée occidentale, et qui ont été particulièrement beaucoup discutées, à l'image de « la mort de l'homme » annoncée dans *Les Mots et les Choses*, ou de l'idée de subjectivation, réactivée dans *Le Souci de soi* d'une manière toujours problématique pour la philosophie classique du sujet⁴⁰. Son travail de philosophe est indissociable de ses prises de position sur l'actualité, et d'une problématisation permanente des identités collectives et des dynamiques politiques de mouvement, surtout à partir du mouvement de libération gay. Il semble tandis que, plus qu'à une « identité » par définition statique et objectivée, Foucault s'intéresse aux « modes de vie » ainsi qu'aux processus de subjectivation. Sur le thème de la subjectivité, les deux philosophes qui ont le plus influencé Foucault sur ce thème – et sur d'autres – sont Nietzsche et Heidegger⁴¹

Quant à son affiliation philosophique, il faut noter que l'œuvre de Foucault est fréquemment qualifiée de post-moderniste ou post-structuraliste par les commentateurs et critiques contemporains : il fut lui-même plus fréquemment associé au mouvement structuraliste, en particulier dans les années qui suivirent la publication de *Les Mots et les Choses* : quoiqu'il ait originellement accepté cette affiliation, il marqua ensuite sa distance vis-à-vis de l'approche structuraliste, expliquant qu'à l'inverse de ce courant structuraliste, il n'avait pas adopté une approche formaliste. Il n'acceptait pas non plus de voir le label post-moderniste appliqué à ses travaux, déclarant qu'il préférerait plutôt discuter de la manière de définir la « modernité » elle-même. Son affiliation intellectuelle peut être rattachée à la manière qu'il avait lui-même de définir les fonctions de l'intellectuel : non pas garant de certaines valeurs, mais préoccupé à *voir et dire*, suivant un modèle intuitif de réaction à « l'inacceptable »⁴².

⁴⁰ Pour une définition du concept de « subjectivation », voir Martuccelli (Danilo), « Pour une sociologie de l'individuation » in Vincent Caradec, Danilo Martuccelli (éd.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 295-315.

⁴¹ Cf. Zarka (Yves-Charles), « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité », in *Archives Philosophiques* 2002, n°65, T. 2, pp. 255-267.

⁴² Cf. Eribon (Didier), *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

§2. Quelques thèmes majeurs de la philosophie foucauldienne

-1- *La microphysique du pouvoir fondée sur l'analyse historique*

L'approche foucauldienne du pouvoir ne se focalise pas uniquement sur les institutions ; elle fait rebondir l'analyse sur un tout autre terrain : le terrain corporel ou mieux anthropologique. En effet, pour Foucault, le pouvoir agit directement sur le corps. Au cœur même de l'usine, de la famille, de la caserne, il s'exprime sous forme de règlements, disciplines, injonctions qui font du corps une matière à travailler. « Le corps, écrit-il, selon cette pénalité, est pris dans un système de contrainte et de privation, d'obligations et d'interdits⁴³. » Il s'agit, dans ce sens, avec le capitalisme naissant, de couler l'énergie sauvage dont disposent les hommes dans un moule disciplinaire, de la dompter afin de la transformer en force de travail⁴⁴. Ainsi le philosophe français précise-t-il sa pensée en attribuant quatre caractéristiques au pouvoir⁴⁵ :

Primo. Le pouvoir est immanent : il n'est pas unifié par le haut, mais s'exerce dans des *foyers locaux* (rapports entre pénitent et confesseur, employé et employeur, enfant et éducateur...)⁴⁶. Secundo. Le pouvoir varie en permanence : il y a d'incessantes modifications dans les rapports de force (entre enfant et éducateur, employé et employeur...), dont ne saurait rendre compte l'analyse traditionnelle des institutions. Tertio. Le pouvoir s'inscrit dans un double conditionnement : en dépit de son caractère microphysique, il obéit également à une logique globale qui permet de caractériser une société à une époque donnée. - Le pouvoir est indissociable du savoir : tout point d'exercice du pouvoir dans une société moderne est également un lieu de formation du savoir (sur le vivant, la folie, le sexe mais aussi la petite enfance ou l'art de produire...). De façon symétrique, tout savoir établi permet et assure l'exercice d'un pouvoir. Par exemple, l'extraction administrative du savoir (démographie, criminologie...) est une manière de connaître la population pour mieux la gouverner et la contrôler.

⁴³ Foucault (Michel), *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁵ Cf. Lefranc (Clément), « Microphysique du pouvoir », in *Sciences Humaines*, n° 44, novembre 1994.

⁴⁶ Cf. Foucault (Michel), *Surveiller et punir*, *op. cit.* Voir surtout la section consacrée à la Discipline, le deuxième chapitre : « Les moyens du bon dressement », pp. 200-228.

Foucault est réputé pour avoir mis en lumière certaines pratiques et techniques de la société par ses institutions à l'égard des individus. Il note la grande similitude dans les modes de traitements accordés ou infligés à de grands groupes d'individus qui forment les frontières du groupe social : les fous, les condamnés, certains groupes d'étrangers, les soldats et les enfants. Il considère que finalement, ils ont en commun d'être regardés avec méfiance et exclus, par un enfermement en règle dans des structures fermées, spécialisées, construites et organisées sur des modèles identiques (asiles, prisons, casernes, écoles) inspirés du modèle monacal, ce qu'il a nommé « institution disciplinaire ». Foucault s'est efforcé, dans la grande majorité de ses travaux, de se limiter : à des problèmes concrets (la folie, l'emprisonnement, la clinique...) ; dans un cadre géographique particulièrement déterminé (la France, l'Europe, ou alors l'Occident) ; à des cadres historiques précis (l'âge classique, la fin du XVIII^{ème} siècle, l'Antiquité grecque, etc.)⁴⁷.

-2- Il faut défendre la société

Dans cette ontologie tout à la fois généalogique, critique et archéologique⁴⁸, les travaux consacrés à des problèmes particulièrement concrets sont indissociables de ceux qui portent sur les « formations discursives » (*Les Mots et les Choses*, *L'Archéologie du savoir* et *L'Ordre du discours*), tout comme le sens du racisme, au-delà de ses significations particularisées, est indissociable de l'avènement des sciences humaines, – ce que nous apprend *Il faut défendre la société* (1975-1976)⁴⁹. L'adage de *L'Ordre du discours* – « Remettre en question notre volonté de vérité ; restituer au discours son caractère d'événement ; lever enfin la souveraineté du signifiant » – vaut ainsi comme un avertissement contre les écueils psychologisants de la problématisation biface du rapport à soi et du rapport au présent. Problématisation qui n'est pas à la poursuite des essences ou des origines, mais « des foyers d'unification, des nœuds de totalisation, des processus de subjectivation, toujours

⁴⁷ « L'histoire selon Foucault nous cerne et nous délimite, elle ne dit pas ce que nous sommes, mais ce dont nous sommes en train de différer, elle n'établit pas notre identité, mais la dissipe au profit de l'autre que nous sommes. Bref, l'histoire est ce que nous sépare de nous-mêmes, ce qui s'oppose au temps comme à l'éternité, ce que Nietzsche appelait l'inactuel ou l'intempestif, ce qui est in actu. » Deleuze (Gilles), « La vie comme œuvre d'art », in *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p.130.

⁴⁸ Voir André Scala, « Notes sur l'actualité, le présent et l'ontologie chez Foucault », in *Les Cahiers de Philosophie*, n°13, 1991.

⁴⁹ Voir Keck (Frédéric), « De l'archéologie des sciences humaines à l'hypothèse du biopouvoir », in www.Archives de Foucault, page consultée le 7/03/2019.

relatifs », selon la formule de Gilles Deleuze dont Foucault a été, intellectuellement autant que personnellement proche⁵⁰

Dans la seconde moitié des années 1970, il s'est ainsi intéressé à ce qui lui semblait une nouvelle forme d'exercice du pouvoir (sur la vie), qu'il a nommé « biopouvoir » (concept repris et développé depuis par François Ewald, Giorgio Agamben, Judith Revel et Antonio Negri, surtout), indiquant le moment où, autour du XVIII^{ème} siècle, la vie – non seulement biologique mais entendue comme l'existence tout entière : celle des individus et comme celle des populations, la sexualité comme les affects, l'alimentation comme la santé, les loisirs comme la productivité économique – entre comme telle dans les mécanismes du pouvoir et devient ainsi un enjeu essentiel pour la politique : « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant, et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question⁵¹. »

-3- *La volonté de savoir*

Au début de l'année 1980, dans son cours au Collège de France *Du Gouvernement des vivants*, Foucault dégage un nouvel axe de recherche : les actes que le sujet peut et doit librement opérer sur lui-même pour accéder à la vérité. Ce nouvel axe, irréductible au domaine du savoir et au domaine du pouvoir, est nommé « régime de vérité » et permet d'isoler la part libre et réfléchie prise par le sujet dans son activité propre. Les exercices ascétiques chrétiens fournissent le premier terrain d'exploration de ces régimes, dans leur différence avec les exercices ascétiques gréco-romains. Par conséquent, Foucault n'aura de cesse jusqu'en 1984 d'articuler ensemble, sans les confondre, ces trois domaines : celui du savoir, celui du pouvoir, celui du sujet. Certains interprètes ajoutent à ces trois axes l'axe de la vie. C'est peut-être dans son hommage à Georges Canguilhem (« La vie : l'expérience et la science », le dernier texte auquel il donna son imprimatur) qu'on perçoit le mieux son intérêt pour ce problème de la *vie* et son rapport à la vérité : Canguilhem, comme le souligne Foucault, a en effet mis en avant notre humaine capacité (cas d'espèce ! dirait toujours

⁵⁰ Si le rapprochement entre les deux philosophes n'exclut pas certains désaccords (sur les Nouveaux Philosophes ou encore la Révolution iranienne), « prendre les choses à l'endroit où elles poussent, par le milieu » caractériserait selon Deleuze leur conception commune de la philosophie, manifeste par exemple dans leur correspondance (voir « Désir et plaisir », Lettre de 1977 de Deleuze à Foucault).

⁵¹ Foucault (Michel), *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 166.

Nietzsche) à former des concepts, quelles que soient les errances et déviations de la vie, qui sont sa vocation. Malgré la proximité évidente avec Georges Canguilhem, on ne trouve pas cependant, à proprement parler, de « philosophie de la vie » chez Foucault⁵².

Son travail, du point de vue de la totalité, se présente comme une immense histoire des limites tracées au sein de la société, et qui définissent les seuils à partir duquel on est fou, malade, criminel, déviant. Les clivages internes de la société ont une histoire, faite de la lente formation, sans cesse remise en cause, de ces limites. De part et d'autre de ces domaines d'exclusion et d'inclusion se forment des « formes de subjectivité » différentes, et le sujet est par conséquent une concrétion politique et historique, et pas typiquement une substance libre comme le voudrait la tradition et le sens commun : « je ne me perçois moi-même que selon les critères constitués par l'histoire. Le pouvoir n'est pas une autorité s'exerçant sur des sujets de droit, mais avant tout une puissance immanente à la société, qui s'exprime dans la production de normes et de valeurs⁵³. »

Le problème politique décisif n'est par conséquent plus la souveraineté, mais ces micropouvoirs qui investissent le corps, et qui, silencieusement, inventent les formes de la domination, mais peuvent tout autant donner l'occasion de nouvelles possibilités de vie. « Il n'y a de relation de pouvoir qu'entre des sujets libres » se plaisait-il à dire. Ainsi l'utilité chez Foucault, dans son rapport réciproque à la docilité, ouvre un domaine particulièrement large de considérations, au-delà de l'utilitarisme, du côté de l'industrie, du travail, de la productivité, de la créativité, de l'autonomie, du gouvernement de soi. « Le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous actuellement n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer, nous, de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité⁵⁴. »

⁵² Cf. Le Blanc (Jocelyne), *L'archéologie du savoir de Michel Foucault : pour penser le corps sexué autrement*, Paris, L'Harmattan, 2004.

⁵³ Foucault (Michel), *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., pp. 44-45.

⁵⁴ Foucault (Michel), *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 203.

-4- Le Sujet et le Pouvoir

Récusant dans *La volonté de savoir* l'hypothèse répressive pour expliquer les variations des comportements et des conduites dans le domaine de la sexualité, sceptique quant à la portée réelle de la libération sexuelle, mais cependant attiré par les États-Unis (séjours à Berkeley) et découvrant là-bas des formes relationnelles inédites, il a, dans ses derniers entretiens, en relation à son *Histoire de la sexualité*, discuté de l'homosexualité (plus rarement de la sienne) et d'une façon plus générale des relations affectives, établissant par exemple et pour son compte, une distinction entre amour et passion qu'il n'aura pas eu le temps d'explicitier plus avant⁵⁵. Le problème du désir et le thème de la maîtrise sont au cœur de la question de la subjectivité développée alors par ce que certains s'autorisent à nommer le « second » Foucault, celui du « souci de soi » (1984), émancipé du régime disciplinaire⁵⁶. « Il n'est pas suffisant de tolérer à l'intérieur d'un mode de vie plus général la possibilité de faire l'amour avec quelqu'un du même sexe. Le fait de faire l'amour avec quelqu'un du même sexe peut tout naturellement entraîner toute une série de choix, toute une série d'autres valeurs et de choix pour lesquels il n'y a pas encore de possibilités réelles. Il ne s'agit pas uniquement d'intégrer cette petite pratique bizarroïde qui consiste à faire l'amour avec quelqu'un du même sexe dans des champs culturels préexistants ; il s'agit de créer des formes culturelles⁵⁷. »

SECTION 3

LE CONTENU DU COURS DE 1978 : LE GOUVERNEMENT ET SES TECHNIQUES

Selon Senellart, « le titre du cours, *Sécurité, territoire, population*, décrit très exactement le problème posé⁵⁸ », qui est celui de savoir en consisterait la nouvelle technologie de pouvoir apparu au XVIII^{ème} siècle, ayant la population comme objet d'étude et

⁵⁵ Cf. Conversation entre Michel Foucault et Werner Schroeter, décembre, 1981.

⁵⁶ Voir Fimiani (Mariapaola), « Le véritable amour et le souci commun du monde », in Gros (Frédéric), (éd.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

⁵⁷Fimiani (Mariapaola), *Erotique et Rhétorique : Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, Trad. Nadine Le Lirzin, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 47.

⁵⁸Senellart (Michel), « Situation des cours », in *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 394.

d'enquête, dont la visée « par l'équilibre global, à quelque chose comme une homéostasie : la sécurité de l'ensemble par rapport à ses dangers internes⁵⁹. » Technologie de sécurité que le philosophe français tient à opposer à d'autres mécanismes « par lesquels le souverain, jusqu'à l'âge classique, s'efforçait d'assurer la sûreté de son territoire⁶⁰. ». Quel lien y a-t-il entre ce cours et d'autres de 1976 et de 1979 ?

L'enjeu du cours se voit clairement et véritablement mis en évidence : « repérer si on peut [...] parler 'une société de sécurité'⁶¹. » Il s'agit d'un enjeu à la fois politique et historique, dans la mesure où il concerne le diagnostic du présent. C'est cette analyse qui met en lumière toute l'importance et la pertinence de la notion de « gouvernement ». Raison pour laquelle le philosophe français, dans sa leçon du 22 février 1978, s'engage à « resituer sa problématique dans le cadre d'une histoire de la "gouvernementalité" ». Dans ce cours, les deux moments fondamentaux sont étudiés : premièrement, l'invention par le christianisme d'un nouveau type de pouvoir qui est étranger à la tradition gréco-romaine, prenant ainsi en charge les hommes pour les conduire individuellement vers le salut. Deuxièmement, la formation d'une « gouvernementalité » politique, aux XVI^{ème} – XVII^{ème} siècles, qui inscrit la conduite des individus dans l'exercice du pouvoir souverain. Bref, « Du pastorat chrétien au gouvernement selon la raison d'Etat, c'est ainsi la double face, individualisante et totalisante, de la rationalité politique dont procède l'Etat moderne qui se trouve dévoilée⁶². »

Cette section se structure autour de deux paragraphes. Le premier vérifie les liens qui existent entre le cours de 1978 et ceux de 1976 et 1979 (§1) ; le second quant à lui indique les enjeux et le contenu de *Sécurité, territoire, population* (§2).

§1. Lien avec les cours de 1976 et de 1979

Le cours de 1978 se comprend amplement dans son lien avec celui de 1979, *Naissance de la biopolitique*, avec lequel ils forment un dytique dont l'originalité réside dans la question du *bio-pouvoir* énoncée en 1976, dans *Il faut défendre la société* : « Il semblerait, par conséquent, que les deux cours ne fassent rien d'autre que retracer la genèse de ce "pouvoir

⁵⁹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 222.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 66-67.

⁶¹ *Ibid.*, p. 12.

⁶² *Ibid.* IV^{ème} de couverture.

de vie’’ dans l’émergence duquel, au XVIII^{ème} siècle, Foucault voyait une ‘‘mutation capitale, l’une des plus importantes sans doute, dans l’histoire des sociétés humaines’’⁶³. »

Ce qui est symptomatique et original dans le cours de 1978 c’est que l’étude des mécanismes par lesquels l’espèce humaine entrée, au XVIII^{ème} siècle, dans une stratégie générale du pouvoir, présentée comme l’esquisse d’une « histoire des technologies de sécurité » s’éclipse : elle cède la place au projet d’une « histoire de la gouvernementalité », dès la quatrième leçon du 22 février 1978, dont la portée commence depuis les premiers siècles de l’ère chrétienne. Il n’en va pas autrement pour l’analyse des conditions de formation de la biopolitique. Dans le second cours, elle est gommée au détriment de celle de la « gouvernementalité libérale ».

Dans l’un comme dans l’autre cas, il s’agit bien de mettre au jour les formes d’expérience et de rationalité à partir desquelles s’est organisé, en Occident, le pouvoir sur la vie. Mais cette recherche a pour effet, en même temps, de déplacer le centre de gravité des cours de la question du bio-pouvoir à celle du gouvernement, au point que celle-ci, finalement, éclipse presque entièrement celle-là⁶⁴.

Quelle que soit l’analyse oblique qui est faite de la généalogie du biopouvoir dans *sécurité, territoire, population*, cela ne détourne en rien l’horizon, la visée de ces deux cours. Car, « ce qui devrait donc être étudié maintenant, c’est la manière dont les problèmes spécifiques de la vie et de la population ont été posés à l’intérieur d’une technologie de gouvernement qui, loin de là, toujours libérale, n’a pas cessé d’être hantée depuis la fin du XVIII^{ème} siècle par la question du libéralisme⁶⁵. » C’est ce projet de recherche auquel se réfère constamment *Du gouvernement des vivants*, cours de l’année suivante et qui constitue le leitmotiv épistémologique du philosophe français, dont le centre de gravité est « au carrefour du corps et de la population⁶⁶. » Bref, avec la prise en compte de l’idée « du pacte de sécurité », le rapport entre l’Etat et la population se fera désormais sous la forme d’un « pacte sécuritaire ». D’où le titre *Sécurité, territoire, population*.

⁶³Senellart (Michel), « Situation des cours », in *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 381.

⁶⁴*Ibid.*, p. 382.

⁶⁵ Foucault (Michel), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France : 1978-1979*, édition sous la direction d’Ewald (François) et Fontana (Alessandro), par Senellart (Michel), Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. Hautes Etudes), 2004, p. 329.

⁶⁶ Foucault (Michel), *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 224.

§2. Contenu et enjeux du cours

Le cours de 1978 comme d'autres que Foucault a professés au collège de France, est une retranscription des séances d'enseignements qu'il a tenus de treize leçons entre le 11 janvier et le 5 avril 1978. Plusieurs thèmes y sont abordés, et nous tenons à les présenter dans le même ordre qu'ils apparaissent au sein du cours dans chacune des leçons.

- 1- *Le thème de bio-pouvoir*

Chez Foucault, le pouvoir est pensé comme un faisceau ouvert, plus ou moins coordonné, de relations. On a trop souvent tendance à parler du pouvoir comme d'une entité, alors qu'il n'y a dans les faits que des dispositifs de pouvoirs, des relations de force, qui sont d'ailleurs créateurs ou producteurs de vérité. Et lorsqu'il entreprend l'étude de ce qu'il nomme le « bio-pouvoir », il le définit comme un type de pouvoir qui s'exerce sur la vie : la vie des corps et celle de la population. Il s'agit de la prise en compte progressive, par le pouvoir, de la vie des hommes, avec d'un côté le corps (pour le discipliner) et d'un autre côté la population (pour la contrôler). De cette façon, le pouvoir ne se donne ni ne se prend, il s'exerce, et n'existe qu'en acte. Le biopouvoir est donc « l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^{ème} siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine⁶⁷. »

Foucault avance cinq indications de choix pour en expliquer la portée :

Primo. L'analyse de ce mécanisme de pouvoir ne saurait pas être une théorie générale de ce qu'est le pouvoir : « Ce n'en est, affirme Foucault, ni une partie, ni même un début. Il s'agit simplement dans cette analyse de savoir par où ça passe, comment ça se passe, entre qui et qui, entre quel point et quel point, selon quels procédés et avec quels effets⁶⁸. »

⁶⁷ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 3.

⁶⁸ *Ibidem*.

Secundo. Les relations : c'est un ensemble de relations, mieux une variété des procédures, ayant le rôle de maintenir, de transformer les mécanismes de pouvoir, qui ne sont ni autogénétiques ni fondées sur elles-mêmes⁶⁹.

Tertio. L'analyse de ces relations de pouvoir peut s'ouvrir en même temps qu'elle peut « amorcer quelque chose comme l'analyse globale d'une société. L'analyse de ces mécanismes de pouvoir peut aussi s'articuler sur l'histoire, par exemple des transformations économiques⁷⁰. »

Quarto. Ce qui implique une absence si pas de tout discours théorique, à tout le moins la carence d'une analyse « qui ne soit d'une manière ou d'une autre traversée ou sous-tendue par quelque chose comme un discours à l'impératif⁷¹. »

Quinto. Le rapport fondamentalement sérieux entre la lutte et la vérité qui se théâtralise, se décharne, perd son sens et toute son envergure dans les polémiques intrinsèquement liés au discours théorique. « Je ne proposerai donc en tout ceci, affirme Foucault, qu'un seul impératif, mais celui-là sera catégorique et inconditionnel : ne faire jamais de politique⁷². »

C'est à partir du XVIII^{ème} siècle qu'on assiste au surgissement des technologies investissant la vie. Dans une première phase, ce sont les corps individuels qui deviennent les objets d'une « anatomo-politique », voués au « dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques⁷³. » À partir de la deuxième moitié du même siècle, c'est au tour de la vie de l'espèce que devient l'enjeu de stratégies politiques. Ces techniques nouvelles d'intervention sur la vie de populations, de peuples, de races, Foucault les nomme bio-politiques. Selon lui, il y a rupture d'avec les vieilles structures du pouvoir souverain essentiellement fondé sur le droit de glaive, c'est-à-dire le droit de vie et de mort que détenait le souverain sur ses sujets. Ainsi, l'hypothèse du bio-pouvoir implique en même temps un changement historique du pouvoir et de son analyse. Les théories traditionnelles du pouvoir sont centrées sur une forme passée du pouvoir, celle de la souveraineté basée sur « la vieille *patriapotestas* qui donnait au père de famille romain le droit

⁶⁹Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 4.

⁷⁰*Ibidem*.

⁷¹*Ibid.*, p. 5.

⁷²*Ibid.*, pp. 5-6.

⁷³*Ibid.*, p. 183.

de “disposer” de la vie de ses enfants comme de celle de ses esclaves⁷⁴. » Déjà chez les théoriciens classiques (Hobbes, Locke, etc.) il était « considérablement atténué » et conditionné par la « défense du souverain et sa survie propre⁷⁵. » Ces deux formes ont été des « pouvoirs de prélèvement ». « Le pouvoir y était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie ; il culminait dans le privilège de s’en emparer pour la supprimer⁷⁶. »

- 2 - *La gouvernementalité*

Nous arrivons ainsi à l’un des points névralgiques de la réflexion foucauldienne dans le cours de 1978. C’est le néologisme de « gouvernementalité », qui est, selon Foucault, un ensemble constitué de trois choses. D’abord, « Les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population pour forme majeure de savoir l’économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité ». Il s’agit ensuite de la « tendance, la ligne de force qui, dans tout l’Occident, n’a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu’on peut appeler le “gouvernement” sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d’une part, le développement de toute une série d’appareils spécifiques de gouvernement (et, d’autre part,) le développement de toute une série de savoirs ». Il est question enfin du « processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l’Etat de justice du Moyen Âge, devenu au XV^{ème} et XVI^{ème} siècle Etat administratif, s’est retrouvé petit à petit “gouvernementalisé”⁷⁷. » A cette occasion, Foucault développe (longuement) le pastorat chrétien, car il constitue une forme de pouvoir nouvelle qui marque l’apparition de modes spécifiques d’individualisation ; il constitue le prélude de la gouvernementalité telle qu’elle va se déployer au XVI^{ème} siècle. Il va ainsi s’opérer un passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes sans pour autant assister à la disparition du pastorat : le bio-pouvoir est à la fois globalisant (le troupeau, la population) et individualisant (la brebis, le corps).

⁷⁴ Foucault (Michel), *La volonté du savoir*, op. cit., p. 177.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 177-178.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁷⁷ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 111-112.

La gouvernementalité, ce n'est donc (plus) ni l'Etat ni le gouvernement ni encore la gouvernance – concept à la mode dans les pays anglophones. S'il s'agit d'un « vilain » terme, Foucault n'explique cependant pas, et c'est très surprenant, comment il a formé ce concept. Les premières traductions allemandes vont montrer toute l'étendue possible des contresens. Ainsi, Thomas Lemke traduit-il le concept par la « mentalité du gouvernement » (*Regierungsmentalitat*) avant que le terme idiosyncrasique de *Gouvernementalität* ne s'impose également en Allemagne. Moment majeur de la pensée foucauldienne, ce concept paradigmatique apparaît cependant assez tardivement et fugacement. Sa première occurrence est celle des leçons de 1978⁷⁸ et encore deux ans après, dans les cours sur *Du gouvernement des vivants*. Le concept apparaît seulement deux fois dans la première leçon du 09 janvier 1980. De même, dans *L'herméneutique du sujet*, il n'y a plus qu'une seule référence à la gouvernementalité qui se déploie de nouveau comme le projet au centre de l'analyse du pouvoir. Citons Foucault longuement pour en saisir sa portée et ses contours :

[...] si on prend la question du pouvoir politique, en la remplaçant dans la question plus générale dans la gouvernementalité [...] gouvernementalité entendue comme un champ stratégique de relation de pouvoir, au sens le plus large du terme et pas simplement politique, donc, si on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relation de pouvoir dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible, je crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi. Alors que la théorie du pouvoir politique comme institution se réfère d'ordinaire à une conception juridique du sujet du droit, il me semble que l'analyse de la gouvernementalité c'est-à-dire : l'analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles ... doit se référer à une éthique du sujet défini par rapport de soi à soi. Ce qui veut dire tout simplement que, dans le type d'analyse que j'essaie de vous proposer depuis un certain temps, vous voyez que : relation de pouvoir ... gouvernementalité-gouvernement de soi et des autres ... rapport de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne, une trame, et que c'est là autour de ces notions, que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l'éthique⁷⁹.

Même si la gouvernementalité est furtive dans les mots de Foucault, elle est comme une piste en pointillé à explorer, une invitation majeure à repenser *le* politique. Avant la première leçon de 1978 et les suivantes, il ne s'agit rien moins que d'une nouvelle façon de

⁷⁸Laborier (Pascale), « La gouvernementalité », in Bert (Jean-François), Lamy (Jérôme) (dirs.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, Editions du CNRS, pp. 169-181.

⁷⁹Foucault (Michel), « Entretien avec Michel Foucault » (1979), in *Dans Dits et Écrits*, T. II : 1976-1988, Paris, Gallimard, (Coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1994, pp. 241-242.

penser l'Etat à l'aube de relations de pouvoir et de ses instruments : « l'Etat ce n'est qu'une péripétie de la gouvernementalité⁸⁰. » A partir du moment où la question de la population devient centrale, le mot qui revient sans cesse est celui de “gouvernement”⁸¹. » Au-delà du concept lui-même et des différences sémantiques – gouvernement, gouvernementalité, gouvernementalisation, – l'Etat ou le pouvoir ne sont plus des institutions, comme telles, au centre de l'analyse, mais les techniques mises en place à partir du XVII^{ème} siècle pour gouverner les individus, ou autrement dit, pour conduire leur conduite qui va devenir l'espèce de la gouvernementalité, ici appliquée à l'histoire de la sexualité.

Explicitons ce point en citant longuement les phrases expressives de l'introduction à *L'histoire de la sexualité* comme pour circonscrire le champ de déploiement du concept devenu paradigmatique : « C'est dans le contexte de cette technologie – elle-même liée aux changements démographiques, économique, politiques, propres au développement des Etats industriels – qu'il fallait replacer cette nouvelle rationalité punitive. Ce qui impliquait qu'on place au centre de l'analyse non le principe général de la loi, ni le mythe du pouvoir, mais les pratiques complexes et multiples d'une “gouvernementalité”, qui suppose d'un côté des formes rationnelles, des procédures techniques, des instrumentations à travers lesquelles elles s'exerce et, d'autre part, des enjeux stratégiques qui rendent instables et réversibles les relations de pouvoir qu'elles doivent assurer. Et, à partir de l'analyse de ces formes de “gouvernement”, on peut comprendre comment la criminalité a été constituée en objet de savoir, comment aussi a pu se former une certaine “conscience” de la délinquance (à entendre aussi bien comme l'image de soi que peuvent se donner les délinquants, ou comme la représentation qu'on peut se faire des délinquants)⁸². »

De l'avis de Pascale Laborier, la gouvernementalité a aussi irrigué les recherches de philosophie politique sur la raison d'Etat et les arts de gouverner, la police, les sciences de gouvernement. Le déplacement que Foucault a effectué de la théorisation de l'Etat à sa saisie sous l'angle de ses pratiques a permis aux sciences sociales de désencastrer leur regard institutionnel sur l'Etat, qu'il s'agisse de la transformation de l'espace politique des sociétés, des recherches appliquées aux instruments d'action publique ou encore à des exemples

⁸⁰ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 253.

⁸¹ *Ibid.*, p. 77.

⁸² Introduction à *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984.

sectoriels tels que la santé, l'environnement⁸³. En fait, au-delà des très nombreuses recherches, qui ne peuvent toutes être citées ici, la gouvernementalité est devenue un mythe, le grand programme de recherche que Foucault aurait pu développer, s'il n'était pas disparu si brutalement. Car :

Les contemporains de Foucault évoquent le centre d'Etude sur la gouvernementalité qu'il voulait créer au Collège de France. Si le mot est vilain, le néologisme formé dans le brume d'une grippe hivernale, son programme ne finit pas d'inspirer durablement les recherches sur le politique, nous enjoignant de nous déplacer, selon ses termes, latéralement comme "l'écrevisse", pour saisir la gouvernementalité sous toutes ses formes en tentant de nous détacher des productions de vérité qui nous attachent au pouvoir⁸⁴.

Bien plus, la gouvernementalité est un moment singulier. Alors que la bibliographie de Foucault sur la police est jusqu'à la première leçon de *Sécurité, territoire, population* principalement française, il va en s'appuyant sur les travaux des caméralistes mobiliser une littérature de langue allemande qui va le conduire à s'intéresser aux travaux du Max-Planck Institut de Göttingen. Dans « La technologie politique des individus », il établit le lien très clairement entre les débats sur le libéralisme, le passage du *Polizeistaat* au *Rechtsstaat*, et les sciences camérales. La gouvernementalité semble alors surgir au moment où son regard se porte vers les états territoriaux allemands et la question de l'importance des villes⁸⁵. Une énigme reste donc, celle de l'invention de ce néologisme qui sonne plus comme des concepts tels que *Legitimät* ou *Autorität*, etc. que comme la musicalité. Juste avant la leçon sur la gouvernementalité, le 25 janvier 1978, Foucault commente deux acteurs, qui semblent avoir été absents de son corps jusqu'à alors. Tout d'abord, au sujet des pratiques de normalisation, il évoque assez longuement les travaux de Hans Kelsen⁸⁶ qui ne sont pas cités dans tout l'index des quatre volumes des *Dits et Ecrits*. Puis, il développe la question du public : « La population, c'est donc par un bout l'espèce humaine et par un autre bout, c'est que l'on appelle le public. Là encore le mot n'est pas nouveau, mais l'usage l'est⁸⁷. »

⁸³Laborier (Pascale), « La gouvernementalité », in Bert (Jean-François), Lamy (Jérôme) (dirs.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, Editions du CNRS, pp. 169-181.

⁸⁴Laborier (Pascale), « La gouvernementalité », *art. cit.*, pp. 180-181.

⁸⁵Foucault (Michel), *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France : 1982-1983*, édition sous la direction d'Ewald (François) et Fontana (Alessandro), par Senellart (Michel), Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. Hautes Etudes), 2008, pp. 188-189.

⁸⁶Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 58.

⁸⁷*Ibid.*, p. 77.

Telle est donc l'orientation politique de la pensée foucauldienne, qui ne saurait être considérée comme une simple notion appartenant au vocabulaire de la théorie politique. L'idée de la politique chez le philosophe français « renvoie plutôt à une attitude généalogique fournissant un diagnostic du présent et restituant des relations complexes et contingentes qui nouent des domaines de savoir, des types de normativité et des formes de subjectivité. Par ce biais cette idée touche tout un ensemble de questions qui ont été cruciales pour l'itinéraire intellectuel » de l'historien des sciences français, à bien des égards. « En premier lieu celles de la gouvernementalité et de la biopolitique, des savoirs et des pouvoirs qui les constituent, des pressions normalisantes avec leurs effets spécifiques d'assujettissement, mais aussi des résistances et des contre-conduites que la gouvernementalité et la biopolitique rencontrent et produisent dans leur exercice ». Ainsi, « au cœur de l'idée foucauldienne de la politique on retrouve même la notion de conduite considérée dans sa duplicité constitutive : à la fois manière de conduire les hommes en structurant leur champ d'action éventuel, mais aussi manière de se conduire de la part des hommes conçus comme des sujets libres. Ce qui par ailleurs ne peut pas être disjoint de la question d'une histoire politique de la vérité, ce qui vise à problématiser les manières dont, de l'Antiquité gréco-romaine jusqu'au néolibéralisme de nos jours, les rapports de forces qui traversent les sociétés occidentales se sont historiquement imbriqués avec des régimes de vérité afin de gouverner la vie et l'existence des hommes. » Ainsi le domaine de la politique croise également le projet d'une généalogie de l'obligation de dire-vrai sur soi-même, un foyer de réflexion où, dans les années 1980, Foucault a tenté de recadrer nombre de ses analyses, des expertises médico-légales à l'aveu, du souci de soi à la parrêsia ». Bref, la politique chez Foucault, « reste toujours marquée par une conflictualité qui donne lieu à des champs d'agonismes incessants, dans l'immanence desquels cette série souvent dispersée des points de non-acceptation du pouvoir peut aussi se composer politiquement par le biais de formes inédites d'existence qui excèdent tout ordre discursif ou normatif et sont en mesure de remettre en question l'évidence et la nécessité du tout pouvoir⁸⁸. » Cette pensée politique foucauldienne a pour expression la raison gouvernementale.

⁸⁸Irrera (Orazio) et Vaccaro (Salvo), *La pensée politique de Foucault*, Paris, éditions Kimé, 2017. Voir la Quatrième de couverture.

- 3- *La raison gouvernementale*

La raison gouvernementale est examinée comme une notion particulièrement originale dans le cours de 1978. Elle apparaît donc au moment où le souverain va être chargé d'une tâche nouvelle qui est celle de gouverner les hommes et pour laquelle il n'a pas trouvé de modèle, ni du côté de Dieu, ni du côté de la nature. Une problématique nouvelle apparaît à travers la *res publica* ; on demande au souverain de faire plus qu'exercer sa souveraineté et le gouvernement c'est ça. Une question se pose alors au souverain : qu'est-ce que l'art de gouverner ? La réponse se trouve dans la raison d'Etat. Objectivement, la raison d'Etat c'est ce qui est nécessaire pour que la République, aux quatre sens du mot « état » (couramment le mot « état » peut signifier un domaine, une juridiction, un statut individuel ou encore la qualité d'une chose) conserve exactement son intégrité. Subjectivement, il s'agit d'une règle ou d'un art qui nous fait connaître les moyens pour obtenir l'intégrité, la tranquillité ou la paix de la république. La population ne figure pas dans cette analyse de la raison d'Etat en raison de la politique mercantiliste de l'époque. Elle va cependant émerger en tant qu'élément central au XVII^{ème} siècle grâce à l'apparition d'un appareil qui a été mis en place pour faire fonctionner la raison d'Etat : c'est la police⁸⁹.

A partir du XVII^{ème} siècle, on commence à appeler « police » l'ensemble des moyens par lesquels on peut faire croître les forces de l'Etat en maintenant le bon ordre de cet Etat. En pratique, la police intervient, début XVIII^{ème} siècle, dans des domaines nouveaux relevant du bien-être et de la « qualité de vie » comme par exemple la santé, la religion, les mœurs. Les objets de son intervention sont essentiellement urbains car ils concernent les marchés, le commerce, les rues, les fleuves, etc. En revanche, les méthodes employées par la police sont traditionnelles ; bien que police et justice dérivent toutes les deux du pouvoir royal, elles vont être parfaitement séparées. La police s'occupe des choses ordinaires au travers des règlements alors que les lois s'occupent des choses importantes de manière définitive et permanente⁹⁰.

Une « nouvelle gouvernementalité » naît avec les économistes plus d'un siècle après la première. La gouvernementalité des politiques aura donné la police, celle des économistes va introduire quelques lignes fondamentales de la gouvernementalité moderne et contemporaine.

⁸⁹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 320-334.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 341-351.

La raison économique donne un nouveau contenu à la raison d'Etat et, par conséquent de nouvelles formes à la rationalité de l'Etat. La notion de naturalité réapparaît en opposition avec l'artificialité de la politique et la population est envisagée comme une réalité à la fois spécifique et relative ; elle est soumise à toute une série de variables naturelles qui la font échapper en partie à l'action volontariste et directe du souverain dans la forme de la loi. La nouvelle gouvernamentalité, qui au XVII^{ème} siècle se référait à la police, devra désormais se référer à un domaine de naturalité qui est l'économie, gérer les populations, organiser un système juridique de respect des libertés, et se donner un instrument d'intervention direct mais négatif qui va être la police. Il est donc tout à fait possible de réaliser des correspondances avec la gouvernamentalité sous sa forme moderne⁹¹. De ce qui précède, « c'est parce que ce problème est au cœur de la critique de l'Etat de police par l'économie politique que le libéralisme apparaît comme la forme de rationalité propre aux dispositifs de régulation biopolitique⁹². »

⁹¹Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 348-355.

⁹²Senellart (Michel), « Situation des cours », *art. cit.*, p. 400.

CONCLUSION PARTIELLE

Ce chapitre inaugural a porté sur la biobibliographie de Paul Michel Foucault et sur son cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, qu'il a professé au Collège de France. Partant du début de sa carrière, de son engagement politique, de l'influence qu'il a subi de Nietzsche et de Heidegger, il en est ressorti que le philosophe français a eu une carrière et une vie mouvementées. Auteur à la plume facile et abondante, il a traité de plusieurs thèmes dans ses ouvrages, en l'occurrence le thème d'une microphysique du pouvoir, celui de la sexualité, celui de la relation entre sujet et pouvoir, etc. Nous avons galvanisé nos énergies sur le cours de 1978, en analysant son sien avec d'autres cours, en exposant brièvement son contenu de façon exploratoire. Qu'est-ce qui feraient l'actualité et l'originalité de ce cours ? En fait, *Sécurité, Territoire, Population* est remarquable pour plusieurs raisons :

D'abord. Il est important de remarquer que dans la première leçon du 11 janvier 1978 Foucault annonce que cette année il va continuer à étudier le concept de biopouvoir qu'il a introduit à la fin du cours de 1976, afin de mieux comprendre cette nouvelle technologie du pouvoir qui a pour l'objectif principal la population. Ainsi, le cours de 1978 devrait servir pour approfondir et élargir la conclusion du cours de 1976 – *Il faut défendre la société*. Plus précisément, il s'agit d'analyser en quoi consiste cette nouvelle technologie du pouvoir qui est apparue au XVIII^{ème} siècle et qui était pratiquée sur la population⁹³.

Ensuite. Cette analyse de biopolitique et de biopouvoir fait apparaître le concept de « gouvernement ». C'est pour cette raison qu'à partir de la quatrième leçon, Foucault va employer le concept de « gouvernementalité » pour étudier des relations de pouvoir dans le cadre de l'État moderne : « Elle (la gouvernementalité) ne définit pas n'importe quelle relation de pouvoir, mais les techniques de gouvernement qui sous-tendent la formation de l'État moderne. Elle est, en effet, à l'État⁹⁴. » Cette leçon du 1er février marque donc un tournant radical dans l'orientation de ce cours d'autant que même le titre du cours ne semble plus d'être convenable au projet général :

[...] si j'avais voulu donner au cours que j'ai entrepris cette année un titre plus exact, ce n'est certainement pas “sécurité, territoire, population” que j'aurais choisi. Ce que je voudrais faire maintenant, si vraiment je voulais le

⁹³Senellart (Michel), « Situation du cours », *art. cit.*, p. 394.

⁹⁴*Ibid.*, p. 406.

faire, ce serait quelque chose que j'appellerais une histoire de la "gouvernementalité"⁹⁵.

Enfin. En introduisant le concept de gouvernementalité, Foucault va se tourner vers l'analyse généalogique de l'État moderne en tant que nouveau champ de recherche : « Est-ce qu'il est possible de replacer l'État moderne dans une technologie générale de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement ? Est-ce qu'on peut parler de quelque chose comme une "gouvernementalité", qui serait à l'État ce que les techniques de ségrégation étaient à la psychiatrie, ce que les techniques de discipline étaient au système pénal, ce que la biopolitique était aux institutions médicales ?⁹⁶. » Ce nouveau champ de recherche servira à mieux saisir tous les pouvoirs et micro-pouvoirs existants au sein de l'État. Ce n'est pas alors la rupture dans la pensée foucauldienne comme certains auteurs ont proposé⁹⁷, mais c'est plutôt une continuation ou bien une extension de l'analyse antérieure du pouvoir à un nouvel objet qui s'appelle l'État⁹⁸. Ainsi, la notion de gouvernementalité s'inscrit dans la même logique linéaire de l'analyse foucauldienne de pouvoir et de biopouvoir. Il ne s'agit pas alors de la substitution ou du remplacement de l'une question avec l'autre, mais il s'agit de l'approfondissement vers un autre domaine. L'État devient ainsi un nouveau champ d'analyse qui va répondre à « l'objection fréquemment adressée à Foucault d'ignorer l'État dans son analyse du pouvoir⁹⁹. » Vers la fin de la leçon du 1er février Foucault pose clairement la problématique de l'État, qui aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, est devenu l'État administratif, qui s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé »¹⁰⁰.

Mais qu'est ce qui a changé particulièrement dans cette nouvelle forme de l'État ? En quoi consiste précisément la différence entre l'État de justice du Moyen Âge et l'État administratif ? Est-ce que c'est la transformation au niveau de la société, ou bien c'est le changement radical dans la façon de gouverner ? Pour Foucault, l'État moderne, c'est-à-dire l'État gouvernementalisé, en comparaison avec l'État de justice, n'est plus défini ni par son territoire, ni par sa surface occupée, ni par ses frontières, mais par sa population. « [...]cet État de gouvernement, qui porte essentiellement sur la population et qui se réfère (à) et utilise l'instrumentalisation du savoir économique, correspondrait à une société contrôlée par les

⁹⁵ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 111.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁹⁷ Karsenti (Bruno), *D'une philosophie à l'autre. Les sciences et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, 141.

⁹⁸ Senellart (Michel), « Situation du cours », art. cit., p. 399.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 397.

¹⁰⁰ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 112.

dispositifs de sécurité¹⁰¹. » Nous voyons clairement que même si Foucault change radicalement son orientation vers la nouvelle rationalité politique, il essaie quand même de la lier à ses recherches précédentes sur la biopolitique et le biopouvoir. « La biopolitique ne peut donc se concevoir que comme “une bio-régulation par l’État”¹⁰². »

L’un des acquis de ce premier chapitre consiste dans la mise en relief de l’envergure de la notion-clé de « gouvernement » chez le philosophe français. Car, c’est avec ce thème qu’il trouve la reformulation de sa conception du pouvoir. Au lieu de s’opposer au pouvoir, il cherche plutôt la manière de le « contourner », sans le détruire, et sans le fuir. C’est à partir de cette voie-là qu’il s’engage à une réélaboration de la notion de la « raison d’Etat », entendue comme nouvelle rationalité gouvernementale dans la modernité occidentale.

¹⁰¹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 113.

¹⁰² Senellart (Michel), « Situation du cours », *art. cit.*, p. 398.

CHAPITRE II

L'ANALYTIQUE DU POUVOIR PASTORAL

INTRODUCTION

Ce deuxième chapitre constitue le cœur de cette étude. Il s'engage à une analytique du pouvoir pastoral et de ses enjeux majeurs : ce qu'il est, ses caractéristiques et ses éléments fondamentaux. Ce pouvoir s'est constitué comme une institution destinée au gouvernement quotidien des hommes dans leur vie individuelle, dont la visée est d'assurer leur salut. Il s'agit pour l'État occidental moderne d'intégrer, sous une forme politique nouvelle, la vieille technique de pouvoir qui était née dans les institutions chrétiennes. Il est question d'une forme de pouvoir bien particulière, d'une « politique de la vérité » :

[...] mais enfin ce que je fais, ce n'est, après tout, ni de l'histoire, ni de la sociologie, ni de l'économie. Mais c'est bien quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, et pour des raisons simplement de fait, a à voir avec la philosophie, c'est-à-dire avec la politique de la vérité, car je ne vois pas beaucoup d'autres définitions du mot "philosophie" sinon celle-là. Il s'agit de la *politique de la vérité*¹⁰³.

« Qu'est-ce que cette philosophie qui se relance au contact d'une histoire des clergés, et qui signifie la promotion soudaine du pastorat au cœur de la description des dispositifs de pouvoir ?¹⁰⁴ » Réponde à cette question c'est indiquer l'objet du pastorat. En fait, le pouvoir pastoral contient une pluralité de dimensions : sa structure qualifie le rapport entre les hommes et leurs souverains (le roi égyptien ou babylonien comme berger des hommes), entre Dieu ou les dieux et les hommes (Dieu comme berger des hommes), enfin entre Dieu et les souverains des hommes, pasteurs délégués¹⁰⁵.

¹⁰³ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 4-5. Nous mettons le texte en italique.

¹⁰⁴ Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral », art. cit., p. 1130.

¹⁰⁵ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 128.

Notre objectif dans ce chapitre est une réverbération que nous faisons sur le pouvoir pastoral, dans ses enjeux et ses caractéristiques qui, selon l'analytique foucauldienne, cèdera la place à un pouvoir étatique. On arrivera à clarifier comment on est arrivé la constitution de l'État moderne à partir du pastorat chrétien, dans la mesure où le pouvoir pastoral constitue un prélude à la gouvernementalité¹⁰⁶.

Ce chapitre se structure autour de trois principaux points. Le premier examine la notion du pouvoir pastoral, son origine, ses caractéristiques et sa finalité. Le deuxième analyse les enjeux de ce pouvoir pastoral en tant que gouvernementalité. Le troisième indique les contre-conduites qui sont internes au christianisme, et qui ont donné naissance aux nouvelles communautés, dont la vie était fondée sur la mystique, l'ascétisme et le retour à l'Écriture. Une conclusion dit le mot de la fin, en relevant l'un des acquis dans la mesure du possible.

SECTION 1

LE POUVOIR PASTORAL : SA NATURE ET SES CARACTÉRISTIQUES

L'idée de pouvoir pastoral qu'élabore Foucault dans *Sécurité, territoire, population*, permet d'éclairer l'origine du pouvoir politique dans sa dualité. En effet, en proposant le modèle du pouvoir pastoral¹⁰⁷, le philosophe français livre en réalité plus qu'un modèle historiquement situé. En étendant le système pastoral au processus d'individuation – usage qu'il mentionne seulement, parlant d'un « pouvoir individualisant »¹⁰⁸ –, celui-ci apparaît comme une matrice qui contient et influence les modèles de pouvoir qui naîtront plus tardivement. Forme idéal-typique de régime, qui trouve son origine dans les sociétés antiques d'Orient (Égypte, Assyrie, Judée), le pouvoir pastoral est un décalque politique des relations entre Dieu et les hommes. Un roi-berger surveille et gère un peuple-troupeau, dont il doit assurer la subsistance, les soins, et le salut.

¹⁰⁶ Foucault (Michel), *sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 187.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰⁸ Foucault (Michel), « “*Omnes et singulatim*” : vers une critique de la raison politique » (1979), in *Dits et Écrits IV*, *op. cit.*, p. 136.

Deux paragraphes structurent cette section. Le premier définit en déclinant les caractéristiques du pouvoir pastoral (§1) ; le second examine les éléments fondamentaux qui président à la contre-conduite (§2).

§1. Le pouvoir pastoral : ce qu'il est

Le pouvoir pastoral est « une forme », « un type de pouvoir », « un dispositif de pouvoir » dont Foucault souligne l'originalité et l'examine de prime abord, après le concept de gouvernementalité. Il est une sorte de pouvoir différent mais qui entre dans la catégorie des dispositifs de pouvoir, et à ce titre, il est en lien avec la loi, les disciplines et les sécurités¹⁰⁹. La définition qu'il en donne est limpide et négative :

Et je crois que ce pastorat, ce pouvoir pastoral ne peut être assimilé ou confondu avec les procédés qui sont utilisés pour soumettre les hommes à une loi ou à un souverain. Il ne peut pas être assimilé non plus aux méthodes qui sont employées pour former les enfants, les adolescents et les jeunes gens. Il ne peut pas être non plus aux recettes qui sont utilisées pour convaincre les hommes, les persuader, les entraîner plus au moins malgré eux. Bref, le pastorat ne coïncide ni avec une politique, ni avec une pédagogie, ni avec une rhétorique. C'est quelque chose d'entièrement différent. C'est un art de gouverner les hommes et c'est, je crois, de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^{ème}, XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècles, le seuil de l'Etat moderne¹¹⁰.

De cette citation, l'idée que nous pouvons souligner est que le pouvoir pastoral établit le lien osmotique entre l'étude de la gouvernementalité et celle des dispositifs de pouvoir. Pour le dire autrement, c'est donc « par la médiation du pouvoir pastoral que la question générale du pouvoir continue de se profiler derrière celle de la gouvernementalité. Le pouvoir pastoral est ce par quoi le gouvernement reste un pouvoir¹¹¹. » Avec le pouvoir pastoral, l'histoire de la gouvernementalité découvre un nouveau champ d'investigation.

Foucault commence ses analyses avec la Mésopotamie et avance jusqu'au temps des Réformes. Pour introduire le sujet, il commence par un bref résumé historique de l'idée d'un gouvernement des hommes d'abord dans un Orient pré-chrétien et après dans l'Orient

¹⁰⁹Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral », *art. cit.*, p. 1131.

¹¹⁰ Foucault (Michel), *sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 168-169.

¹¹¹Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral », *art. cit.*, p. 1131.

chrétien. Selon lui, cette idée d'une conduite des hommes n'est pas connue pour la tradition grecque (sauf quelques exceptions) dans la mesure où pour eux ce qui est important c'est l'unité de la cité et pas la vie des individus comme ceci est le cas pour le pastorat¹¹². La tâche du roi en tant que la tête de la cité ne se composait pas de soigner ou de nourrir chaque citoyen, mais plutôt les rassembler. Pour les grecs ceci était un art royal de gouverner. Mais qu'est-ce qu'il se passe dans le pastorat ? Comment fonctionne exactement ce pouvoir que Foucault appelle un pouvoir individualisant ? Quelle est le rôle ou la tâche d'un pasteur ? Comment doit-il gouverner des hommes¹¹³ ?

La première chose importante qu'on voit dans les sociétés orientales antiques, c'est que pour eux, en comparaison avec les grecs, le roi ou le pharaon ou le pasteur, ils sont tous en même temps des bergers des hommes. Qu'est-ce que ça signifie – être un berger des hommes ? Eh bien, ça signifie qu'il faut les gouverner, conduire, sauver, nourrir et surveiller. Le pharaon égyptien était un berger. Le jour de son couronnement, en effet, il recevait rituellement la houlette du berger ; et le monarque de Babylone avait droit, entre autres titres, à celui de « berger des hommes ». Mais Dieu était aussi un berger menant les hommes à leur pâture et pourvoyant à leur nourriture. Un hymne égyptien invoquait Rê de la sorte : « Ô Rê, toi qui veilles quand tous les hommes sommeillent, Toi qui cherches ce qui est bon pour ton bétail¹¹⁴. » L'association entre Dieu et le roi vient naturellement, puisque tous deux jouent le même rôle : le troupeau qu'ils surveillent est le même.

Mais, c'est quand-même chez les Hébreux que le thème pastoral intensifie et reçoit une caractéristique particulière qui va ensuite influencer largement le pastorat chrétien. Cette particularité consiste notamment en une affirmation selon laquelle c'est seulement Dieu qui pourrait être un vrai berger de son peuple. Personne d'autre ne peut avoir cette tâche difficile. « Yahvé est le seul et unique véritable berger. Il guide son peuple en personne, aidé de ses seuls prophètes¹¹⁵. » C'est donc qu'à « l'intérieur de ce cadre, précise Büttgen, on pourra parler d'une *analytique* du pouvoir pastoral chez Foucault, pour faire ressortir l'extrême minutie de la description, sans équivalent dans le reste du cours, et pour distinguer son projet

¹¹² Foucault (Michel), *sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 129.

¹¹³ *Ibid.*, p. 129. 130. 131. 133. 146. 147.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 128.

de celui d'une *histoire* des clergés¹¹⁶. » Après avoir résumé brièvement l'histoire du pastorat dans les sociétés orientales préchrétiennes, déclinons à présent ses quatre particularités typiques.

§2. Les caractéristiques du pouvoir pastoral

Le pouvoir pastoral qui, selon Foucault, est étranger à la pensée gréco-romaine et, présent dans l'Orient méditerranéen, comment se caractérise-t-il ? Quels sont ses traits spécifiques ? En réponse à cette interrogation, le philosophe français écrit :

Le pouvoir du berger est un pouvoir qui ne s'exerce pas sur un territoire, c'est un pouvoir qui par définition s'exerce sur un troupeau, plus exactement sur le troupeau dans son déplacement, dans le mouvement qui le fait aller d'un point à un autre. Le pouvoir du berger s'exerce essentiellement sur une multiplicité en mouvement¹¹⁷.

Il ressort de cette citation l'idée que le pouvoir du berger n'est plus seulement ce qui normalise la société à la façon de rapports de forces qui l'articulent à tel ou tel discours, comme pour le pouvoir moderne, mais il est maintenant conçu comme « guidance », « conduite » de l'individu, sa surveillance, son « contrôle ». A la différence du dieu grec qui est « un dieu territorial, *un dieu intra muros*, il a son lieu privilégié, que ce soit sa ville ou son temple¹¹⁸ », le Dieu hébraïque lui, est un Dieu « qui marche », qui se « déplace », qui « erre » : « Jamais la présence de ce Dieu hébraïque n'est plus intense, plus visible que, précisément, lorsque son peuple se déplace et lorsque dans l'errance de son peuple, dans son déplacement, dans ce mouvement qui le fait quitter la vielle, les prairies et les pâturages, il prend la tête de son peuple et montre la direction qu'il faut suivre¹¹⁹. »

Un tel type de pouvoir se présente, pour le philosophe français, non pas comme un pouvoir politique, mais comme un pouvoir souverain distinct, ayant pour objectif de dresser les âmes par des interventions sur la conduite quotidienne. Il s'agit en cela d'une forme nouvelle de pouvoir, marquant l'apparition de modes spécifiques d'individualisation, impliquant tout un réseau de servitude de tous à l'égard de tous et d'une exclusion du « moi »,

¹¹⁶Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral », *art. cit.*, p. 1131. L'auteur met le texte en italique.

¹¹⁷Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 129.

¹¹⁸*Ibid.*, p. 129.

¹¹⁹*Ibidem.*

comme forme centrale de l'individu. Foucault parle en ce sens d'une « individualisation par assujettissement ». D'où il convient de chercher l'origine de la gouvernementalité qui en découle, et qui marque le seuil de l'État moderne dans la crise du pastorat vers la fin du Moyen Âge¹²⁰.

Il s'agit d'une forme de pouvoir dont l'objectif final est d'assurer le salut des individus. Ce qui veut dire qu'il n'est pas simplement une forme de pouvoir qui ordonne ; le pasteur doit aussi être prêt à se sacrifier pour la vie et le salut du troupeau. En cela, le pouvoir pastoral se distingue du pouvoir souverain qui exige un sacrifice de la part de ses sujets afin de sauver le trône. Ensuite, c'est une forme de pouvoir qui ne se soucie pas seulement de l'ensemble de la communauté, mais de chaque individu particulier, pendant toute sa vie. Enfin, cette forme de pouvoir ne peut s'exercer sans connaître ce qui se passe dans la tête des gens, sans explorer leurs âmes, sans les forcer à révéler leurs secrets les plus intimes. Elle implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger. Cette forme de pouvoir est orientée vers le salut (par opposition au pouvoir politique). Elle est oblatrice (par opposition au principe de souveraineté) et individualisante (par opposition au pouvoir juridique). Elle est coextensive à la vie et dans son prolongement ; elle est liée à une production de la vérité, la vérité de l'individu lui-même¹²¹.

Il conviendrait mieux que l'on sache « quel est le type de pouvoir que recouvre cette notion¹²² », lorsque le philosophe français analyse en même temps les relations qui sont visées au XVI^{ème} siècle dans ces arts de gouverner¹²³. Pour cela, le défi de Foucault consiste à trouver une *autre* façon de combler les besoins conceptuels inhérents à l'étude des relations au pouvoir : une façon capable de dégager les conditions historiques qui motivent tel ou tel type de conceptualisation du pouvoir. Dit autrement, il cherche à créer un paradigme pouvant servir à l'analyse des rapports entre la rationalisation et le pouvoir afin de mettre à jour ces processus de subjectivation/objectivation d'une façon plus empirique, plus directement liée à

¹²⁰Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p.180.

¹²¹*Ibid.*, pp.177-180

¹²²*Ibid.*, pp. 119-120.

¹²³*Ibid.*, pp. 126-127. « “Gouverner”, écrit-il, peut vouloir dire “conduire quelqu’un”, soit au sens, proprement spirituel, du gouvernement des âmes – sens alors tout à fait classique et qui, lui, va durer et subsister très, très longtemps –, soit d’une manière légèrement décalée par rapport à cela, “gouverner” peut vouloir dire “imposer un régime”, imposer un régime à un malade : le médecin gouverne le malade, ou le malade qui s’impose un certain nombre de soins se gouverne. [...]. “Gouverner ou le “gouvernement”, peut se référer alors à la conduite au sens proprement moral du terme [...]. “Gouverner” peut se référer, encore, à une relation entre individus, relation qui peut prendre plusieurs formes, soit la relation de commandement et de maîtrise : diriger quelqu’un, le traiter. »

la situation (occidentale) présente, qui implique davantage les rapports entre théorie et pratique. Or, il postule cette idée que gouverner les hommes ne provient originairement pas ni des Grecs ni des Romains, pour qui ce que l'on gouverne c'est la Cité. L'origine de cette idée de gouverner spécifiquement les hommes se trouve du côté de la civilisation préchrétienne et chrétienne orientale, où l'on observe l'idée et l'économie d'un pouvoir typiquement pastoral. « [...] L'idée que les hommes, ça se gouverne, affirme Foucault, c'est une idée qui n'est certainement pas une idée grecque et qui n'est, je ne pense pas non plus, une idée romaine. [...]. Mais d'une façon générale, je crois qu'on peut dire que l'idée d'un gouvernement des hommes est une idée dont il faut chercher plutôt l'origine en Orient, dans un Orient préchrétien d'abord, et dans l'Orient chrétien ensuite¹²⁴. » C'est à ce titre précis que l'historien des sciences esquisse les caractéristiques qui sont en même temps les traits distinctifs entre le pouvoir pastoral et les représentations hellénistico-romaines du pouvoir politique.

Primo. Il postule que ce pouvoir ne s'exerce pas sur un territoire. Il s'exerce plutôt sur un troupeau qui se déplace d'un point à un autre. En effet, contrairement à la représentation territoriale du dieu grec qui se voit rattaché à la protection d'une Cité, le dieu pasteur est un dieu qui marche, qui erre¹²⁵.

Secundo. Le pouvoir pastoral chez les Grecs et les Romains est essentiellement bienfaisant : la bienfaisance n'était que l'une des facettes du comportement des dieux ; un comportement qui prenait tout autant la forme de la luxure, de la suprématie, de l'indifférence, de la moquerie, de la conquête et de la débauche. Le pouvoir pastoral est pour sa part entièrement tourné vers le salut du troupeau qu'il protège contre ses ennemis extérieurs ou intérieurs : il se veut donc une entreprise de soin, un art minutieux, juste et réfléchi. Si bien que la forme qu'il prend n'est pas la manifestation éclatante de sa puissance et de sa supériorité, mais la manifestation d'un zèle, d'un dévouement et d'une application infinie. « Le pouvoir pastoral, est, je crois, tout entier défini par sa bienfaisance, il n'a de raison d'être que de faire le bien, et pour le faire. C'est qu'en effet l'essentiel de l'objectif, pour le pouvoir pastoral, c'est le bien du troupeau¹²⁶ », affirme Foucault.

¹²⁴ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 126-127

¹²⁵ *Ibid.*, p. 129. L'auteur et nous mettons le texte en italique.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 130.

Tertio. Le pouvoir pastoral est un pouvoir individualisant. Afin d'être en mesure de diriger son troupeau, aucune brebis ne doit en effet échapper au bon pasteur. La sauvegarde du troupeau renvoie donc explicitement au soin et à la connaissance de chacune des brebis que le berger a l'habitude de dénombrer et de soigner matin et soir. « Enfin, dernier trait qui recoupe un certain nombre de choses que j'ai croisées jusque-là, précise Foucault, c'est l'idée que le pouvoir pastoral est un pouvoir individualisant. C'est-à-dire qu'il est vrai que le pasteur dirige le tout le troupeau, mais il ne peut bien le diriger que dans la mesure où il n'y a pas une seule brebis qui puisse lui échapper. Le pasteur dénombre les brebis, il les dénombre le matin au moment de les conduire à la prairie, il les dénombre le soir pour savoir si effectivement elles sont bien là et il les soigne une par une¹²⁷. »

Quarto. Finalement, le pouvoir pastoral est un pouvoir où le berger est prêt à se sacrifier lui-même, non seulement pour l'ensemble du troupeau, mais pour chacune des brebis. En fait, dans la tradition hébraïque, le berger doit tout à son troupeau au point de se sacrifier lui-même pour le salut de celui-ci. Le pouvoir pastoral n'est donc pas un pouvoir d'aspect honorifique, mais une configuration tournée vers le sacrifice de soi-même au profit d'autrui. Bref, on peut dire que le pouvoir pastoral est un pouvoir finalisé sur ceux-là même sur qui il s'exerce, et non sur une unité de type supérieur tel que la Cité, l'intégrité du territoire ou le souverain. « Le pouvoir pastoral, écrit Foucault, est un pouvoir de soin. Il soigne le troupeau, il soigne les individus du troupeau, il veille à ce que les brebis ne souffrent pas, il va chercher celle qui s'égaré bien sûr, il soigne celles qui sont blessées¹²⁸. »

Sur la base de ces distinctions, Foucault souligne ce qui deviendra autant le point de butée du pouvoir pastoral, que la clef de voûte des différentes configurations qu'adoptera le pouvoir pastoral au sein des différentes mutations résultant des contre-conduites qui s'y développeront. De la description du pouvoir pastoral qui vient d'être faite, quelques considérations s'imposent dans le but d'en souligner les variances, les enjeux et son caractère dynamique.

Premièrement. On observe, au cours de l'évolution du pouvoir pastoral, un changement d'objectif. On passe du souci de conduire les gens au salut dans l'autre monde à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas. Et, dans ce contexte, le mot « salut » prend plusieurs sens : il

¹²⁷ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 132.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 131.

veut dire santé, bien-être (c'est-à-dire niveau de vie correct, ressources suffisantes), sécurité, protection contre les accidents. Un certain nombre d'objectifs « terrestres » viennent remplacer les visées religieuses de la pastorale traditionnelle et ce d'autant plus facilement que cette dernière, pour diverses raisons, s'est toujours accessoirement assigné certains de ces objectifs ; il suffit de penser au rôle de la médecine et à sa fonction sociale qu'ont longtemps assurées les Églises catholique et protestante. Dans cette optique, le pasteur exerce le pouvoir sur un troupeau plutôt que sur une terre. C'est probablement bien plus compliqué que cela, mais, d'une manière générale, la relation entre la divinité, la terre et les hommes diffère de celle des Grecs. Leurs dieux possédaient la terre, et cette possession originelle déterminait les rapports entre les hommes et les dieux. En l'occurrence, c'est au contraire la relation du Dieu-berger avec son troupeau qui est originelle et fondamentale. Dieu donne, ou promet, une terre à son troupeau¹²⁹.

Deuxièmement. On a assisté conjointement à un renforcement de l'administration du pouvoir pastoral. Parfois, cette forme de pouvoir a été exercée par l'appareil d'État, ou, du moins, une institution publique comme la police. Il y a lieu de souligner le fait que la police a été inventée au XVIII^{ème} siècle non seulement pour veiller au maintien de l'ordre et de la loi et pour aider les gouvernements à lutter contre leurs ennemis, mais pour assurer l'approvisionnement des villes, protéger l'hygiène et la santé ainsi que tous les critères considérés comme nécessaires au développement de l'artisanat et du commerce¹³⁰. Parfois, le pouvoir a été exercé par des entreprises privées, des sociétés d'assistance, des bienfaiteurs et, d'une manière générale, des philanthropes. D'autre part, les vieilles institutions, comme par exemple la famille, ont été elles aussi mobilisées pour remplir des fonctions pastorales. Enfin, le pouvoir a été exercé par des structures complexes comme la médecine, qui englobait à la fois les initiatives privées (la vente de services sur la base de l'économie de marché) et certaines institutions publiques comme les hôpitaux¹³¹. Le pasteur rassemble, guide et conduit son troupeau. L'idée qu'il appartenait au chef politique d'apaiser les hostilités au sein de la cité et de faire prévaloir l'unité sur le conflit est sans aucun doute présente dans la pensée grecque. Mais ce que le pasteur rassemble, ce sont des individus dispersés. Ils se rassemblent au son de sa voix : « Je sifflerai et ils se rassembleront. » Inversement, il suffit que le pasteur

¹²⁹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 132.

¹³⁰ Cf. Legrand (Stéphane), *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, (Coll. Pratiques théoriques), 2007, spécialement le chapitre 3 : « La société punitive », pp. 76-124. Voir aussi Foucault (Michel), *Surveiller et punir*, op. cit., pp. 200-217.

¹³¹ Foucault (Michel), *Surveiller et punir*, voir surtout le chapitre : « Des institutions complètes et austères », pp. 267-299.

disparaisse pour que le troupeau s'éparpille. Autrement dit, le troupeau existe par la présence immédiate et l'action directe du pasteur. Sitôt que le bon législateur grec, tel Solon, a réglé les conflits, il laisse derrière lui une cité forte dotée de lois qui lui permettent de durer sans lui¹³².

Troisièmement. La multiplication des objectifs et des agents du pouvoir pastoral a permis de centrer le développement du savoir sur l'homme autour de deux pôles : l'un, globalisant et quantitatif, concernait la population ; l'autre, analytique, concernait l'individu¹³³. Le rôle du pasteur est d'assurer le salut de son troupeau. Les Grecs disaient aussi que la divinité sauvait la cité ; et ils ne cessèrent jamais de comparer le bon chef à un timonier maintenant son navire à l'écart des récifs. Mais la manière dont le pasteur sauve son troupeau est bien différente. Il ne s'agit pas seulement de les sauver tous, tous ensemble, à l'approche du danger. Tout est une question de bienveillance constante, individualisée et finale. De bienveillance constante, car le pasteur veille à la nourriture de son troupeau ; il pourvoit quotidiennement à sa soif et à sa faim. Au dieu grec il était demandé une terre féconde et des récoltes abondantes. On ne lui demandait pas d'entretenir un troupeau au jour le jour. Et de bienveillance individualisée, aussi, car le pasteur veille à ce que toutes ses brebis, sans exception, soient rassasiées et sauvées. Par la suite, les textes hébraïques, notamment, ont mis l'accent sur ce pouvoir individuellement bienfaisant : un commentaire rabbinique sur l'Exode explique pourquoi Yahvé fit de Moïse le berger de son peuple : il devait abandonner son troupeau pour partir à la recherche d'une seule brebis perdue¹³⁴.

Quatrièmement. Il est encore une autre différence qui tient à l'idée que l'exercice du pouvoir est un « devoir ». Le chef grec devait naturellement prendre ses décisions dans l'intérêt de tous ; eût-il préféré son intérêt personnel qu'il aurait été un mauvais chef. Mais son devoir était un devoir glorieux : même s'il devait donner sa vie au cours d'une guerre, son sacrifice était compensé par un don extrêmement précieux : l'immortalité. Il ne perdait jamais. La bienveillance pastorale, en revanche, est beaucoup plus proche du « dévouement ». Tout ce que fait le berger, il le fait pour le bien de son troupeau¹³⁵. C'est sa préoccupation constante : quand ils sommeillent, lui veille.

¹³² Foucault (Michel), « Le piège de Vincennes », in *Le Nouvel Observateur* 1970, n° 274, Vol. 9-15, pp. 33-35, entretien avec P. Lorient, in *Dits et Ecrits*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, t. I : 1954_1975, pp. 935-941.¹³³Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral », *art.cit.* pp. 1129-1154.

¹³³Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral », *art.cit.* pp. 1129-1154.

¹³⁴ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 130.

¹³⁵ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 132-134.

Le thème de la veille est important. Il fait ressortir deux aspects du dévouement du pasteur. En premier lieu, il agit, travaille et se met en frais pour ceux qu'il nourrit et qui sont endormis. En second lieu, il veille sur eux. Il prête attention à tous, sans perdre de vue aucun d'entre eux. Il est amené à connaître son troupeau dans l'ensemble, et en détail. Il doit connaître non seulement l'emplacement des bons pâturages, les lois des saisons et l'ordre des choses, mais aussi les besoins de chacun en particulier. Une fois encore, un commentaire rabbinique sur l'Exode décrit dans les termes suivants les qualités pastorales de Moïse : il envoyait paître chaque brebis à tour de rôle -d'abord les plus jeunes, pour leur donner à brouter l'herbe la plus tendre : puis les plus âgées, et enfin les plus vieilles, capables de brouter l'herbe la plus coriace. Le pouvoir pastoral suppose une attention individuelle à chaque membre du troupeau¹³⁶.

Cependant, même si la pastorale a perdu l'essentiel de ce qui faisait son efficacité, Foucault distingue deux aspects du pouvoir pastoral : l'institutionnalisation ecclésiastique, qui a disparu, ou du moins perdu sa vigueur depuis le XVIII^{ème} siècle, et la fonction de cette institutionnalisation, qui s'est étendue et développée en dehors de l'institution ecclésiastique. Car, vers le XVIII^{ème} siècle, il s'est produit une nouvelle distribution, une nouvelle organisation de ce type de pouvoir individualisant. Toutefois, Foucault trouve qu'il ne faille « considérer "l'État moderne" comme une entité qui s'est développée au mépris des individus, en ignorant qui ils sont et jusqu'à leur existence, mais au contraire comme une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés à une condition : qu'on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumette à un ensemble de mécanismes spécifiques. En un sens, on peut voir en l'État une matrice de l'individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral¹³⁷. »

¹³⁶Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 131.

¹³⁷*Ibid.*, p. 203.

SECTION 2

LE PASTORAT CHRETIEN ET SON RAPPORT AU SALUT, A LA LOI ET A LA VERITE

Lorsque Foucault aborde le thème du pastorat chrétien et la forme pastorale, c'est pour lui une façon de mettre en relief l'idée que ce pouvoir est un mode qui consiste à diriger les hommes et que cette forme de pouvoir a été utilisée par christianisme, qu'il l'aurait pris en charge et l'aurait imposé de gré ou de force, à partir de la théorie juive, au monde gréco-romain¹³⁸. Cependant, l'historien des sciences précise que le pastorat chrétien tel qu'il a été institutionnalisé, développé et réfléchi à partir du III^{ème} siècle, est une autre chose qu'une copie certifiée conforme, mieux transposition ou continuation de ce qu'on avait pu repérer comme thème hébraïque et surtout oriental. Le pastoral chrétien est donc d'un autre registre : « Je crois, précise-t-il, que le pastorat chrétien est absolument, profondément, je dirais presque essentiellement différent de ce thème pastoral qu'on avait déjà repéré¹³⁹. »

Mais qu'est-ce qui explique cette différence ? Et, qu'est-ce qui ferait la spécificité du pastorat chrétien ? Foucault évoque trois raisons. D'abord parce que le thème du pastorat a été enrichi, transformé par la pensée chrétienne : il a donné lieu à un immense réseau institutionnel qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Ensuite parce que le Dieu des Hébreux est un « Dieu pasteur », alors qu'il n'y avait pas de pasteurs au sein du régime politique et social des Hébreux. Le pastorat a engendré dans le christianisme un réseau institutionnel dense, complexe, serré, qui prétendait être à la communauté tout entière (du christianisme). Enfin – et Foucault insiste sur cette troisième raison qui constitue la synthèse de deux premières – puisque le pastorat dans le christianisme a donné lieu à un tout autre art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, « de manipuler les hommes, art de suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a cette fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence¹⁴⁰. » Il s'agit là d'un arrière-fond historique de la « gouvernementalité » qui

¹³⁸Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 167.

¹³⁹*Ibid.*, p. 168.

¹⁴⁰*Ibidem.*

serait« un phénomène important, décisif et sans doute unique dans l'histoire des sociétés et des civilisations¹⁴¹. »

Pour approfondir cette spécificité du pastorat chrétien, Foucault décline quelques-uns des traits qui ont été dessinés en pratique et en réflexion la pratique pastorale. Ainsi analyse-t-il les points de vue de certains pères de l'Eglise, en l'occurrence Jean Chrysostome, Saint Cyprien, saint Ambroise, Grégoire le Grand, Cassien, Saint Benoît. Les textes de ces pères redéfinissent le pastorat, soit dans les communautés de fidèles, soit dans les églises. Et c'est pour cela qu'ils ont une grande importance, et une influence majeure dans la vie politique en Occident.

Ainsi sommes-nous amenés à poser les questions suivantes : Qu'est-ce qui spécifie, distingue le pastorat aussi bien de la magistrature grecque que du thème hébraïque du pasteur, du berger, du bon berger ? C'est à partir des *Lettres* de saint Cyprien, le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise, le *Liber pastoralis* de Grégoire le Grand, etc., que Foucault explique ce thème du pastorat par rapport à sa définition théorique, abstraite, générale, en dégagant trois caractéristiques majeures¹⁴². D'abord le pastorat est analysé dans son rapport au salut, ayant pour objectif fondamental de mener les individus ou de leur permettre d'avancer, de progresser sur le chemin du salut. Ceci vaut aussi bien pour les individus pris singulièrement que pour la communauté (la collectivité). Ensuite, le rapport du pastorat à la loi, dont le but est de veiller, de telle sorte que les individus et les communautés puissent faire leur salut, à ce qu'ils se soumettent à ce qui est ordre, commandement, volonté de Dieu. Enfin, le rapport du pastorat à la vérité, étant donné que dans le christianisme, comme dans les autres religions du livre, « on ne peut faire son salut et on ne se soumet à la loi qu'à la condition bien sûr d'accepter, de croire à, de professer une certaine vérité. Rapport au salut, rapport à la loi, rapport à la vérité. Le pasteur guide vers le salut, il prescrit la loi, il enseigne la vérité¹⁴³. »

Cette section s'organise autour de trois paragraphes : le premier examine le lien entre le pastorat chrétien et le salut (§1) ; le deuxième éclaire son rapport à la loi et à l'obéissance (§2) ; le troisième enfin son rapport à la vérité (§3).

¹⁴¹Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 168.

¹⁴²*Ibid.*, p. 170.

¹⁴³*Ibidem.*

§1. Le pastoral et son rapport au salut : une économie des mérites et des démérites

Ces caractéristiques ne font pas l'originalité du pastoral chrétien ; il n'aurait absolument aucune espèce de spécificité, parce qu'en définitive, guider, prescrire, enseigner, sauver, enjoindre, éduquer, fixer le but commun, formuler la loi générale, marquer dans les esprits, leur proposer ou imposer des opinions vraies et droites, c'est ce que fait chaque pouvoir. Et la définition qui serait donnée du pastoral ne serait pas éloignée : elle serait du même type ; elle serait isomorphe à la définition des fonctions de la cité ou des magistrats de la cité chez Platon. Pour le philosophe français, ce ne serait ni le rapport au salut, ni le rapport à la loi, encore moins le rapport à la vérité, « pris comme ça, sous cette forme globale, qui caractérisent précisément, qui marquent la spécificité du pastoral chrétien¹⁴⁴. » Autrement dit, le pastoral chrétien ne saurait se définir uniquement au niveau des rapports comme ce fut le cas chez les grecs. Il se définit et se spécifie à un autre niveau qui fait que ces rapports de responsabilité soient d'une ténuité et complexité extrêmes ; ils sont « intégralement » et « paradoxalement » distributifs¹⁴⁵. Que veut dire « intégralement et paradoxalement distributifs » ?

Par « intégralement distributif », il faut entendre que dans ces rapports le pasteur doit assurer le salut de tous : le salut de la communauté tout entière, de la communauté dans son ensemble, de la communauté comme unité, mais également le salut de chacun. Dans ce sens, aucune ne doit échapper à ce mouvement, à cette opération de direction et de guidage qui mène au salut : « Tous, c'est-à-dire les sauver tous, c'est-à-dire sauver le tout et sauver chacun. Et c'est là où l'on rencontre, indéfiniment répétée et reprise, la métaphore de la grenade, cette grenade qui était justement attachée symboliquement à la robe du grand prêtre de Jérusalem¹⁴⁶. » « Paradoxalement distributif », puisque la nécessité de sauver le tout implique d'accepter concomitamment le sacrifice d'une brebis qui pourrait compromettre le tout : « la brebis qui fait scandale, la brebis dont la corruption risque de compromettre le troupeau tout entier, celle-là doit être abandonnée, elle doit être éventuellement exclue,

¹⁴⁴Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 171.

¹⁴⁵*Ibid.*, p. 172. « Là encore, précise le philosophe français, vous verrez, on n'est pas très loin du thème hébraïque du berger ou même des contestations qu'on trouve chez Platon, mais il faut avancer progressivement. »

¹⁴⁶*Ibidem*.

chassée¹⁴⁷, etc. » L'autre facette du paradoxe réside en plus dans le salut d'une seule brebis qui doit faire autant de souci au pasteur que celui du troupeau tout entier. C'est dire qu'« il n'y a pas de brebis pour laquelle il ne faille, suspendant toutes ses autres charges et occupations, abandonner le troupeau et essayer et essayer de la ramener. “Ramener les brebis errantes et bêtantes”, c'est là le problème qui n'a pas été simplement un thème théorique, mais un problème pratique, fondamental, dès les premiers siècles du christianisme, lorsqu'il fallut savoir ce qu'on faisait des *lapsi*, de ceux qui avaient renié l'Eglise¹⁴⁸. » Le paradoxe existe – enfin – dans le problème du berger. Etant au service du troupeau, il doit jouer le rôle de médiateur (intermédiaire) entre lui et les pâturages, la nourriture, le salut, « ce qui implique que le pouvoir pastoral en lui-même, est toujours un bien¹⁴⁹. »

De ces rapports intégralement et paradoxalement distributifs qui caractérisent la relation du pasteur chrétien avec ses brebis, naît un autre principe : le principe de la « distributivité intégral et paradoxale » du pouvoir pastoral. Ce pouvoir, en régime chrétien, a ajouté un supplément, dans la mesure où il se déploie en « quatre principes qui, eux, sont absolument spécifiques et qu'on ne trouvait absolument pas avant si ce n'est dans le christianisme¹⁵⁰ ». Exposons ces subtilités du lien entre le pasteur et ses brebis, en déclinant alors ces principes l'un après l'autre.

Premièrement, *le principe de la responsabilité analytique*. Ce principe traduit l'idée que le pasteur chrétien devra au soir de chaque journée, tout comme au soir de la vie du monde, rendre compte de toutes les brebis. Il devra par ailleurs rendre compte de tous les actes de chacune de ses brebis, de tout ce qui a pu leur arriver à chacune d'entre elles, c'est-à-dire, « de tout ce qu'elles ont pu faire à chaque moment de bien ou de mal. » Il ne s'agit plus à ce niveau simplement d'une responsabilité qui se définirait par une distribution numérique et individuelle, mais une redistribution qualitative, à visée factuelle : « Le pasteur aura à rendre compte, on l'interrogera, on l'examinera, [...] sur tout ce que chacune de ses brebis a pu faire¹⁵¹. » Au-delà de la responsabilité communautaire, le pasteur reste le responsable de chaque brebis, considérée individuellement.

¹⁴⁷Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 172.

¹⁴⁸*Ibid.*, pp. 172-173.

¹⁴⁹*Ibid.*, p. 132.

¹⁵⁰*Ibid.*, p. 173.

¹⁵¹*Ibidem*. Foucault se sert des textes de saint Benoît et ceux de saint Cyprien pour expliciter ce principe de la responsabilité analytique. Voir *La Règle de saint Benoît*, t. 1, chap. 2 : « Ce que doit être l'abbé », p. 51 : « Qu'il songe sans cesse qu'il est chargé de diriger des âmes, dont il devra aussi rendre compte [...] Et qu'il sache que,

Deuxièmement, *le principe du transfert exhaustif et instantané des mérites et des démérites* qui explique l'exigence de redevabilité du pasteur chrétien au dernier jugement, le « jour redoutable ». Au jour redoutable, le pasteur chrétien devra rendre compte de tout ce qu'ont fait les brebis, « pour chacune, chacun des mérites ou des démérites, chacune des choses qu'a faites une brebis, tout cela le pasteur devra le considérer comme son acte propre¹⁵². » Tout ce qui arrive du bien sur la brebis, le pasteur devra l'éprouver comme son propre bien. De même tout ce qui arrive du mal à la brebis, à cause d'elle-même ou de quelqu'un d'autre, le pasteur devra le considérer comme c'est à lui que c'est arrivé ou se considérer comme lui-même auteur de la faute : « il faut qu'il se réjouisse par une joie propre et personnelle du bien de la brebis, qu'il se désole ou se repente lui-même du mal qui aura été dû à sa brebis¹⁵³. »

Troisièmement, *le principe de l'inversion du sacrifice*. Ce principe est la conséquence directe du précédent. Si on admet que le pasteur chrétien se perde avec sa brebis, il doit également accepter de mourir pour elle. Foucault évoque à ce propos le texte de saint Jean pour souligner la portée de cette exigence : « le pasteur défend les brebis contre les loups et les bêtes féroces. » Ce passage de saint Jean porte sur deux dimensions au sujet de l'action du pasteur : une dimension temporelle et une dimension spirituelle, avec un arrière-fond théorique et moral. Au sens temporel de l'expression, le pasteur chrétien doit accepter la mort biologique si les brebis sont exposées ; il doit les défendre contre leurs ennemis temporels chaque fois qu'elles sont menacées. Au sens spirituel, le pasteur chrétien devra exposer et disposer son âme pour l'âme des autres :

Il doit accepter de reprendre sur ses épaules le péché des brebis pour que les brebis n'aient pas à payer et de manière à ce que ce soit lui qui paye. De

quand on se charge de diriger les âmes, on doit se préparer à rendre compte. Et d'autant il se sait avoir de frères confiés à ses soins, qu'il soit bien certain qu'il devra rendre compte au Seigneur de toutes ces âmes au jour du jugement, sans parler de sa propre âme bien sûr. » Saint Cyprien dans sa *Correspondance, Lettre 8*, p. 19 ajoute : « D'ailleurs le soin du troupeau nous incombe à nous qui sommes à sa tête apparemment pour le conduire et remplir la fonction des pasteurs. On nous dira donc, si nous sommes trouvés négligents, ce qu'on a dit à nos prédécesseurs, qui étaient des chefs très négligents, que nous n'avons pas cherché après les brebis perdues, ni remis dans le droit chemin celles qui étaient égarées, ni bandée leurs pattes cassées, et que cependant nous buvions leur lait et nous couvrons leur laine. »

¹⁵²*Ibidem*.

¹⁵³*Ibid.*, p. 174. Foucault évoque à ce propos le texte de saint Jérôme dans la *Lettre 58* : « Faire du salut des autres, *lacrumanimasuae*, le bénéfice de sa propre âme. » Et encore : « Si tu veux exercer la fonction de prêtre, si peut-être l'épiscopat – travail ou honneur – t'est agréable, vis dans des villes et des châteaux ; fais du salut des âmes le profit de ton âme. »

sorte que le pasteur doit, à la limite s'exposer à la tentation, reprendre sur lui tout ce qui pourrait perdre la brebis si, par cette espèce de transfert, la brebis se trouve libérée et de la tentation et du risque qu'il y avait de mourir de mort spirituelle¹⁵⁴.

Ce thème, en étant aporétique, ainsi que nous pouvons le faire remarquer, est d'une actualité brûlante et d'une consistance majeure, surtout lorsqu'on parle de la direction de conscience en régime chrétien. On pourrait alors se demander si dans la direction de conscience, celui qui dirige la conscience de l'autre, qui explore les replis de cette conscience, celui à qui on expose les péchés qui ont été commis, celui qui est appelé à voir, à constater, à découvrir le mal, ne doit pas être exposé à la tentation, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être exposé à ce mal dont il va soulager la conscience de son dirigé. Autrement dit, « est-ce qu'apprendre de si horribles péchés, voir de si belles pécheresses ne vas pas précisément l'exposer, lui, à la mort de son âme au moment où il sauvera l'âme de cette brebis ?¹⁵⁵ » L'inversion sacrificielle exige que le pasteur chrétien « accepte ce danger de mourir pour sauver l'âme des autres. Et c'est précisément lorsqu'il aura accepté de mourir pour les autres que le pasteur sera sauvé¹⁵⁶. »

Quatrièmement, *le principe de la correspondance alternée*. S'il est vrai, peut-on se demander, que le mérite des brebis constitue le mérite du pasteur-berger, ne pourrait-on pas, à contrario, dire que le mérite du pasteur chrétien ne serait pas grand si les brebis étaient toutes et toujours méritantes ? Ce qui fait le mérite du pasteur et qui conséquemment conduira à son salut, « ça sera précisément qu'il aura sans cesse lutté contre ces dangers, ramené les brebis égarées, qu'il aura eu à lutter contre son propre troupeau¹⁵⁷. » Et, paradoxalement, on peut aussi dire que les faiblesses du pasteur peuvent elles aussi contribuer au salut du troupeau, tout comme, inversement, celles du troupeau peuvent contribuer au salut du pasteur. Aussi le paradoxe réside-t-il dans la manière dont le pastorat chrétien positive les faiblesses du pasteur et celles des brebis. Pour ce qui du pasteur, il y a l'idée qu'il est bon qu'il (le pasteur) ait des imperfections, qu'il les connaisse et ne les cache pas aux yeux de ses fidèles, qu'il s'en repente, s'en humilie, dans le but qu'il se maintienne dans un abaissement qui « sera autant

¹⁵⁴ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 174. A ce niveau, Foucault se sert du texte de l'Évangile de saint Jean 10, 11-12, tiré de la *Bible de Jérusalem* : « Je suis le bon pasteur ; le pasteur donne sa vie pour ses brebis. Le mercenaire, qui n'est pas le pasteur et à qui n'appartiennent pas les brebis, voit-il le loup, il laisse les brebis et s'enfuit, et le loup s'en empare et les disperse. »

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 175.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

une édification pour les fidèles que le soin qu'il aurait mis à cacher ses propres faiblesses aurait pu produire un scandale ». Si d'une part les faiblesses des brebis d'un côté font le mérite du pasteur, de l'autre côté ils assurent son salut, les fautes du pasteur constituent « un élément aussi bien dans l'édification des brebis, que dans le mouvement et le processus par lequel il les guide lui-même vers le salut¹⁵⁸ », d'autre part.

De ce rapport au salut, on pourrait arriver à la conclusion qu'il existe un lien de réciprocité globale et massive du salut et de paix entre le berger chrétien et ses brebis, au sein d'une communauté. Dans ce sens, le pasteur est appelé à mener ses actions dans le cadre d'une économie subtile du mérite et du démérite, une économie dont l'enjeu reste l'analyse des mécanismes de transfert, de procédures d'inversion, mais également des jeux d'appui entre éléments contraires. Il s'agit là d'une économie détaillée des mérites et des démérites dont la décision pour le salut du pasteur et des brebis ne revient qu'à Dieu seul.

Car [...] c'est que finalement, cette économie des mérites et des mérites que le pasteur a à gérer sans arrêt, cette économie n'assure absolument pas de façon certaine et définitive le salut ni du pasteur ni des brebis. Après tout, la production même du salut échappe, elle est entièrement entre les mains de Dieu¹⁵⁹.

Qu'en est-il alors du rapport à la loi ?

§2. Le rapport à l'obéissance à la loi : instauration d'un rapport de dépendance intégrale entre la brebis et le pasteur

Foucault traite de ce rapport à la loi entre le pasteur chrétien et ses brebis et le citoyen grec, en précisant que ce rapport à la loi ne fait pas du pasteur l'homme de la loi, ni encore celui qui dit la loi. En effet, le citoyen grec ne se laisse diriger que par la loi et la persuasion, c'est-à-dire par le respect des lois, respect des décisions de l'assemblée, respect des sentences des magistrats, bref, respect des ordres qui s'adressent à tous ou bien à quelqu'un en particulier. Il y a donc là d'un côté la « zone du respect » et de l'autre la « zone de la ruse »,

¹⁵⁸Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 175-176. A ce sujet, Foucault reprend le point de vue de saint Grégoire le Grand dans le *Livre pastoral*, II : « La main qui entreprend de nettoyer ce qui sale chez les autres, cette main ne doit-elle pas être propre elle-même propre et nette ? » Ainsi le philosophe français en conclu-t-il au fait de la propreté et de la netteté du pasteur-berger.

¹⁵⁹*Ibidem*.

constituées des actions et des effets insidieux. Chez le citoyen grec donc ce rapport à la loi s'effectue par le fait de la respecter et de se laisser persuader par quelqu'un¹⁶⁰.

Foucault estime que le pastorat chrétien se diffère de la pratique grecque et s'organise autour de la pure obéissance, comme type de conduite unitaire, comme conduite pertinemment valorisée qui construit ses propres raisons d'être et de légitimité. Partant du présupposé que – négativement – le christianisme n'est pas « une religion loi » et que – positivement il est « une religion de la volonté de Dieu, une religion des volontés de Dieu pour chacun en particulier », l'action du pasteur pour ce fait devra toujours être « conjoncturelle et individuelle » :

Le pasteur n'est pas fondamentalement ni premièrement un juge, il est essentiellement un médecin qui a à prendre en charge chaque âme et la maladie de chaque âme. [...] Donc, le pasteur peut bien avoir à faire connaître la loi, à faire connaître les volontés de Dieu qui s'appliquent à tous les hommes : il aura à faire connaître les décisions de l'Eglise ou de la communauté qui s'appliquent à tous les membres de cette communauté. [...] le mode d'action du pasteur chrétien s'est individualisé¹⁶¹.

Il ressort de cette citation l'idée d'une similitude entre le pasteur-chrétien et le médecin. Comme le médecin, le pasteur-chrétien est celui qui soigne chaque cas, en fonction de ce qui le caractérise, plus que le magistrat ou un juge. C'est en ceci que réside sa spécificité, dans la mesure où le rapport de la brebis au pasteur est un rapport de dépendance intégrale. Cette dépendance intégrale revêt deux significations. Il s'agit d'abord d'un rapport de soumission d'un individu à un autre individu. En fait, n'étant pas un rapport de soumission à la loi, ni encore moins à un principe ordre, non pas par ailleurs à une injonction raisonnable ou à quelques conclusions tirées par la raison, ce rapport de soumission est un rapport « strictement individuel ». Il est une « mise en corrélation d'un individu qui dirige à un individu qui est dirigé [...] c'est le principe même de l'obéissance chrétienne¹⁶². » Pour cela, le « dirigé » doit non seulement accepter, mais également obéir à l'intérieur de ce rapport individuel, étant donné que ce rapport est individualisé. C'est ce que fait le chrétien qui se

¹⁶⁰Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 177. Ces actions et ces effets insidieux constituent « l'ensemble des procédés par lesquels les hommes se laissent entraîner, persuader, séduire par quelqu'un d'autre. Ces sont les procédés par lesquels l'orateur par exemple convaincra son auditoire, le médecin persuadera celui qui le consulte de faire telle ou telle chose pour arriver à la vérité, à la maîtrise de soi, etc. Ce sont les procédés par lesquels le maître qui apprend quelque chose à son élève arrivera à le convaincre de l'importance d'arriver à ce résultat et des moyens qu'il faut employer pour y arriver. »

¹⁶¹*Ibid.*, pp. 177-178.

¹⁶²*Ibid.*, p. 178.

remet entre les mains de son pasteur pour les questions spirituelles et matérielles de sa vie. Ceci vaut aussi bien pour les laïcs, mais aussi, de façon plus intense, pour les moines. Foucault l'explique de façon limpide lorsqu'il écrit :

Cette dépendance de quelqu'un par rapport à quelqu'un, elle est bien sûr, dans la vie monastique, institutionnalisée dans le rapport à l'abbé ou au supérieur ou au maître de novices. Ça été un des points fondamentaux de l'organisation, de l'aménagement de la vie cénobitique à partir du IV^{ème} siècle, que tout individu qui entre dans une communauté monastique est placé entre les mains de quelqu'un, d'un supérieur, maître de novice, qui le prend entièrement en charge et qui lui dit à chaque instant ce qu'il peut faire¹⁶³.

Il se dégage de cette citation une mise en œuvre du principe fondamental en christianisme, principe selon lequel le chrétien n'obéit ni à une loi, ni à un principe, ni encore moins en fonction d'un élément rationnel quelconque : obéir « c'est se mettre entièrement sous la dépendance de quelqu'un parce que c'est quelqu'un¹⁶⁴. » Une telle obéissance ne va pas sans engendrer l'absurdité, lorsque sa perfection s'atteint lorsqu'on voit le chrétien obéir à un ordre non parce qu'il est raisonnable ou parce qu'il lui est confiée une tâche importante, seulement parce que c'est absurde. Foucault évoque à ce sujet l'histoire du moine Jean « à qui on a donné l'ordre d'aller arroser, fort loin de la cellule qui était la sienne, un bâton desséché qui avait été planté au milieu du désert, et deux fois par jour allait l'arroser. Grâce à quoi le bâton n'a pas fleuri, mais la sainteté en revanche de Jean a été assurée¹⁶⁵. » Il ressort en définitive de cette illustration que l'obéissance chrétienne qui se traduit dans celle de la brebis à son pasteur est une obéissance intégrale : « celui qui obéit, celui qui est soumis à l'ordre, on l'appelle le *subditus*, celui qui, littéralement, est voué, donné à quelqu'un d'autre et qui se trouve entièrement à sa disposition et sous sa volonté. C'est un rapport de servitude intégrale¹⁶⁶. »

Il s'agit ensuite d'un rapport pérenne, c'est-à-dire un rapport qui ne se finalise pas entre le pasteur et la brebis, car la grâce du salut n'est octroyée que par Dieu lui-même. C'est ici qu'on voit se dessiner la différence d'avec le pastorat grec. En effet, quand le Grec se confie à un médecin ou à un maître de gymnastique, à un professeur de rhétorique ou à un

¹⁶³Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 179.

¹⁶⁴*Ibidem*.

¹⁶⁵*Ibid.*, pp. 179-180.

¹⁶⁶*Ibidem*. L'auteur met le texte en italique.

philosophe, c'est en vue d'un résultat, ce résultat étant sanctionné soit par la guérison, soit par la connaissance du métier, soit par une perfection quelconque. Une obéissance de tel genre est agréable. « Il y a donc toujours dans l'obéissance grecque, ou en tout cas dans le fait que le Grec se soumet, à un moment donné, à la volonté et aux ordres de quelqu'un, il y a un objet, la santé, la vertu, la vérité, et une fin, c'est-à-dire que viendra le moment où ce rapport d'obéissance sera suspendu et même renversé¹⁶⁷. »

Contrairement à cette perspective grecque, en régime chrétien l'obéissance est un chemin qui mène vers l'obéissance : « On obéit pour être obéissant, pour arriver à un état d'obéissance. Cela, je crois que cette notion d'état d'obéissance c'est quelque chose là aussi de tout à fait nouveau, de tout à fait spécifique, qu'on ne trouverait pas auparavant¹⁶⁸. » Cette obéissance en régime chrétien a l'humilité comme *terminus ad quem*. Cette vertu de l'humilité consiste à se considérer dernier parmi les hommes, à recevoir les ordres de quiconque, à reconduire indéfiniment le rapport d'obéissance et surtout à renoncer à sa volonté propre.

Être humble, écrit Foucault, ce n'est pas que l'on a beaucoup péché, être humble, ce n'est pas simplement accepter que n'importe qui vous donne des ordres et s'y plier. Être humble c'est au fond et surtout savoir que toute volonté propre est une volonté mauvaise. Si donc il y a une fin à l'obéissance, c'est un état d'obéissance défini par la renonciation, la renonciation définitive à toute volonté propre. La fin de l'obéissance, c'est de mortifier sa volonté, c'est de faire que sa volonté comme volonté propre soit morte, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre volonté que de n'avoir pas de volonté¹⁶⁹.

De ce rapport à la loi s'organise le binôme « servitude-service », parce que la brebis qui est dirigée doit vivre son rapport au pasteur comme un rapport de servitude intégrale. Inversement, le pasteur doit éprouver sa charge de guidance comme étant un service qui fait de lui le serviteur de ses brebis. C'est dans ce sens que le pouvoir pastoral reste un mode d'individualisation qui passe par l'affirmation du « moi », en même temps qu'il implique sa destruction. Tel est son enjeu paradoxal. Qu'en est-il du rapport à la vérité ?

¹⁶⁷Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 180.

¹⁶⁸*Ibid.*, pp. 180-181.

¹⁶⁹*Ibid.*, p. 181.

§3. Le rapport à la vérité : production de vérités cachées

Le rapport à la vérité est relatif à la tâche d'enseignement qu'assure le pasteur au sein de sa communauté. Cette tâche est principale, mais « non globale », « non général », étant donné que les esprits des auditeurs sont différents, divergents et ne sauraient être touchés au même diapason. Foucault évoque ici le point de vue de saint Grégoire qui, dans son *Liber pastoralis* décline différents modes d'enseigner : selon que l'enseignement s'adresse aux mariés ou non, selon qu'il est destiné aux riches ou non, selon qu'il porte sur des gens malades ou pas, à des personnes gaies ou tristes¹⁷⁰, etc. Tout ceci a quelques éléments de ressemblance avec la conception traditionnelle de l'enseignement. Mais sur quoi pourrait porter la nouveauté de l'enseignement en régime du pastorat chrétien ? Le philosophe français évoque deux nouveautés fondamentales, qui constituent les caractéristiques du pastorat chrétien relatives à l'enseignement. La première caractéristique est que cet enseignement est une ligne de conduite pour la vie quotidienne.

Il s'agit non seulement d'enseigner ce qu'il faut savoir et ce qu'il faut faire. Il s'agit non seulement de l'enseigner par des principes généraux, mais par une *modulation quotidienne*, mais il faut aussi que cet enseignement passe par une *observation*, une *surveillance*, une *direction* exercée à chaque instant et de la manière la moins discontinue possible, sur la conduite intégrale, totale, des brebis¹⁷¹.

Il ressort de cette citation l'idée que dans le pastorat chrétien, la vie quotidienne de la brebis est et doit être prise en charge, elle doit être observée par le pasteur, afin qu'à partir de cette vie quotidienne de ses brebis qu'il surveille, il dégage un savoir perpétuel qui sera le savoir du comportement des personnes et de leur conduite. Un tel enseignement est de portée intégrale, impliquant un regard exhaustif du pasteur sur la vie de ses brebis.

La deuxième caractéristique porte sur la direction de conscience : le pasteur chrétien ne saurait seulement se contenter d'enseigner la vérité. Il doit en plus, diriger la conscience. Dans l'Antiquité, la direction de conscience était libre volontaire et payante : c'est quelqu'un qui allait solliciter un maître pour lui demander de le diriger et parfois, en lui donnant une

¹⁷⁰Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 183-184. Saint Grégoire donne trente-six manières d'enseigner qu'utilise le pasteur chrétien. Cf. *Regulapastoralis*, ch. 24-59.

¹⁷¹*Ibid.*, p. 184. Nous mettons le texte en italique pour indiquer que la modulation quotidienne, l'observation et la surveillance sont des éléments fondamentaux de la première caractéristique de l'enseignement du pasteur dans le pastorat chrétien.

somme d'argent. Foucault donne l'exemple des « sophistes (qui) avaient des boutiques de direction de conscience sur les places publiques. On devait payer la consultation¹⁷². » Bien plus, dans l'Antiquité, la direction de conscience était circonstancielle : on ne se laisse pas diriger toute la vie, car la direction était sollicitée lorsqu'on a perdu sa femme ou ses enfants, ou lorsqu'on a été exilé par un prince, lorsqu'on était ruiné, etc. La direction était, dans cette configuration, consolatrice. Elle « impliquait souvent que le directeur dise, invite, [...] le dirigé à examiner sa propre conscience, à faire chaque jour, le soir venu, un examen de ce qu'il avait fait, des choses bien ou mal qu'il avait pu commettre, de ce qui lui était arrivé, bref à repasser l'existence de la journée [...] de manière à fixer en vérité ce qui s'est passé et les mérites, la vertu, les progrès de celui qui s'examinait ainsi¹⁷³. » Le but de cet examen de conscience était de permettre à celui qui s'examinait de prendre le contrôle de lui-même, de devenir maître de soi, d'acquérir la maîtrise de soi. Qu'est-ce qui fait l'originalité chrétienne ?

Dans la pratique chrétienne, la direction de conscience est différente de celle de la période antique. D'abord parce que la direction de conscience n'est pas volontaire, étant donné que dans le cas des moines par exemple, la direction est obligatoire ; ensuite parce qu'elle n'est nullement circonstancielle, dans la mesure où il ne s'agit pas de répondre à un malheur, à une difficulté ou à une crise ; enfin parce qu'elle n'a pas pour fonction d'assurer à l'individu la maîtrise de lui-même. Bref, dans le régime chrétien, « on n'examine sa conscience pour pouvoir aller dire au directeur ce qu'on a fait, ce qu'on a fait, ce qu'on est, ce qu'ont éprouvé, les tentations auxquelles on a été soumis, les mauvaises pensées que l'on a laissées en soi¹⁷⁴. » Et Foucault de conclure : « Vous voyez donc là encore le rapport à la vérité dans le pastorat chrétien n'est absolument pas du même type que ce qu'on pouvait trouver dans l'antiquité gréco-romaine, (et qu'il est) très différent également de ce qui avait été esquissé dans la thématique hébraïque du pastorat¹⁷⁵. »

Au demeurant, Foucault maintient que ce n'est ni le rapport au salut, ni le rapport à la loi, ni encore moins le rapport à la vérité qui pourrait véritablement caractériser le pastorat chrétien. Il est une forme de pouvoir qui, ayant la thématique du salut comme arrière-fond, déploie une économie à l'intérieur de ce rapport, une technique de circulation, de transfert, d'inversion des mérites, et c'est en cela que constitue son originalité. Il en est de même pour

¹⁷² Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 184-185.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 185.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹⁷⁵ *Ibidem.*

le rapport à la loi, par rapport à laquelle le pastorat chrétien n'est pas l'instrument de l'acceptation de la loi, mais va instaurer un type de relation d'obéissance, de relation d'obéissance individuelle, exhaustive, totale et permanente. En rapport avec la vérité enfin. Le pastorat chrétien innove lorsqu'il met en place une structure, une technique, à la fois de pouvoir, d'investigation, d'examen de soi ainsi que des autres « par laquelle une certaine vérité, vérité secrète, vérité de l'intériorité, vérité de l'âme cachée, va être l'élément par lequel s'exercera le pouvoir du pasteur, par lequel s'exercera l'obéissance, sera assuré le pouvoir d'obéissance intégrale, et à travers quoi passera justement l'économie des mérites et des démérites, de l'obéissance absolue, de la production des vérités cachées, c'est cela qui [...] constitue l'essentiel et l'originalité et la spécificité du christianisme¹⁷⁶. »

Mais le pastorat chrétien va connaître une crise qui se traduira à travers les révoltes de conduite. Cela se manifeste au niveau de l'ascétisme, au sein des communautés, voir même du point de vue de la compréhension du thème de l'eschatologie. C'est l'analyse de cette problématique qui fait l'objet du point suivant.

SECTION 3

CONTRE-CONDUITES COMME CRISE DU PASTORAT : VERITE ET RESISTANCE

Nous voudrions à présent analyser la crise du pastorat et, la façon dont elle a pu exploser, se disperser, en prenant « la dimension de la gouvernementalité, ou encore comment le problème du gouvernement, de la gouvernementalité a pu se poser à partir du pastorat¹⁷⁷. » Il est question pour nous de repérer les résistances actives auxquelles le pastorat s'est heurté de front dans ses pratiques. Mais pour que notre analyse soit logique, il convient avant d'examiner la notion de conduite.

Cette section s'organise autour de deux paragraphes. Le premier traite de la notion de conduite en mettant en avant-plan la crise du pastorat (§1) ; le second expose les éléments fondamentaux de la contre-conduite (§2).

¹⁷⁶Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 186-187.

¹⁷⁷*Ibid.*, p. 197.

§1. La notion de conduite et la crise du pastorat

Aux antipodes de ceux qui glosent sur les fondements chrétiens de la civilisation occidentale¹⁷⁸, Foucault explore ce que l'on pourrait appeler des points de spécificités du christianisme engageant aussi bien la constitution éthique des sujets que les modes de gouvernement, les formes de pouvoir, etc. Le christianisme étant une religion du salut dans la non-perfection, il se pose la question, « par quelles techniques vais-je pouvoir continuer à vivre alors même que la vérité n'est pas ce que je découvre sans cesse un peu plus tous les jours mais ce que je manque constamment ? ». Ou bien, insistant une nouvelle fois sur la « spécificité » de la forme de pouvoir qui se dégage du christianisme non pas comme système idéologique mais comme champ pratique et stratégique, « le pastorat est bien la traduction, en termes de relations concrètes de pouvoir, de ce processus spécifique au christianisme par lequel une religion s'est constituée en Église, c'est-à-dire comme une institution prenant en charge la vie quotidienne de chacun de ses membres pour les mener au salut¹⁷⁹ ».

Le christianisme est ce milieu dans lequel, par le biais de techniques d'aveu, d'examen et de direction de conscience, s'est inventé et a expérimenté un mode de gouvernement du « troupeau » humain en général et de chaque individu en particulier, un mode de gouvernement des conduites dont on peut dire qu'il est unique, sans équivalent dans l'histoire humaine. On a là une matrice et un champ d'expérimentation étendu sur des siècles et des siècles (depuis les II^{ème} et III^{ème} siècles) d'une technologie du gouvernement des vivants sans le substrat desquels les pouvoirs modernes n'auraient pu se dégager de l'emprise du modèle de la souveraineté classique, de la Raison d'État. Cette matrice, c'est celle de la gouvernementalisation des populations, qui passe par la constitution des individus en sujets de leur existence propre et une observation constante de leurs dispositions, elles-mêmes destinées à s'énoncer à travers un certain nombre d'actes de parole ou de « publications de soi » : « en ce sens, ce n'est pas le divan de l'analyste mais bien l'isoloir qui, généalogiquement, se rattache au confessionnal¹⁸⁰. »

¹⁷⁸ Chevalier (Philippe), *Michel Foucault et le christianisme*, Paris, ENS Editions, 2011, p. 78.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸⁰ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 79.

Le mot « conduite » est l'activité qui consiste à conduire, la manière dont on se conduit, la façon dont on se laisse conduire. C'est la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se comporte sous l'effet d'une action qui serait acte de conduite ou de conduction. Mais les « contre-conduites » se distinguent des « butées externes » que le pouvoir ecclésial rencontre de façon récurrente et frontale, en l'occurrence la sorcellerie, l'hérésie et le pouvoir politique. Le philosophe français fait des « contre-conduites » des « buttées internes » dans le champ même du pastorat, qu'il rassemble autour de cinq thèmes que sont : l'ascétisme, la vie communautaire, la mystique, le rapport à l'Écriture et les croyances eschatologiques¹⁸¹. « Ces révoltes peuvent être qualifiées d'internes, car elles ne sont pas des refus massifs de tout gouvernement, mais des oppositions ciblées et adaptées à l'adversaire. Elles ne rejettent du gouvernement que certaines de ses modalités concrètes d'application¹⁸². »

Ce sont-là les points de résistance, des formes d'attaques et de contre-attaques qui se sont produites au sein du pastorat chrétien. Car, corrélativement à ces résistances au sein du pouvoir pastoral comme forme de gouvernement, sont des mouvements dont l'objectif est de plaider en faveur d'une autre forme de conduite. Il s'agit de « vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs, et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes. Ces sont des mouvements qui cherchent aussi, éventuellement en tout cas, à échapper à la conduite des autres, qui cherchent à définir pour chacun la manière de se conduire¹⁸³. » C'est précisément à l'époque médiévale que ces formes de résistance, de contre-conduites ont été développées ; elles tendent si pas à redistribuer, à inverser, à annuler, à tout le moins à disqualifier si pas totalement, au moins partiellement le pouvoir pastoral d'abord dans l'économie du salut, ensuite dans l'économie de l'obéissance à la loi, enfin dans l'économie de la vérité. Attardons-nous à analyser, de façon rapide, ces cinq modes de contre-conduite au sein du pastorat chrétien.

¹⁸¹Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 197.

¹⁸² Chevalier (Philippe), *Michel Foucault et le christianisme, op. cit.*, p. 78.

¹⁸³ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 198.

§2. Eléments fondamentaux de contre-conduites dans le pastorat chrétien

Au sein des grands processus de bouleversements politiques et sociaux, Foucault a cherché à repérer la dimension des insurrections des conduites, à partir du XVII^{ème} siècle, à l'appui d'une figure de philosophie comme réponse à la question « comment se conduire ? » (Dans le domaine privé et dans le domaine public). Il a établi un certain nombre de correspondances entre, d'une part, l'art pastoral de conduire les hommes et les contre-conduites qui lui étaient contemporaines et, d'autre part, entre divers types de gouvernementalité et les contre-conduites que l'on voit se développer en corrélation avec eux, en montrant le jeu des séries d'échanges et d'appuis réciproques. Il le fait en dégagant la présence des contre-conduites qui s'articulent à la charnière d'éléments-frontières au sein du pouvoir pastoral durant la période médiévale, à savoir : l'ascétisme, la formation des communautés, la mystique, le retour à l'Écriture et la croyance eschatologique.

-1 - L'ascétisme : une attitude anti-obéissance

L'ascétisme est une sorte d'élément tactique, de pièce de retournement par laquelle un certain nombre de thèmes de la théologie chrétienne ou d'expérience religieuse vont être utilisés contre les structures de pouvoir. Il est par ailleurs une sorte d'obéissance exaspérée et retournée, devenue une sorte de maîtrise de soi égoïste. Pour cela, il court-circuite l'obéissance, l'étouffe par l'excès des prescriptions et des défis que l'individu se lance à lui-même. Il y a là, comme le fait remarquer Foucault, « un niveau qui est le niveau du respect de la loi.[...] L'ascétisme retourne à nouveau, encore, ce rapport en en faisant un défi de l'exercice de soi sur soi. Donc, premier élément de l'anti-pastorale ou de la contre-conduite pastorale¹⁸⁴. »

« Qu'est-ce qu'il y avait en effet, s'interroge Foucault, dans l'ascétisme qui était incompatible avec l'obéissance, ou qu'est-ce qu'il y avait dans l'obéissance qui était essentiellement anti-ascétique¹⁸⁵ ? » D'abord parce que l'ascétisme est un exercice sur soi ; il est une forme de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel ni le regard d'un autre, ni son autorité, ni encore moins sa présence n'est ni indispensable ni nécessaire. Parce qu'ensuite l'ascétisme est comme un cheminement qui suit une échelle dont les

¹⁸⁴ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 211.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 209.

difficultés vont croissant. Exercice qui se déploie du plus facile au plus difficile, il est corporel et relatif à la souffrance de l'ascète lui-même. Ceci ne va pas sans difficulté. Celle-ci est liée au fait que l'ascète doit passer d'une étape à une autre : par ce passage, il est buté à ses propres dégoûts, à ses propres impossibilités, à ses propres limites qui deviennent difficiles à franchir. Parce que l'ascétisme est par ailleurs une forme de défi interne et externe. Parce qu'également même s'il ne fait pas parvenir l'ascète à la perfection, il procure un état d'apaisement, de tranquillité, d'*apatheia*. « Mais l'*apatheia* de l'ascète, c'est bien la maîtrise qu'il exerce sur lui-même, sur son corps, sur ses propres souffrances. Il arrive à un stade tel qu'il ne souffre plus de ce qu'il souffre et que, effectivement, tout ce qu'il peut infliger à son propre corps ne provoquera en lui aucun trouble, aucune perturbation, aucune passion, aucune sensation forte¹⁸⁶. » Dans l'ascétisme, il est question de vaincre le corps, de vaincre le monde, de vaincre la matière, de vaincre le diable et ses tentations. Parce qu'enfin il se veut un refus du corps, de la matière ; il est une espèce « d'acosmisme » qui est « une des dimensions de la gnose et du dualisme, soit à l'identification du corps avec le Christ. » Dans ce sens, « être ascète, accepter les souffrances, refuser de manger, s'imposer à soi-même le fouet, porter le fer sur son propre corps, sur sa propre chair, c'est faire que son corps devienne comme le corps du Christ¹⁸⁷. »

De cette description analytique, il ressort que les points caractéristiques de l'ascétisme en régime chrétien s'abreuvent d'une série d'éléments fondamentaux qui se réfèrent soit à la joute de l'athlète, soit à la maîtrise de soi et du monde, soit au refus de la matière et à l'acosmisme gnostique, soit à l'identification glorificatrice du corps.

Ceci est évidemment complètement incompatible avec une structure de pastorat qui implique [...] une obéissance permanente, une renonciation à la volonté et à la volonté seulement, et un déploiement de la conduite de l'individu dans le monde. Il n'y a aucun refus du monde dans le principe pastoral de l'obéissance ; il n'y a jamais d'accès à un état de béatitude ou à un état d'identification au Christ [...] et enfin, dans l'obéissance il n'y a jamais rien de cette joute avec les autres ou avec soi-même, mais au contraire une humilité permanente. Je crois que, ajoute Foucault, les deux structures, celle de l'obéissance et celle de l'ascétisme, sont profondément différentes. Et c'est pourquoi, lorsque et là où se sont développées des contre-conduites pastorales au Moyen-Âge, l'ascétisme a été un des points

¹⁸⁶Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 209.

¹⁸⁷*Ibid.*, p. 210.

d'appui, un des instruments que l'on a utilisés pour cela contre le pastorat¹⁸⁸.

L'une des idées que l'on pourrait faire ressortir de cette citation est que le christianisme de par sa nature, n'est pas une religion ascétique. Car, c'est le pastorat qui caractérise ses structures de pouvoir et qui révèle ses fondements : c'est ce qui fait de lui une religion anti-ascétique.

- 2 - *La formation des communautés*

La formation des communautés rentre dans la corbeille de « contre-conduite » au Moyen-Âge. Elle est cette manière de s'insoumettre au pouvoir pastoral. Cette insoumission est d'ordre théorique et porte sur le refus de l'autorité du pasteur et des justifications théologiques ou ecclésiologiques qu'on en a proposées. Mais sur quoi repose la formation de ces communautés, peut-on se demander ? Ces nouvelles communautés, pour les plus virulentes estiment que Rome est une « nouvelle Babylone » ; elle représente l'Antéchrist. Au sein des communautés les plus savantes, cette dissidence s'est appuyée sur des questions doctrinales. La première question doctrinale est celle du pasteur en état de péché : le prêtre qui a reçu l'ordination, détenteur d'un pouvoir, est-il indépendant de ce qu'il est moralement, de ce qu'il est intérieurement, de sa manière de vivre, de sa conduite ? Question typiquement théologico-ecclésiologique à laquelle, selon la logique de ces nouvelles communautés, la réponse reste négative : « Aucun maître civil, mais également aucun évêque, aucune autorité religieuse, *dum est in peccatomortalis*, s'il est en état de péché mortel. Autrement dit, le seul fait pour un pasteur d'être en état de péché mortel suspend tout le pouvoir qu'il peut avoir sur ses fidèles¹⁸⁹. » Il revient donc à dire qu'on ne saurait obéir à un pasteur qui est en état de péché mortel au risque d'être soi-même hérétique.

La deuxième question doctrinale est relative au pouvoir sacramentaire du prêtre. On pourrait se demander sur quoi consisterait son pouvoir lorsqu'il administre les sacrements. Par ce pouvoir, il est capable de faire entrer quelqu'un au sein de la communauté en le baptisant, il a également la latitude de délier au ciel ce qu'il délie sur la terre par la confession ; il a le pouvoir de donner le corps du Christ par l'Eucharistie. Et c'est ce pouvoir sacramentaire du prêtre qui sera remis en question par les nouvelles communautés religieuses. Il s'est par

¹⁸⁸ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 210-211.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 212.

ailleurs développé dans ces communautés le refus du pédobaptême qui a conduit à l'anabaptisme. Il y a enfin une méfiance qui s'instaure vis-à-vis du sacrement de la confession, puisque depuis les X^{ème}-XI^{ème} siècles la confession se faisait de laïc à laïc et, cette méfiance va jusque même pour la confession faite par le prêtre¹⁹⁰.

La troisième question doctrinale est relative à l'eucharistie qui se pose avec la problématique de la présence réelle du Christ. Dans ces nouvelles communautés, l'eucharistie reprend la forme du repas communautaire avec consommation du pain et du vin, mais sans caution ni acceptation du dogme de la présence réelle.

Voilà l'espèce de fond théorique sur lequel se sont développées ces communautés. Positivement, la formation de ces communautés se caractérise par le fait que justement elles suppriment ou tendent à supprimer le dimorphisme prêtres et laïcs qui caractérisait l'organisation de la pastorale chrétienne¹⁹¹.

- 3 - *La mystique comme jeu d'alternances dans la connaissance*

La mystique est l'une de ces contre-conduites développées par les nouvelles communautés. Dans la mystique est privilégiée l'expérience qui, par définition, échappe au pouvoir pastoral. Comme dans le pouvoir pastoral on développe une « économie de vérité », laquelle se fonde sur l'enseignement d'une vérité, mais également à l'examen de l'individu. Cette vérité, il convient de le préciser, est transmise sous la forme d'un dogme à tous les fidèles. Par contre, dans la mystique, il y a une « économie différente » : il y a d'abord un autre jeu de visibilité, dans la mesure où l'âme ne se donne pas à voir à l'autre dans un examen, par un système d'aveux. Ensuite, dans la mystique Dieu se révèle sans médiateur et de façon immédiate dans l'âme et, en tant que tel, elle échappe à la structure même de l'enseignement et à cette répercussion de la vérité depuis celui qui la sait à celui qui est enseigné, qui la transmet. Enfin, la mystique a pour principe majeur d'enseignement le « progrès ». Ce principe d'enseignement est d'un autre genre : si dans l'enseignement en général on part de l'ignorance à la connaissance par l'acquisition successive d'un certain nombre d'éléments qui se cumulent, l'enseignement dans la mystique se passe par un jeu d'alternances, laissant transparaître comme un certain manichéisme, la nuit/le jour, l'ombre/la

¹⁹⁰Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 213.

¹⁹¹*Ibidem*.

lumière, la perte/les retrouvailles, l'absence/la présence. « Mieux encore, la mystique se développe à partir d'expériences et dans la forme d'expériences absolument ambiguës, dans une sorte d'équivoque, puisque le secret de la nuit, c'est qu'elle est une illumination. Le secret de l'illumination, c'est précisément qu'elle aveugle¹⁹². »

Il se dégage en définitive une logique des contraires, selon laquelle dans la mystique l'ignorance est un savoir et « le savoir a la forme même de l'ignorance. Dans cette mesure-là, conclut Foucault, vous voyez combien on est loin de cette forme d'enseignement qui caractérisait la pastorale. Vous avez le mécanisme de l'inspiration sensible et immédiate qui fait reconnaître à l'âme que Dieu est là. Vous avez aussi la communication par le silence. Vous avez la communication par le corps-à-corps, quand le corps du mystique éprouve effectivement la présence, la présence présente du corps du Christ lui-même. Donc là encore, vous voyez combien la mystique est éloignée de la pastorale¹⁹³. » Bref, la mystique est cette contre-conduite par laquelle la hiérarchie, la lente circulation des vérités d'enseignement et les structures de l'examen de conscience se trouvent court-circuitées par une expérience de rencontre personnelle avec la divinité ; elle est cette expérience qui soutient que l'ignorance et l'incapacité d'exprimer l'état de béatitude est une connaissance réelle de Dieu, alors que le savoir théorique – même théologique – est une forme d'ignorance pouvant mener à l'orgueil¹⁹⁴.

- 4 - *Le retour à l'Écriture comme vis-à-vis du fidèle avec Dieu*

Les nouvelles communautés vont également retourner aux sources de l'Écriture pour se mettre hors-jeu, ou mieux pour condamner certaines pratiques au sein de l'Église. Pour ces communautés, l'Écriture est ce texte qui parle de lui-même ; il n'a nullement besoin d'un relai pastoral ni d'un interprète : l'explicitation de l'Écriture se trouve au sein de l'Écriture ; l'Écriture s'explique par l'Écriture. Et dans le cas où il se ferait que le pasteur le commente, l'explique, c'est pour que le lecteur puisse lire l'Écriture lui-même. Il s'agit là d'un acte qui met le lecteur dans un face-à-face, un vis-à-vis avec Dieu, car en lisant le texte qui a été donné par Dieu aux hommes, il pose un acte spirituel qui le met en présence de Dieu. « Donc, là encore, on peut dire que le retour à l'Écriture, qui a été un des grands thèmes de toutes ces

¹⁹² Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 216.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 216-217.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 217.

contre-conduites pastorales au Moyen Âge, est une pièce essentielle¹⁹⁵ », affirme Foucault. Bref, le retour à l'Écriture disqualifie la centralité et l'importance du pasteur et des mécanismes du pastorat au détriment d'une connaissance approfondie des Saintes Écritures, c'est-à-dire un texte venant de Dieu que chaque individu peut apprendre à connaître pour lui-même.

- 5 - *La croyance eschatologique*

La foi eschatologique est l'un des éléments qui ont déconstruit le rôle du pasteur au sein des nouvelles communautés. Dans ces communautés, les prédications étaient centrées sur le retour imminent du Christ, l'accomplissement des temps, l'immédiateté de l'action de Dieu, vrai berger qui veut revenir rassembler son troupeau. Et puisque le vrai berger veut rassembler son troupeau, il donnera congé au pasteur de l'histoire et du temps, car c'est à lui de donner la nourriture à son troupeau et de le guider. En même temps. A la suite Joachim Flore¹⁹⁶, Foucault évoque une autre perspective eschatologique, qui parle de l'apparition d'un troisième temps, une troisième époque dans l'histoire, le « temps de l'Esprit-Saint ». En effet, si au premier temps ce fut l'incarnation de la première personne de la Trinité dans un prophète, Abraham, le deuxième temps, c'est « l'âge de l'incarnation de la seconde personne » qui s'incarne en elle-même : c'est le Christ. Le troisième temps enfin, c'est le temps de l'Esprit-Saint qui va descendre sur terre¹⁹⁷. « Or, l'Esprit-Saint ne s'incarne pas dans un prophète, il ne s'incarne pas lui-même dans une personne. Il se répand sur tout le monde, c'est-à-dire que chacun des fidèles aura en lui-même une parcelle, un fragment, une étincelle de l'Esprit-saint, et dans cette mesure-là il n'aura plus besoin de berger¹⁹⁸. » Bref, la croyance eschatologique congédie les dispositifs du pouvoir pastoral en prenant appui sur la révélation que les Temps sont accomplis, que Dieu lui-même va très prochainement réunir son troupeau, qu'il faut se méfier des faux bergers (l'Antéchrist), et qu'il faut accepter le règne du Saint-Esprit qui dépose également sa grâce sur tous les élus de Dieu.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces contre-conduites produites au sein du christianisme à l'époque médiévale ? L'une des idées majeures est que le christianisme aussi

¹⁹⁵Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 217.

¹⁹⁶*Ibid.*, p. 231, note 72.

¹⁹⁷*Ibid.*, pp. 217-218.

¹⁹⁸*Ibid.*, p. 218.

bien dans sa structure que dans son organisation pastorale n'est ni une religion de la mystique, ni une religion de l'Écriture, ni encore moins une religion de l'eschatologie. Toutes ces réalités-vérités sont déconstruites par les nouvelles communautés nées à l'époque médiévale. A ceci il faut ajouter que tous les éléments fondamentaux dégagés de ces contre-conduites sont extérieurs au christianisme, éléments (mystique, eschatologie) qui n'ont pas cessé d'être réutilisés, réimplantés, repris dans un autre sens par l'Église catholique. « Cela apparaîtra alors très clairement, affirme le philosophe français, au XV^{ème} -XVI^{ème} siècle, quand l'Église, menacée par tous ces mouvements de contre-conduite, essaiera de les reprendre à son compte et de les acclimater, jusqu'à ce que l'on ait la grande séparation, le grand clivage entre les Églises protestantes qui, au fond, auront choisi un certain mode de réinterprétation de ces contre-conduites et l'Église catholique qui, elle essaiera par la Contre-Réforme de les réutiliser et de les réinsérer dans son système propre¹⁹⁹. » Enfin l'idée que le pouvoir pastoral constitue l'arrière-fond et l'arrière-plan incontestables de la gouvernementalité qui se développera à partir du XVI^{ème} siècle. Le but poursuivi par Foucault étant de montrer « comment le point de vue du pouvoir est une manière de repérer les relations intelligibles entre les éléments qui sont extérieurs les uns aux autres²⁰⁰. »

¹⁹⁹Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 218-219.

²⁰⁰*Ibid.*, p. 219.

CONCLUSION PARTIELLE

Ce deuxième chapitre qui constitue le point nodal de cette étude a déployé ses harmoniques autour de la notion-clé du pouvoir pastoral. L'analyse de cette technique permet d'illustrer non seulement l'arrière-fond historique du problème du gouvernement, mais aussi d'exemplifier historiquement le jaillissement de contre-conduites non pas en termes de « dissidence » ou d'affirmation d'une liberté que l'on opposerait massivement à un pouvoir répressif, mais en termes de stratégies ou de tactiques²⁰¹. Sans qu'aucune ruse de la Raison ne soit convoquée, il devient en effet possible d'observer comment les revers et les multiplications stratégiques au sein du pouvoir pastoral modifièrent les rapports des sujets à la vérité, à l'obéissance et à eux-mêmes. Foucault fait observer que l'une des conséquences, c'est que le pouvoir pastoral, qui avait été lié pendant des années à une institution religieuse bien particulière, s'est tout à coup étendu à l'ensemble du corps social ; il a trouvé appui sur une foule d'institutions. Et, au lieu d'avoir un pouvoir pastoral et un pouvoir politique plus ou moins liés l'un à l'autre, plus ou moins rivaux, on a vu se développer une « tactique » individualisante, caractéristique de toute une série de pouvoirs multiples : celui de la famille, de la médecine, de la psychiatrie, de l'éducation, des employeurs, etc. Car « si j'ai pris ce point de vue du pouvoir pastoral, précise Foucault, c'était bien sûr pour essayer de retrouver les arrière-fonds et les arrière-plans de cette gouvernementalité qui va se développer à partir du XVI^{ème} siècle²⁰². »

Nous ne pouvons clore le propos de ce chapitre sans mettre en relief l'un des acquis relatifs au pouvoir pastoral tel qu'examiné. L'originalité de la position présentée par Foucault est double : il s'agit d'une part de soutenir que la ligne de force des pouvoirs modernes est davantage celle du pastorat que celle de la souveraineté : leur élément est davantage « le bienfaisant et le médicinal » que l'exhibition de la force et la conquête de la supériorité. Mais d'un autre côté, les pouvoirs modernes ne sont pas un pur et simple décalque du pouvoir pastoral qu'invente le christianisme. Le pasteur chrétien guide la brebis vers son salut, sans l'assurer, celui-ci n'appartenant qu'à Dieu. Les pouvoirs modernes n'inscrivent plus la conduite des gouvernés dans l'horizon d'un quelconque « bonheur public » qui serait susceptible de passer pour une version laïcisée du salut. Le « faire vivre » très imparfait dont ils s'efforcent de proroger les conditions suffit à leur peine.

²⁰¹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 205.

²⁰² *Ibid.*, p. 219.

CHAPITRE III

DE LA PASTORALE DES AMES AU GOUVERNEMENT POLITIQUE DES HOMMES

INTRODUCTION

« Il me semble que le pastorat esquisse, constitue le prélude de ce que j'ai appelé la gouvernementalité, telle qu'elle va se déployer à partir du XVI^{ème} siècle²⁰³. » C'est avec ces mots que Foucault conclut la leçon du 22 février 1978 portant sur le pastorat chrétien. C'est pour dire que les procédures propres au pastorat chrétien analysées dans le deuxième chapitre constituent l'arrière-fond et l'avant-garde de la nouvelle forme du gouvernement des hommes qui va s'émerger à partir du XVI^{ème} siècle. On verra ainsi que les dispositifs du pouvoir pratiqués par le pastorat chrétien resteront intégrés dans la gouvernementalité moderne. C'est comme qui dirait que selon la perspective foucauldienne, le pastorat est ce qui conduit à la gouvernementalisation de l'État ; il est « le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^{ème}, XXII^{ème}-XVIII^{ème} siècles, le seuil de l'État moderne²⁰⁴. » Cependant, l'apparition de l'État moderne ne signifie pas automatiquement la disparation du pastorat, mais plutôt son intensification dans les formes spirituelles. Ce qui change principalement est qu'au XVI^{ème} siècle, il y avait plus de la pluralité autoritaire qu'auparavant. C'est-à-dire autrement qu'à cette époque-là, on assiste à un autre développement de la conduite des hommes à l'extérieur de l'Église et son autorité. « Avec le XVI^{ème} siècle on entre dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements²⁰⁵. »

Ces transformations marquent, définitivement le passage « de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes », passage qui s'explique par les révoltes pastorales, les conduites insurrectionnelles du XV^{ème}-XV^{ème} siècles dont la Réforme protestante représente la forme la plus iconoclaste. A ceci s'ajoute toute série des révolutions comme la révolution

²⁰³ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 187.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 113. 126. 169.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 236.

anglaise au XVII^{ème}, la révolution française en 1789 et la révolution russe en 1917²⁰⁶, qui conduisent à ce qu'on appelle la « raison d'Etat », en tant qu'art de gouverner qui s'organise désormais en fonction du seul objet qu'il se propose de diriger, en adaptant la notion de prudence politique déjà présente dans les différentes doctrines chrétiennes, à la conception d'une fortune politique nécessairement changeante et incertaine²⁰⁷. La raison d'Etat est donc cette « raison gouvernementale »²⁰⁸ qui a la police, dont la « force » est le « nouvel élément de la raison politique²⁰⁹ », et la visée, étant celle d'assurer la « splendeur de l'Etat ».

Notre objectif dans ce dernier chapitre consiste à montrer la transformation d'un pouvoir pastoral à un pouvoir étatique, et la constitution de l'État moderne à partir du pastorat chrétien, même si pour Foucault, l'histoire de la gouvernementalité commence beaucoup plus avant que l'émergence de l'État moderne, notamment en Mésopotamie et en Assyrie ou bien en Égypte et surtout dans la tradition de l'Église chrétienne²¹⁰. Cet objectif exige que ce chapitre déploie ses harmoniques autour de trois principaux points. Le premier point examine le contexte général du passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes, lié à l'intensification de révoltes insurrectionnelles. Le deuxième analyse la notion de raison d'Etat, sa définition, sa spécificité par rapport au problème du salut, à celui de l'obéissance à la loi et celui de la vérité. Le troisième porte sur la raison d'Etat comme principe d'intelligibilité du fonctionnement de la raison gouvernementale. Il explicite comment l'Etat se maintient et dégage le rapport concurrentiel entre les Etats dans la pratique politique, avec ses deux grands ensembles technologiques. La conclusion relève l'idée majeure et les acquis du chapitre au tant que faire ce peut.

²⁰⁶ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 234 : « En tout cas, écrit Foucault, je voulais remarquer simplement que ce passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes doit être replacé dans ce grand climat général de résistances, révoltes, insurrections de conduite. »

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 233-241.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 293.

²⁰⁹ *Ibidem.*

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 128. 97. 133.

SECTION 1

CONTEXTE GENERAL DE TRANSFORMATION AU XVI^{ÈME} SIECLE

Cette section se structure autour de paragraphes. Le premier aborde la question de l'intensification pastorale (§1) ; le second porte sur la raison d'Etat comme nouvel art de gouverner (§2).

§1. L'intensification du pastoral religieux au XVI^{ÈME} siècle

Afin de mieux comprendre le changement radical entre les différentes formes et pratiques gouvernementales, il est important d'indiquer certains phénomènes historiques qui l'ont caractérisé. Premièrement, c'était la grande série des révoltes pastorales au sein de l'Église chrétienne entre XV^{ÈME} et XVI^{ÈME} siècles, caractérisées par les insurrections de conduites dont la Réforme protestante aura été la forme la plus rude et iconoclaste. Ces insurrections de conduite se traduisent en plus par les bouleversements politiques et sociaux qui ont mené à une série des révolutions, anglaise, française et russe. L'enjeu consiste à voir comment cette série d'insurrections, ces révoltes de conduite se sont propagées, comment elles ont été contrôlées, quelle était leur spécificité et leur forme. A ceci il faut ajouter les deux grands types de restructuration de la pastorale religieuse, soit sous la forme de différentes communautés protestantes, soit sous la forme de la Contre-Réforme catholique.

Eglises protestantes, Contre-Réforme catholique qui, les unes et les autres, ont réintégré beaucoup des (!) éléments qui avaient été caractéristiques de ces contre-conduites [...]. La spiritualité, les formes intenses de dévotion, le recours à l'Écriture, la requalification au moins partielle de l'ascétisme et de la mystique, tout cela a fait partie de cette espèce de réintégration de la contre-conduite à l'intérieur du pastoral religieux organisé soit dans les Eglises protestantes, soit dans la Contre-Réforme. Il faut aussi parler, bien sûr, des grandes luttes sociales qui ont animé, soutenu, prolongé ces insurrections pastorales²¹¹.

²¹¹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 234-235.

Il convient de mentionner la guerre des paysans, l'obsolescence des structures féodales, dont le pouvoir était incapable d'organiser la vie sociale à travers les nouvelles relations économiques et politiques. Il y a enfin la disparition de deux pôles majeurs de souveraineté, historico-religieuse qui constituaient le point de commandement en Occident, prônant et promettant ainsi « le salut, l'unité, l'achèvement du temps ». Ces deux grands pôles qui furent au-dessus des princes et des rois figuraient sur la liste de « grand pastorat » à la fois spirituel et temporel, à savoir l'Empire et l'Eglise. C'est donc la déstructuration et la dislocation de ces deux grands ensembles qui a été l'un des facteurs majeurs qui ont conduit au passage du gouvernement des âmes au gouvernement politique des hommes²¹².

Foucault affirme que le pastorat reste dans l'Église médiévale, même si on assiste à une rupture de sa continuité théologico-cosmologique au milieu du XVI^{ème} siècle et à l'apparition d'une réflexion nouvelle sur le gouvernement. « À la Renaissance, une crise générale du pastorat chrétien favorise une interrogation multiforme sur la manière de se conduire et de conduire les autres. Au même moment et de manière au départ indépendante, le passage de la féodalité à la monarchie administrative suscite une réflexion nouvelle sur le gouvernement politique²¹³. »

Mais le philosophe français prévient que dans ce passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes, il n'est nullement question d'un transfert pur et simple des fonctions pastorales de l'Eglise vers l'Etat, mais d'un phénomène complexe qui se caractérise d'une part par « l'intensification du pastorat religieux » dans ses formes spirituelles et, son extension dans son efficacité temporelle d'autre part²¹⁴ :

Aussi bien la Réforme que la Contre-Réforme ont donné au pastorat religieux un contrôle, une prise sur la vie spirituelle des individus beaucoup plus grande que par le passé : majoration des conduites de dévotion, majoration des contrôles spirituels, intensification du rapport entre les individus et leurs guides. Jamais le pastorat n'avait été aussi intervenant, n'avait eu tant de prise sur la vie matérielle, sur la vie quotidienne, sur la vie temporelle des individus [...]. Donc, intensification du pastorat religieux dans ses dimensions spirituelles et dans ses expressions temporelles²¹⁵.

²¹² Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 235.

²¹³ Terrel (Jean), *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 66.

²¹⁴ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 235.

²¹⁵ *Ibidem*.

Par ailleurs, ce passage, ces transformations au XVI^{ème} siècle sont dues au développement de la conduction des hommes en dehors de l'autorité ecclésiastique, qui pose les questions du genre comment se conduire soi-même ? Comment conduire ses enfants, sa famille ? Cette manière de considérer le problème de la conduction met de facto sa dimension publique en exergue, le public étant opposé au privé. C'est dans ce « public » qui sera plus tard appelé « politique » que se posera la question de savoir si et, dans quelle mesure, l'exercice du pouvoir du souverain peut-il et doit-il se lester d'un certain nombre de tâches qui ne lui étaient pas jusqu'à présent reconnues et qui sont justement des tâches de conduction. En réponse à cette interrogation, Foucault écrit : « Le souverain qui règne, le souverain qui exerce sa souveraineté se voit, à partir de ce moment-là, chargé, confié, assigné à des nouvelles tâches, et ces nouvelles tâches, c'est celles précisément de la conduction des âmes²¹⁶. »

On pourrait déduire, partant de cette citation l'idée qu'il n'y a pas eu, à cette époque passage du pastoral religieux vers d'autres formes de conduite, de conduction et de direction, mais il n'y a eu véritablement qu'une intensification, une démultiplication, une prolifération générale des techniques de conduite. « Avec le XVI^{ème} siècle, écrit le philosophe français, on entre dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements²¹⁷. »

§2. La raison gouvernementale comme nouvel art de gouverner

La question majeure qui pourrait se poser à ce niveau est la suivante : « Dans quelle mesure celui qui exerce le pouvoir souverain doit-il se charger des tâches nouvelles et spécifiques qui sont celles du gouvernement des hommes ?²¹⁸ » Autrement dit, comment à l'extérieur de l'autorité ecclésiastique une nouvelle pratique de la conduite va commencer à se construire en posant la question qu'est-ce que c'est que l'art de gouverner ? Avant de développer cette raison gouvernementale, déclinons les diverses significations du verbe « gouverner » et ses liens avec le pouvoir pastoral.

Le premier sens du mot « gouverner » est d'ordre matériel, physique, spatial, au sens de faire avancer, ou bien de s'avancer soi-même sur un chemin, une route. Au sens où

²¹⁶ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 236.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 236.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 237.

« gouverner, c'est suivre soi-même une route, ou faire suivre une route à quelqu'un. Il a également le sens d'entretenir, de nourrir, de donner sa subsistance. Le deuxième sens est d'ordre moral. « Gouverner » peut vouloir dire « conduire quelqu'un », au sens spirituel, gouvernement des âmes ; soit d'une manière légèrement déclarée par rapport à cela, « gouverner » peut signifier « imposer un régime », imposer un régime à un malade : « le médecin gouverne le malade, ou le malade qui s'impose un certain nombre de soins se gouverne. » Ce sens moral peut s'élargir à une troisième forme de « gouverner ». Le troisième sens se réfère à une relation de commandement et de maîtrise. « Gouverner » signifie « diriger quelqu'un, le traiter. Ou encore, avoir une relation avec quelqu'un, une relation verbale : “gouverner quelqu'un” peut vouloir dire “parler avec lui, “l'entretenir” au sens où l'on s'entretient dans une conversation. [...] Gouverner quelqu'un pendant son souper, c'est parler avec lui²¹⁹. »

Avant qu'il n'ait une signification proprement politique à partir du XVI^{ème} siècle, le concept se référait aussi bien au déplacement dans l'espace, au mouvement, qu'à la subsistance matérielle, à l'alimentation. Les enjeux sont relatifs à la « maîtrise que qu'on peut exercer sur soi-même et sur les autres, son corps, mais aussi sur son âme et sa manière d'agir²²⁰. » « Gouverner » se réfère enfin à un commerce, mais aussi à un processus circulaire ou à un processus d'échange qui passe d'un individu à un autre : « De toute façon, à travers tous ces sens, il y a une chose qui apparaît clairement, c'est qu'on n'y gouverne jamais un Etat, on y gouverne jamais un territoire, on y gouverne jamais une structure politique. Ceux qu'on gouverne, c'est de toute façon de gens, ce sont des hommes, ce sont des individus ou des collectivités²²¹. » C'est cette gouvernementalité qui fait l'objet de notre argumentation, dans ses contours et ses enjeux dans les lignes qui suivent.

En effet, entre 1580-1660, s'opère un tournant dans l'art de gouverner les hommes. Dans l'exercice de sa tâche de gouvernement, le souverain, n'a pas seulement à prolonger sur terre une souveraineté divine qui se répercuterait dans le continuum de la nature. La

²¹⁹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 125-126.

²²⁰ *Ibid.*, p. 126. Il couvre également « l'alimentation, qui se réfère au soin que l'on peut donner à un individu et au salut qu'on peut lui assurer, qui se réfère aussi à l'exercice d'un commandement, d'une activité prescriptive, à la fois incessante, zélée, active et toujours bienveillante. »

²²¹ *Ibidem*. Foucault précise un fait. Selon lui, quand on parle de la ville qui ne se gouverne pas, cela revient à dire que les gens tirent leur subsistance, de leur alimentation, leurs ressources, leurs richesses. Il ne s'agit pas de la ville comme structure politique mais il s'agit des gens, des individus ou des collectivités : ceux qu'on gouverne, ce sont les hommes.

spécificité de sa tâche gouvernementale se dessine et devient originale à telle enseigne que personne d'autre n'a à l'accomplir :

Ni Dieu par rapport à la nature, ni l'âme par rapport au corps, ni le pasteur ou le père de famille par rapport à ses ouailles ou à ses enfants. Quelque chose d'absolument spécifique : cette action, c'est celle qui consiste à gouverner et pour laquelle il n'a pas à trouver de modèle, ni du côté de Dieu ni du côté de la nature. Cette émergence de la spécificité du niveau et de la forme du gouvernement, c'est cela qui se traduit par la problématisation nouvelle, à la fin du XVI^{ème}, de ce qu'on appelait la *res publica*, la chose publique²²².

Il y a dans l'exercice du pouvoir souverain un phénomène de gouvernementalisation de la *res publica*, étant donné que le souverain va au-delà de l'exerce de la souveraineté et qu'il est par ailleurs appelé à faire autre chose que Dieu par rapport à la nature, que le pasteur par rapport à ses ouailles, que le père de la famille par rapport à ses enfants ou le berger par rapport à son troupeau. « En somme, on lui demande un supplément par rapport à la souveraineté et on lui demande une différence, une altérité par rapport au pastorat. Et le gouvernement, c'est ça. C'est plus que la souveraineté, c'est un supplément par rapport à la souveraineté, c'est autre chose que le pastorat, et ce quelque chose qui n'a pas de modèle, qui doit se chercher son modèle, c'est l'art de gouverner. Quand on aura trouvé l'art de gouverner, on saura selon quel type de rationalité on pourra faire cette opération qui n'est ni la souveraineté ni le pastorat. D'où l'enjeu, d'où la question fondamentale de cette fin du XVI^{ème} siècle : qu'est-ce que c'est que l'art de gouverner ?²²³ »

Cette nouvelle spécificité dont parle Foucault dans ce passage sera une des premières démarches vers la gouvernementalisation de l'État. Le souverain qui exerce sa souveraineté va se trouver en face des nouvelles tâches, y compris la conduite des hommes qui était historiquement la responsabilité du pastorat. Le problème qui apparaît aussitôt est celui du type de rationalité. Selon quelle rationalité, quel calcul, quel type de pensée pourra-t-on gouverner les hommes dans le cadre de la souveraineté ? Pour répondre à cette question Foucault emploie avant tout « des analogies du gouvernement » qui viennent de la pensée scholastique et plus exactement de saint Thomas. Par ces analogies qui apparaissent avant la constitution de l'État moderne, Foucault entend trois choses²²⁴.

²²² Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 242.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ibid.*, p. 243.

La première analogie consiste à dire que la pratique gouvernementale d'un souverain imite et reproduit le gouvernement de Dieu sur la terre. Pour saint Thomas, la meilleure façon de gouverner sera simplement gouverner comme Dieu. « L'art du soi sera excellent dans la mesure où il imitera la nature, c'est-à-dire où il fera comme Dieu. Et tout comme Dieu a créé la nature, le roi sera celui qui fondera l'État ou la cité, et puis tout comme Dieu gouverne la nature, le roi gouvernera son État, sa cité, sa province²²⁵. » Le gouvernement du roi doit imiter alors « le gouvernement universel » qu'on trouve dans la nature. Donc, la première analogie c'est avec Dieu. La deuxième analogie se réfère au terme de la nature lui-même et plus précisément au rapport entre le roi et la « force vitale d'un organisme ». Selon le texte de saint Thomas, il y a dans le monde une certaine force vitale, une certaine force directrice « qui fait tenir ensemble ces différents éléments dont sont composés les corps vivants et qui les ordonne tous au bien commun²²⁶. » Sans elle la nature ne marcherait pas de la même manière qu'elle marche normalement. Cette force qui est en mesure de tenir l'unité des différentes parties du corps vivant existe similairement dans le royaume, incarné dans la figure du roi qui doit maintenir la cohérence et l'efficacité des différentes régions du royaume²²⁷. Enfin, la troisième analogie se réfère aux responsabilités que le pasteur et le roi ont à accomplir. Dans le monde gouverné pastoralement, la fin de l'homme n'est pas d'être riche, même pas d'être heureux dans ce monde, mais c'est la « félicité éternelle » et la « jouissance de Dieu ». De manière analogue, le roi doit assurer le salut éternel de la population de son royaume. « Et dans cette mesure-là, on voit que fondamentalement, substantiellement, la fonction du roi n'est pas différente de celle du pasteur à l'égard de ses ouailles, ni même du père de la famille à l'égard de sa famille. Il faut qu'il fasse en sorte, dans les décisions terrestres et temporelles qu'il prend, que le salut éternel de l'individu non seulement ne soit pas compromis, mais soit possible²²⁸. »

Il se dégage de cette raison gouvernementale un certain « continuum théologico-cosmologique » entre le modèle de gouvernement du pasteur et les modèles selon lesquels le souverain doit gouverner : il n'y a donc pas rupture, dans la mesure où si le souverain doit exercer sa souveraineté, c'est puisqu'il fait partie de ce grand *continuum* qui va de Dieu au

²²⁵Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 238.

²²⁶*Ibid.*, p. 239.

²²⁷Bernaz (Oleg), *Identité nationale et politique de la langue : une analyse foucauldienne du cas moldave*, Bruxelles/Oxford/New York, 2016, p. 192.

²²⁸Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 239.

père de famille en passant par la nature et les pasteurs. Voilà les trois analogies du gouvernement : analogie avec Dieu, analogie avec la nature et analogie avec le pasteur. On y voit clairement une certaine continuité entre le pouvoir pastoral et le pouvoir gouvernemental, continuité qui va être brisée aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles au profit d'une nouvelle raison gouvernementale.

Toutefois, la nouvelle raison gouvernementale a porté plusieurs modifications²²⁹ : d'abord elle n'est plus pensée dans le contexte d'imitation, que le souverain doit toujours gouverner comme Dieu gouverne la terre ; ensuite elle n'est pas le simple exercice de la souveraineté, comme ceci était le cas selon le texte de Thomas d'Aquin ; enfin la nouvelle raison gouvernementale, elle n'est plus un simple transfert des responsabilités du pasteur au roi²³⁰. Pour définir cette nouvelle raison gouvernementale, Foucault emploie deux expressions, deux doctrines politiques qui ont influencé la formation des États modernes : la raison d'État et la théorie de la police. On va insister là-dessus pour montrer quel rôle ils jouent dans la formation et la cohérence de l'État moderne.

SECTION 2

GOUVERNER SOUS LE PRISME REFLEXIF DE LA « RAISON D'ÉTAT »

Dans le cadre de cette généalogie de l'État moderne à partir du problème du gouvernement, Foucault associe à cette analyse un schéma qui se rattache à l'histoire des sciences : la « gouvernementalisation de la res publica » est parfaitement contemporaine d'une « dégovernmentalisation de l'espace ». Il fait ainsi le diagnostic d'une conjonction entre la fondation de l'épistémè classique et l'apparition de la raison d'État comme gouvernementalisation politique²³¹. En fait, Foucault place la raison d'État sur le degré le plus élevé de l'échelle d'importance des événements de l'histoire intellectuelle ; il en fait un

²²⁹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 240 : C'est ce qu'affirme Foucault lorsqu'il écrit : « Je crois que c'est ce grand continuum, présent dans la pensée de saint Thomas et justifiant le gouvernement des hommes par le roi, qui va être brisé au XVI^{ème} siècle. Continuum brisé, je ne veux pas dire du tout par cela que le rapport du souverain ou de celui qui gouverne à Dieu, à la nature, au père de la famille, au pasteur religieux se soit rompu. [...] Mais par les effets de la science cela a été montré que Dieu ne régit plus le monde [...] c'est-à-dire ne le gouverne pas. Il ne le gouverne pas sur le mode pastoral. Il règne souverainement sur le monde à travers des principes. »

²³⁰ Terrel (Jean), *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 71.

²³¹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 240-245.

phénomène du même ordre, dans le domaine politique, que la révolution copernicienne dans le domaine scientifique²³². Mais qu'est-ce que la « raison d'Etat » et quelles sont ses caractéristiques majeures ?

Cette section s'articule en deux paragraphes : le premier examine ce qu'est la raison d'Etat et sa finalité (§2) ; le second quant à lui analyse le rapport entre la raison d'Etat et le pastoral chrétien (§2).

§1. La raison d'Etat et sa finalité

Foucault développe son argument en se référant à certains textes italiens (Palazzo), anglais (Bacon) et français (Chemnitz) qui lui paraissent d'une contribution majeure pour parler de cette raison gouvernementale, la « raison d'Etat ». Mais il commence par définir ce qu'est d'abord la « raison », puis ensuite l'« Etat » et enfin la « république ».

Selon Foucault, le concept « raison » s'emploie selon deux sens : au sens où il désigne « l'essence d'une chose, ce qui constitue l'union, la réunion de toutes ses parties, c'est le lien nécessaire entre les différents éléments qui la constituent²³³. » Subjectivement, le concept peut signifier « une certaine puissance de l'âme qui permet justement de connaître la vérité des choses, c'est-à-dire justement ce lien, cette intégrité des différentes parties de la chose, et qui

²³²Concernant cette thèse, deux points sont à souligner, relatifs une fois encore aux questions de périodisation. Le premier point concerne l'idée selon laquelle par le développement d'un art de gouverner proprement étatique, la raison d'Etat, celle de Botero en particulier, constituerait une nouveauté absolue, en rupture complète avec le double modèle de la souveraineté et du prince machiavélien. C'est là une question qui implique de distinguer deux aspects. Le premier aspect relève du contexte polémique d'apparition de l'œuvre de Botero. Il ne fait aucun doute que celle-ci s'oppose très explicitement aussi bien à Machiavel qu'aux juristes français d'obédience « politique », théoriciens de la souveraineté. S'ensuit-il pour autant que l'art de gouverner propre à la raison d'Etat présente une nouveauté absolue par rapport à Machiavel d'une part, par rapport aux théories de la souveraineté d'autre part ? Non, bien sûr ; on peut dire, schématiquement, que la raison d'Etat emprunte à la pensée machiavélienne son propre langage pour contrer les effets anti-ecclésiastiques de l'hégémonie nouvelle de la pensée de la souveraineté³³. Par ailleurs, l'art de gouverner propre à la raison d'Etat développe des pans entiers de la réflexion gouvernementale déjà proposés par ce théoricien de la souveraineté qu'était Bodin, lesquels étaient eux-mêmes pensés à partir des textes de Machiavel (pensons notamment à la censure comme forme de gestion de la population au livre IV chapitre 1 ; au célèbre chapitre 5 du livre V « S'il est bon d'armer et aguerrir les sujets, fortifier les villes et entretenir la guerre », et même, plus largement, à l'ensemble des livres IV et V de la République). Le second point à développer concerne la nouveauté de l'objet « population ». Objet toujours ciblé mais pas toujours atteint, affecté d'un certain nombre de flottements. Dans le cours du 25 janvier 1978, il rend compte des mécanismes de sécurité du XVIII^{ème} siècle, qui se « branchent », avec les physiocrates, sur des processus désormais perçus comme « naturels », touchant à la fois les richesses et la population. Foucault évoque ainsi l'apparition

d'« un personnage politique absolument nouveau »

²³³ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 261.

la constituant²³⁴. » La raison est donc ce moyen de connaissance, une chose qui permet à la volonté de se régler sur ce qu'elle connaît : c'est-à-dire de se régler sur l'essence même des choses. « La raison sera donc l'essence des choses, la connaissance de la raison des choses et cette espèce de force qui permet (à la volonté), et jusqu'à un certain point (l') oblige, (de) suivre l'essence même des choses²³⁵. »

A la suite de Palazzo, Foucault donne quatre sens au concept « état » : état peut être entendu comme un domaine ; c'est également une juridiction, comme pour dire un ensemble de lois, de règles, de coutumes, une institution, un ensemble d'institutions ; c'est aussi une condition de vie, un statut individuel, une profession comme magistrat, ou religieux ; il peut signifier enfin la qualité d'une chose, qualité qui s'oppose au mouvement, ce qui fait que la chose reste ce qu'elle est²³⁶. Quant au concept « république », il correspond aux quatre sens appliqués au mot « état ». Du coup, la république signifie un domaine, un territoire ; elle est un milieu de juridiction, un ensemble de lois, de règles, de coutumes : « La république, c'est sinon un état, du moins un ensemble d'états, c'est-à-dire d'individus qui se définissent par leur statut. Enfin la république, c'est une certaine stabilité de ces trois choses précédentes, domaine, juridiction, institution ou statut des individus²³⁷. »

Quelle est alors la signification de l'expression « raison d'état » ? Répondre à cette question c'est décliner son acception à la fois objective et subjective. Objectivement, la raison d'état c'est ce qui est nécessaire, suffisant pour que la république conserve son intégrité, sa stabilité²³⁸. Subjectivement, la raison d'Etat est une règle, un art qui fait connaître aux citoyens les moyens pour obtenir l'intégrité, la tranquillité ou la paix de la république. La raison d'état c'est « un certain égard politique que l'on doit avoir dans toutes les affaires publiques, dans tous les conseils et desseins, et qui doit tendre uniquement à la conservation, à l'augmentation, à la félicité de l'Etat, à quoi on doit employer les moyens les plus faciles et les plus prompts²³⁹. »

²³⁴Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 261.

²³⁵*Ibid.*, p. 262.

²³⁶*Ibidem.*

²³⁷*Ibidem.*

²³⁸ L'exemple que donne Foucault ici est celui de l'aspect territorial. On dira dit-il que si tel fragment du territoire, telle ville située dans le territoire, telle forteresse pour le défendre est effectivement indispensable au maintien de l'intégrité de cet Etat, on dira que cet élément, ce fragment de territoire, cette citadelle feront partie de la raison d'Etat.

²³⁹*Ibid.*, p. 263. Foucault emprunte cette définition à Palazzo. D'autres penseurs comme Chemnitz ont employé cette même définition.

Cette définition met en vedette quelques caractéristiques visibles de la raison d'Etat. D'abord cette définition ne se réfère qu'à l'Etat lui-même. Ensuite elle est articulée autour du rapport essence-savoir, comme pour dire que la raison d'Etat porte sur l'essence de l'Etat ; elle est une connaissance qui permet de suivre la trame de cette raison d'Etat et d'y obéir. Il s'agit d'un art qui a une facette théorique et pratique. Également, la raison d'Etat est quelque chose de conservatoire, dans la mesure où il est question de repérer ce qui est à la fois nécessaire et suffisant pour que l'Etat existe et se maintienne dans son intégrité. Enfin, il n'y a rien qui concerne la finalité antérieure, extérieure ou même ultérieure à l'Etat lui-même. Donc la raison d'Etat, c'est l'Etat lui-même :

La fin de la raison d'Etat, c'est l'Etat lui-même, et s'il y a quelque chose comme une perfection, comme un bonheur, comme une félicité, ça ne sera jamais que (celui) ou celle de l'Etat lui-même. Il n'y a pas de dernier jour. Il n'y a pas de point ultime. Il n'y a pas quelque chose comme une organisation temporelle unie et finale²⁴⁰.

De cette citation portant sur la définition de la raison d'Etat, il se dessine un temps historique et politique qui a caractérisé tout le Moyen Âge ou la Renaissance. Il s'agit d'un temps défini, du temps de gouvernement, un gouvernement inséparablement perpétuel et conservateur. Car : il ne saurait s'agir dans la raison d'Etat d'une question d'origine, d'une question de fondement, d'une question de légitimité, d'une question de dynastie. « L'art de gouverner et la raison d'Etat, explique le philosophe français, ne posent plus de problème d'origine. On est dans le gouvernement, on est déjà dans la raison d'Etat, on est déjà dans l'Etat²⁴¹. »

§2. La Raison d'Etat et son rapport au pastorat chrétien

Les traités spécifiques de la raison d'Etat mettent en relief un changement radical dans les formes d'exercice du pouvoir par une autorité centralisée, processus qui résulte d'une dynamique de rationalisation et de technicisation. Cette nouvelle rationalité politique s'appuie sur une série d'appareils spécifiques de gouvernement, et un ensemble de savoirs, plus précisément de systèmes de connaissance. L'ensemble qui articule l'un et l'autre constitue les fondements des dispositifs de sécurité de la police générale. Ces techniques et savoirs

²⁴⁰ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 264.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 265.

s'appliquent à un nouvel ensemble, « la population » pensée comme une totalité de ressources et de besoins. C'est l'économie politique qui fonde cette catégorie en définissant un acteur collectif et en l'envisageant comme une source de richesse potentielle²⁴². De là découle une transformation centrale dans la conception de l'exercice du pouvoir. Il ne s'agit plus de conquérir et de posséder, mais de produire, de susciter, d'organiser la population afin de lui permettre de développer toutes ses propriétés. Ainsi, la référence à l'économie politique suscite un changement majeur dans la conception de la puissance. Celle-ci ne provient plus de la domination par la guerre et de la capacité de prélèvement fiscal sur les territoires dominés ; elle va désormais reposer sur la mise en valeur des richesses par des activités structurées par l'autorité politique²⁴³, dont la finalité reste la raison d'Etat. Quelles sont les caractéristiques de celle-ci ? Avant d'en décliner, quelques remarques s'imposent.

Première remarque. La raison d'État est un art absolument nouveau et spécifique de gouverner qui a sa propre rationalité différente de celle de la pratique pastorale. « La raison d'État est considérée comme un “art”, c'est-à-dire une technique se conformant à certaines règles. Ces règles ne regardent pas simplement les coutumes ou les traditions, mais aussi la connaissance – la connaissance rationnelle²⁴⁴. » Si dans le pastorat nous voyons comment le pasteur devient un berger des corps et des vies de ses brebis qui ont comme la fin la « béatitude céleste », dans la raison d'État nous assistons à une transformation majeure de la pensée, selon laquelle il y a certains principes rationnels qui ne s'intéressent ni aux coutumes dominantes de la société ni à la nature, mais plutôt aux lois et aux éléments constitutifs de l'État²⁴⁵.

Deuxièmement, en continuant dans cette logique, il faut souligner la différence entre la théorie de la raison d'État et le modèle rationnel du gouvernement proposé par saint Thomas dans le *De regno* dont on a déjà parlé précédemment. Pour des théoriciens de la raison d'État le système de saint Thomas n'est pas la politique autant qu'il cherche la vérité et la rationalité de gouverner dans la nature et dans l'idée de Dieu. Contrairement à ce modèle, la théorie de la raison d'État s'intéresse, avant tout, à ce que nous appelons « l'État en tant que tel », quelles sont ses exigences principales et comment il faut gouverner selon ces exigences. Pour saint Thomas la fin de l'art de gouverner est toujours ordonnée à la fin « extra-étatique », « extra-

²⁴²Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 307-317.

²⁴³ Napoli (Paolo), *Naissance de la police moderne, pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2004.

²⁴⁴ Foucault (Michel), *Dits et Ecrits II*, op. cit., p. 970.

²⁴⁵ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 279.

terrestre », tandis que la fin de la raison d'État, c'est l'État lui-même. Voici, pourquoi la raison d'État était souvent accusée d'athéisme²⁴⁶

Troisièmement, il est important de dire que la théorie de la raison d'État s'oppose radicalement à la théorie que Machiavel a proposée dans *Le Prince*. En gros, ce qu'il dit c'est que le but et la fin principale du Prince doit être tout d'abord de sauvegarder sa principauté et sa domination sur le territoire sur lequel il règne. Le Prince doit s'occuper de la protection d'un territoire parce que c'est exactement là où il va exercer sa souveraineté. « Ce que Machiavel cherche à sauver, à sauvegarder, ce n'est pas l'État, c'est le rapport du Prince à ce sur quoi il exerce sa domination, c'est-à-dire que ce qu'il s'agit de sauver, c'est la principauté comme rapport de pouvoir du Prince à son territoire ou à sa population²⁴⁷. » Le mot population est le mot-clé pour marquer la différence entre Machiavel et des théoriciens de la raison d'État. Pour les théoriciens de la raison d'État, le territoire n'est plus le cadre dans lequel le souverain doit exercer sa souveraineté, mais c'est la population. Nous ne voyons presque aucune définition territoriale de l'État qui est désormais défini comme « une ferme domination sur les peuples ». La population devient un nouvel objet de gouvernement.

Enfin, dernière remarque, c'est par rapport à l'importance d'un certain type de savoir dans l'État afin de garantir son efficacité et sa stabilité. De quoi s'agit-il plus précisément ? Eh bien il s'agit d'un savoir rationnel qui ne permettra pas uniquement le maintien de l'État, mais qui permettra aussi d'accroître sa puissance en accord avec lui-même et vis-à-vis des autres États. « L'art de gouverner, caractéristique de la raison d'État, est intimement lié au développement de ce que nous avons appelé statistique ou arithmétique politique – c'est-à-dire à la connaissance des forces respectives des différents États. Une telle connaissance était indispensable au bon gouvernement²⁴⁸. » Par « statistique », Foucault entend étymologiquement, « la connaissance de la population, mesure de sa quantité, mesure de sa mortalité, de sa natalité, estimation des différentes catégories d'individus dans un État et de leur richesse, estimation des richesses virtuelles dont dispose un État [...]»²⁴⁹. » Alors, nous voyons bien que cette connaissance est de première importance afin que l'État puisse être développé et entretenu dans son intégralité. C'est le savoir nécessaire au souverain sans lequel le bon gouvernement de l'État ne sera pas possible. Pour finir notre analyse sur la raison

²⁴⁶Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 247.

²⁴⁷*Ibid.*, p. 248.

²⁴⁸Foucault (Michel), *Dits et Ecrits II*, op. cit., p. 972.

²⁴⁹Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 280.

d'État et sur son importance dans l'histoire générale de la gouvernamentalité reprenons un petit passage d'*Omnes et singulatim*:

[...] la raison d'État n'est pas un art de gouverner suivant les lois divines, naturelles ou humaines. Ce gouvernement n'a pas à respecter l'ordre général du monde. Il s'agit d'un gouvernement en accord avec la puissance de l'État. C'est un gouvernement dont le but est d'accroître cette puissance dans un cadre extensif et compétitif²⁵⁰.

Ces précisions déjà faites, analysons maintenant la question de la raison d'Etat dans son rapport avec les thèmes-clé du pastorat chrétien, à savoir son rapport au problème du salut, au problème de l'obéissance à loi et au problème de la vérité.

- 1 -La raison d'Etat et son rapport au problème de salut : la théorie du coup d'Etat

En rapport avec la question de salut, la notion de la raison d'Etat s'explique à l'aune de la théorie du coup d'Etat. Au XVII^{ème} siècle en effet le mot « coup d'Etat » ne signifiait pas la confiscation de l'Etat par les uns au détriment des autres qui l'auraient détenu jusque-là et qui s'en trouvaient dépossédés. Le coup d'Etat c'est autre chose : « c'est d'abord un suspens, une mise en congé des lois et de la légalité. Le coup d'Etat, c'est ce qui excède le droit commun. Ou encore c'est une action extraordinaire contre le droit commun, action qui ne garde aucun ordre ni aucune forme de justice²⁵¹. » En quoi le coup d'Etat constitue-t-il une exception par rapport à la raison d'Etat ?

Absolument pas, répond Foucault. La raison d'Etat doit, en effet, commander, “ non pas suivant les lois”, mais, si c'est nécessaire, “aux lois mêmes, lesquelles doivent s'accommoder à l'état présent de la république”. Donc, le coup d'Etat n'est pas une rupture par rapport à la raison d'Etat. C'est au contraire un élément, un événement, une manière de faire qui s'inscrit tout à fait dans l'horizon général, dans la forme générale de la raison d'Etat. C'est-à-dire quelque chose qui excède les lois ou en tout cas qui ne se soumet pas aux lois²⁵².

Il ressort de cette citation l'idée que le coup d'Etat est ce moment où la raison d'Etat ne peut plus se servir des normes ; moment où elle est obligée par quelques événements

²⁵⁰ Foucault (Michel), *Dits et Ecrits II, op. cit.*, p. 972.

²⁵¹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 267.

²⁵² *Ibidem*.

pressants, urgents et, contraint par nécessité, de braver ces lois. C'est cette nécessité de l'Etat en rapport à lui-même qui va gommer les lois civiles, les lois morales et naturelles. Autrement dit, la nécessité, l'urgence, le besoin de l'Etat lui-même excluent le jeu de ces lois naturelles, produisent quelque chose qui sera une sorte de la mise en rapport directe de l'Etat lui-même sous le signe de la nécessité et du salut. Dans ce sens explique Foucault, « le coup d'Etat c'est l'automanifestation de l'Etat lui-même. C'est l'affirmation de la raison d'Etat – (la raison d'Etat) qui affirme que l'Etat doit de toute façon être sauvé, quelles que soient les formes que l'on emploie pour le sauver. Coup d'Etat, donc, comme affirmation de la raison d'Etat, comme automanifestation de l'Etat²⁵³. » Cette approche est un repérage de la notion de l'Etat (raison d'Etat et/ou coup d'Etat), trois éléments peuvent être mis en évidence : la notion de la nécessité, celle de la violence et celle du caractère nécessairement théâtral.

La notion de la nécessité d'abord. Le coup d'Etat répond à une nécessité de l'Etat par rapport à lui-même : nécessité de l'Etat qui est supérieure à la loi. La loi de cette raison est que, le salut de l'Etat doit l'emporter sur n'importe quoi d'autre. Car, cette loi de la nécessité qui, véritablement n'est pas une loi, déborde le droit naturel, excède le droit positif, même le droit divin. De cette façon, la politique ne saurait s'inscrire au sein d'un système de lois : elle a à faire à quelque chose de supérieure même si elle utilise les lois comme instrument dont elle se sert à tout moment. « La nécessité rend muettes les lois. La nécessité fait cesser tous les privilèges pour se faire obéir par tout le monde²⁵⁴. »

La notion de la violence quant à elle est coextensive à la nature même du coup d'Etat. Lorsque la nécessité l'exige, la raison d'Etat devient coup d'Etat et, c'est en moment-là que la raison d'Etat devient véritablement violente, dans la mesure où elle est obligée de sacrifier, d'amputer, de faire du tort. Elle est « amenée à être injuste et meurtrière. C'est le principe tout à fait opposé, vous le savez, au thème pastoral que le salut de chacun, c'est le salut de tous et le salut de tout, c'est le salut de chacun. Désormais on va avoir une raison d'Etat dont la pastorale sera une pastorale du choix, une pastorale de l'exclusion, une pastorale du sacrifice de quelques-uns au tout, de quelques-uns à l'Etat²⁵⁵. »

²⁵³ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 268.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 269.

²⁵⁵ *Ibidem.*

Enfin le caractère nécessairement théâtral du coup d'Etat. En tant qu'il est l'affirmation irruptive de la raison d'Etat, le coup d'Etat doit se reconnaître aussitôt, dans ses caractéristiques, en mettant concomitamment en exergue la nécessité qui le justifie. Supposant une part du secret pour sa réussite, le coup d'Etat doit être public, qu'il fasse apparaître sur la scène même sur laquelle il se place la raison d'Etat qui le fait produire. En sus, dans le coup d'Etat, ses procédés et ses cheminements doivent être cachés, mais ses effets et les raisons qui le justifient doivent être solennels pour permettre l'adhésion populaire. D'où la nécessité de la mise en scène du coup d'Etat. « Tout ceci, conclut Foucault, fait du coup d'Etat une certaine manière pour le souverain de manifester l'irruption de la raison d'Etat et la prévalence de la raison d'Etat sur la légitimité, de la manière la plus éclatante possible²⁵⁶. »

Faisons une remarque conclusive. A la promesse du pastorat, qui faisait endurer toutes les misères, même celles volontaires de l'ascétisme, commence à faire suite maintenant cette dureté théâtrale et tragique de l'Etat qui demande qu'au nom du salut d'accepter les violences comme étant la forme la plus pure de la raison et de la raison d'Etat. « Voilà ce que je voulais dire sur le problème du salut par rapport à l'Etat, sous l'angle simplement du coup d'Etat²⁵⁷. »

- 2 - *La raison d'Etat et son rapport au problème de l'obéissance : les révoltes et les séditions*

S'appuyant sur le point de vue de Bacon²⁵⁸, Foucault parle de sédition comme d'un phénomène naturel de la vie de la *res publica*, et/ou de la république. Les séditions sont comme les tempêtes pamphlétaires qui se produisent sans prévision ; elles sont des discours contre l'Etat, contre ceux qui le gouvernent. Dans les séditions, il s'agit d'un renversement des valeurs, puisque chaque fois que le gouvernement fait quelque chose de louable, elle est prise en mauvaise part par les gens qui sont mécontents. Bien plus, les séditions ont des signes. Le mécontentement qui transparaît dans l'opinion et la faim sont les deux signes des séditions : « elles sont comme deux matières inflammables, c'est-à-dire qu'elles sont absolument indispensables, ces deux conditions – le ventre et l'opinion, le ventre ou l'opinion -, pour qu'il y ait sédition²⁵⁹. » Puisqu'ayant des causes, les séditions ont des remèdes qui

²⁵⁶Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p.271.

²⁵⁷*Ibid.*, p. 273.

²⁵⁸ Dans son ouvrage *Essai sur les séditions et les troubles* de 1662.

²⁵⁹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 275.

doivent porter sur les matières inflammables (ventre et opinion). En fait le remède contre l'indigence et la pauvreté consiste à les éradiquer, en réprimant le luxe, la paresse, la fainéantise, le vagabondage, la mendicité, d'une part, mais en favorisant le commerce intérieur, en intensifiant la circulation de l'argent pour diminuer le taux d'intérêt, en évitant les grandes propriétés démesurées, bref, en élevant le niveau de vie. A ce sujet, Foucault écrit :

(Il faut) favoriser le commerce extérieur en accroissant la valeur des matières premières par le travail, en assurant à l'étranger le service des transports. Il faut aussi [...] équilibrer les ressources et la population et faire qu'il n'y ait pas trop de population pour les ressources dont dispose l'Etat. Il faut équilibrer les proportions entre la population productive et les non-productifs que sont les grands et le clergé. C'est donc tout cela qu'il faut faire pour empêcher, pour éteindre cette cause matérielle de révolte que constitue l'indigence²⁶⁰.

Concernant les mécontents, il faut faire noter que l'Etat est constitué de deux catégories : le peuple et les grands. Mais on ne peut avoir sédition que dans la mesure où ces deux s'unissent. Car, « le peuple en lui-même, est trop lent et il n'entrerait jamais en révolte s'il n'y avait l'instigation de la noblesse. Quant à la noblesse, étant évidemment peu nombreuse, elle est faible, et elle restera faible tant que le peuple ne sera pas lui-même disposé aux troubles²⁶¹. » Comme remède, il faut établir un conflit d'intérêts de telle sorte que le peuple qui est lent en lui-même, ne trouve jamais un chef chez les nobles : « il faudra donc précisément établir toujours une coupure, une rivalité d'intérêts entre les nobles et le peuple, de manière à ce que cette coagulation de mécontentement ne se produise pas²⁶². » Evoquant en même temps le point de vue de Machiavel après celui de Bacon à ce propos, Foucault estime que la possibilité de la sédition et de l'émeute est quelque chose qui incite le Prince à bien gouverner. Dans ce sens, le gouvernement sera la prise en compte de cette possibilité de l'émeute et de la sédition. Car, l'essentiel du danger vient des grands (nobles) qui, d'un moment à l'autre, peuvent être ennemis du Prince. On voit donc que c'est l'économie et l'opinion qui sont les deux grandes réalités, les deux éléments corrélatifs du champ de réalité coextensifs au gouvernement²⁶³.

²⁶⁰ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 276.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 276.

²⁶² *Ibidem.*

²⁶³ *Ibid.*, p. 278.

- 3 - *La raison d'Etat et son rapport au problème de la vérité : statistique, prudence et public*

La raison gouvernementale productrice d'une certaine vérité, dans ses circuits, ses arcanes et ses types, est différente de ce que l'on trouve dans le pastorat. Si dans le pastorat il fallait qu'il y ait une vérité enseignée, que le pasteur connaisse ce qui se passe dans la communauté, que les brebis découvrent en lui une vérité qu'il porte au jour, dont il est le juge et le garant, et le témoin perpétuel, dans la raison d'Etat, les choses se passent d'une autre façon. Dans l'art de gouverner jusqu'au début du XVII^{ème} siècle, il était demandé au souverain d'être sage et prudent. Être sage et prudent revient à dire qu'il devait connaître les lois : les lois positives du pays et les lois naturelles qui s'imposent à tous les hommes, ainsi que les lois et les commandements de Dieu. Bien plus, sa sagesse se traduit dans sa connaissance des exemples historiques, des modèles de vertu et qu'il en fasse des règles de comportement. Sagesse et prudence se traduisent dans la capacité qu'aura le souverain à manier les lois, à les appliquer, à les faire respecter²⁶⁴.

Mais au milieu du XVII^{ème} siècle, le souverain ou toute autre personne qui gouverne ne doit pas connaître seulement les lois, mais également les autres éléments constitutifs de l'Etat, les éléments qui président au maintien de l'Etat dans sa force, de telle sorte qu'il ne soit pas dominé par les autres et ne perde pas son existence en perdant sa force. Autrement dit, le souverain doit avoir un savoir qui porte sur la connaissance des choses, savoir qui va au-delà de la connaissance ; il s'agit d'une connaissance de la réalité même de l'Etat : cette connaissance s'appelle la « statistique ». Qu'est-ce que la statistique ?

La statistique, étymologiquement, c'est la connaissance de l'Etat, la connaissance des forces et des ressources qui caractérisent un Etat à un moment donné. Par exemple : connaissance de la population, mesure de sa quantité, mesure de sa mortalité, de sa natalité, estimation des différentes catégories d'individus dans un Etat et de leur richesse, estimation des richesses virtuelle dont dispose un Etat : les mines, les forêts, etc., estimation des richesses produites, estimation des richesses qui circulent, estimation de la balance commerciale, mesure des effets des taxes et des

²⁶⁴Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 279-280.

impôts, ce sont toutes ces données et bien d'autres qui vont constituer maintenant le contenu essentiel de savoir du souverain²⁶⁵.

C'est avec cette notion de statistique qu'un nouvel élément est pris en compte dans la gouvernementalité : c'est la « population ». Ce nouvel élément de la raison gouvernementale rentre dans le cadre d'analyse de la raison d'Etat. Avec la population, le problème du public est mis en vedette dans la raison gouvernementale, dans la mesure où l'Etat est appelé à intervenir sur la conscience des gens, de telle sorte que leur opinion soit modifiée, inséparablement de leur manière de faire et d'agir. Aussi l'Etat doit-il faire en sorte que leur comportement comme sujets économiques, leur comportement comme sujets politiques soit modifié : « C'est tout ce travail de l'opinion du public qui va être un des aspects de la politique de la vérité dans la raison d'Etat²⁶⁶. »

De ce qui précède, dans son analytique du gouvernement politique des hommes, la visée de Foucault est d'expliquer le prisme pratico-réflexif dans lequel est apparu fin XVI^{ème} et début XVII^{ème} siècle, le problème de l'Etat. Autrement dit, il a expliqué l'ensemble des processus par lesquels effectivement et, à quel moment, l'Etat a fait l'objet de la pratique réflexive des gens. De cette façon, l'Etat est considéré comme une pratique, étant donné qu'il ne peut pas « être dissocié de l'ensemble des pratiques qui ont fait effectivement que l'Etat est devenu une manière de gouverner, une manière de faire, une manière aussi d'avoir rapport au gouvernement²⁶⁷. »

SECTION 3

LA NOUVELLE RATIONALITE GOUVERNEMENTALE DANS LA PRATIQUE POLITIQUE : SES GRANDS ENSEMBLES TECHNOLOGIQUES

La nouvelle rationalité gouvernementale ne se réduit pas à la conservation de l'Etat dans un ordre général, mais il se déploie jusqu'à la préservation d'un certain rapport de forces qui se traduit dans le maintien et/ou le développement d'une dynamique de forces. Pour opérationnaliser cette rationalité politique, les sociétés occidentales ont mis en place deux

²⁶⁵Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 280.

²⁶⁶*Ibid.*, p. 282.

²⁶⁷*Ibidem.*

grands ensembles qui se comprennent à partir de la rationalisation des forces. Ces deux grands ensembles sont d'une part, un « dispositif diplomatico-militaire » et, d'autre part, le « dispositif de la police »²⁶⁸. C'est ce maintien du rapport des forces lié au développement des forces internes à chacun des éléments et leur articulation qu'on appelle le « mécanisme de sécurité ».

Cette section s'articule autour de deux paragraphes : si le premier analyse le dispositif diplomatico-militaire en mettant l'accent sur l'équilibre de l'Europe (§2) ; le second examine le dispositif de la police comme art de la splendeur de l'Etat (§2).

§1. Le dispositif diplomatico-militaire : l'équilibre de l'Europe

Le dispositif diplomatico-militaire est un système qui a été mis pour régulariser les relations concurrentielles entre les Etats qui sont proches les uns des autres. Il est un système qui permet de limiter le plus possible la mobilité de tous leurs Etats, leur ambition, leur croissance, leur renforcement, mais en laissant à chaque Etat l'ouverture de telle sorte qu'il puisse maximiser sa croissance, qui ne déstabiliserait pas ses adversaires et conduirait soit à sa disparition, soit à son affaiblissement. Il est un système de sécurité qui a été mis en place et expérimenté lors de la guerre de Trente Ans, à la fin des cent ans de luttes religieuses et politiques qui ont conduit à la disparition du rêve impérial et de l'universalisme ecclésiastique qui prétendaient à leur auto-affirmation et autofinalité de leur politique²⁶⁹. Mais qu'est-ce qui comportait ce dispositif diplomatico-militaire, sur quoi porte-t-il ? Ce dispositif diplomatico-militaire avait pour visée « l'équilibre de l'Europe » :

L'équilibre de l'Europe [...]. Quand les diplomates, les ambassadeurs qui ont négocié les traité de Westphalie recevaient de leur gouvernement des instructions, on leur recommandait explicitement de faire en sorte que les nouveaux tracés de frontières, les nouveaux découpages des Etats, les nouveaux rapports à établir entre les Etats allemands et l'Empire, les zones d'influence de la France, de la Suède, de l'Autriche, (que) tout cela (soit) fait en fonction d'un principe : maintenir un certain équilibre entre les différents Etats de l'Europe²⁷⁰.

²⁶⁸Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 304.

²⁶⁹*Ibid.*, pp. 304-305.

²⁷⁰ Selon Foucault, l'idée de l'équilibre de l'Europe comme celle de la raison d'Etat est d'origine italienne. *Ibid.*, p. 305.

Comme on le voit, l'équilibre de l'Europe souligne l'idée de l'unité de l'Europe, unité qui ne se confond pas à l'universalisme du pouvoir, mais qui traduit le découpage géographique bien limité, une multiplicité d'Etats parmi lesquels il y a une différence majeure et constitutive, une différence de fond entre les petits et les grands au sein des quinze Etats plus forts et les autres.

Une autre idée qui ressort du traité de Westphalie comme expression du dispositif diplomatico-militaire est celle de la « balance de l'Europe, c'est-à-dire l'équilibre européen ». D'abord, par le principe de la « limitation » de l'écart entre le plus fort et les autres, l'équilibre européen interdit à l'Etat fort de dicter sa loi à n'importe quel Etat. Il se conçoit ensuite comme étant la constitution d'un nombre limité d'Etats les plus forts, entre lesquels l'égalité sera maintenue de telle sorte que chacun de ces Etats les plus forts pourra empêcher n'importe quel autre de prendre de l'avance et de l'emporter. Il s'exprime enfin par l'idée juridique que « l'Union mutuelle de plusieurs nations » se ferait de façon que « la puissance prépondérante d'un ou plusieurs pays soit égale à la puissance réunie des autres. » C'est tout l'enjeu de la limitation absolue de la force des plus forts, égalisation des plus forts, possibilité de combinaison des plus faibles contre les forts²⁷¹.

Il faut noter enfin que le dispositif diplomatico-militaire dispose de trois instruments. Il s'agit premièrement de la « guerre et la politique ». Les Etats doivent désormais faire la guerre pour maintenir cet équilibre : « Et alors là, on voit basculer entièrement les fonctions, les formes, les justifications, la pensée juridique de la guerre, mais également ses objectifs. » La guerre comme instrument est doublée de la « politique ». Celle-ci a pour fonction le maintien de l'équilibre entre les Etats dans le cadre européen ; c'est elle qui va décider à un moment précis de faire la guerre, par un système d'alliance. On voit ici que la guerre devient, une guerre de droit, une guerre d'Etat, une guerre de la raison d'Etat. Un deuxième instrument est d'ordre « diplomatique ». En effet, les lignes directrices qui seront suivies par les diplomates en Europe ne seront plus de nature juridique, mais celles qui seront déterminées par la nécessité d'un équilibre. En liaison en cela, on créera les « missions diplomatiques permanentes », avec « les ambassadeurs permanents ». Voilà qui fait de l'Europe une entité juridico-politique, un système de sécurité diplomatique et politique²⁷².

²⁷¹ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 306-307. « Ce sont là, écrit Foucault, les trois formes qui ont été conçues et imaginées pour constituer l'équilibre européen, la balance de l'Europe. »

²⁷² *Ibid.*, pp. 308-312.

Un dernier instrument est la mise en place d'un « dispositif militaire permanent ». Celui-ci comporte une professionnalisation de l'homme de guerre, la constitution d'une carrière des armes ; une structure armée permanente, capable de servir d'espace pour des recrutements exceptionnels en temps de guerre ; un équipement de forteresses et de rapports ; un savoir, une réflexion tactique, des types de manœuvre, des schémas d'attaque et de défense : une réflexion appropriée, autonome sur la chose militaire et les guerres possibles. Foucault explique pour conclure : « apparition donc de cette dimension militaire qui est très loin de s'épuiser dans la pratique de la guerre. L'Existence d'un dispositif militaire permanent, coûteux, important, savant à l'intérieur même du système de la paix, c'est cela qui a été bien sûr des instruments indispensables à la constitution de l'équilibre européen²⁷³. »

§2. Le dispositif de la police : art de la splendeur de l'Etat, ordre visible, force éclatante

La police est un deuxième grand dispositif de sécurité qui a été mis dans la raison d'Etat, désormais ordonnée au problème de la force et de la puissance. Ce mécanisme de la police n'est pas du registre diplomatico-militaire ; il est un dispositif politique²⁷⁴. En effet, du XVII^{ème} à la fin du XVIII^{ème} siècle, le mot « police » a une autre signification, différente de celle que nous entendons aujourd'hui, raison pour laquelle nous faisons quelques remarques.

- 1 - Sens et historique de la police

Au XV^{ème} siècle, on appelle « police », « une forme de communauté », une « association » qui est régie par une autorité publique, une société humaine, entendue comme « un pouvoir politique », une « autorité publique qui s'exerce sur elle ». Le mot « police » associait également le binôme « les républiques et les polices », pour désigner la chose publique. Au XVI^{ème} siècle, la « police » désignait l'ensemble des actes qui vont régir les communautés sous l'autorité publique. C'est dans ce sens qu'on parle de « police et régiment », « régiment » employé au sens de régir, manière de gouverner, qui est associé à la

²⁷³ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 313.

²⁷⁴ Dans le cadre de cette étude, nous nous limitons à l'historique de la police et à son objet, laissant les autres enjeux que Foucault développe dans la leçon du 5 avril pour nos recherches ultérieures.

police. Le dernier sens du mot « police » renvoie au résultat positif et valorisé d'un bon gouvernement²⁷⁵.

Mais à partir du XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècle, le mot « police » prend un autre sens. Il signifie une armature des moyens par lesquels et à travers lesquels l'Etat fait accroître ses forces, moyens par lesquels et à travers lesquels il maintient l'ordre. Dans ce sens précis, la police désignera le « calcul et la technique qui vont permettre d'établir une relation mobile, mais malgré tout stable et contrôlable, entre l'ordre intérieur e l'Etat et la croissance de ses forces. [...] *La police c'est ce qui doit assurer la splendeur de l'Etat*²⁷⁶. » La splendeur renvoie aussi bien à la « beauté visible de l'ordre » qu'à « l'éclat d'une force » qui se manifeste, une force qui rayonne. La police dans cette optique est en effet « l'art de la splendeur de l'Etat en tant qu'ordre visible et force éclatante²⁷⁷. » Analytiquement, on dirait que le bon emploi des forces de l'Etat, c'est l'objet de la police.

- 2- Police et l'équilibre européen : quels rapports ?

Par rapport au dispositif diplomatico-militaire dont la visée est l'équilibre de l'Europe, la police va être une certaine façon de faire croître au maximum les forces d'un Etat, ayant pour visée le maintien propre ordre, le développement de ses propres forces. Le premier rapport est donc celui du « développement ». Il est question de « maintenir, et c'est là l'objectif principal, un équilibre en quelque sorte malgré la croissance de l'Etat, c'est le problème de l'équilibre européen ; bon ordre dans l'Etat, faire en sorte que ses forces croissent au maximum²⁷⁸. » Il s'agit deuxièmement d'un rapport de « conditionnement ». En fait, l'Europe étant un espace de compétition interétatique, le maintien de l'équilibre ne peut s'acquérir que dans la mesure où chacun des Etats est capable de faire croître sa propre force et dans une proportion qui soit telle qu'il ne se trouve jamais dépassé par un autre. Dit autrement, l'équilibre européen ne peut se maintenir que dans la mesure où chacun des Etats a une bonne police, capable d'augmenter ses forces. Car, si le développement de ses forces n'est pas parallèle entre chacune de ces polices européennes, il y aura un déséquilibre. Il revient donc à chaque Etat de disposer d'une police efficace pour ne pas voir les rapports des

²⁷⁵Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 320-321.

²⁷⁶*Ibid.*, p. 321. Nous mettons le texte en italique.

²⁷⁷*Ibidem.*

²⁷⁸*Ibid.*, p. 322.

forces européens s'inverser en sa défaveur. Ainsi, « l'équilibre européen se mettra donc à fonctionner comme police en quelque sorte inter-étatique ou comme droit. L'équilibre européen donnera le droit à l'ensemble des Etats de veiller à ce que la police soit bonne dans chacun de ces Etats. C'est la conséquence, qui en sera tirée tout simplement, d'une façon systématique, explicite, formulée, en 1815 avec le traité de Vienne et la police de la Sainte-Alliance²⁷⁹. »

Il s'agit enfin d'un rapport « d'instrumentalisation par la statistique ». Pour que l'équilibre européen soit effectif et permanent, il revient à chaque Etat de connaître les forces qui sont les siennes : qu'il connaisse et qu'il sache en même temps apprécier les forces des autres, et qu'il établisse cette comparaison qui lui permette de suivre et de maintenir l'équilibre. C'est donc ici le besoin d'un principe de déchiffrement des forces constitutives d'un Etat. Ce principe n'est rien d'autre que la « statistique », dont la visée est de connaître « pour chaque Etat, pour le sien et pour les autres, quelle est la population, quelle est l'armée, quelles sont les ressources naturelles, quelle est la production, quel est le commerce, quelle est la circulation monétaire – tous ces éléments qui sont effectivement données par cette science ou plutôt par ce domaine de connaissance qui s'ouvre et se fonde, se développe à ce moment-là et qui est la statistique²⁸⁰. » Mais comment établir ce nouveau domaine de connaissance ?

On peut l'établir, répond Foucault, justement par la police, car la police, en tant qu'art de développer les forces, suppose elle-même que chaque Etat repère exactement quelles sont ses possibilités, ses virtualités. La statistique est rendue nécessaire par la police, mais elle est rendue également possible par la police. Car c'est justement l'ensemble des procédés mis en place pour faire accroître les forces, pour les combiner, pour les développer, c'est tout cet ensemble, en somme, administratif qui va permettre de repérer dans chaque Etat en quoi consistent les forces, où les possibilités de développement. Police et statistique se conditionnent l'une l'autre, et la statistique est entre police et l'équilibre européen un instrument commun²⁸¹.

L'une des idées majeures qui pourrait se dégager de cette citation est que la statistique est un savoir, une réflexion évaluative, une distance critique de l'Etat sur lui-même ; elle est également un savoir de soi de l'Etat, un savoir de l'Etat sur les autres Etats. C'est dans cette perspective-là que la statistique est le trait d'union, mieux la charnière entre les deux grands ensembles technologiques de la sécurité européenne.

²⁷⁹Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 322.

²⁸⁰*Ibid.*, p. 323.

²⁸¹*Ibidem*.

- 3- *Objet de la police : de quoi elle s'occupe*

De quoi la police s'occupe-t-elle ? Répondre à cette question c'est aborder le point relatif à l'« Etat de police »²⁸², qui exige que dans tout bon gouvernement il y ait quatre offices dirigés par quatre grands officiers²⁸³ :

- le Chancelier qui s'occupe de la justice ;
- le Connétable qui s'occupe de l'armée ;
- le Superintendant qui s'occupe des finances ;
- le Grand Officier qui est le Conservateur et le grand réformateur de la police. Ce grand Conservateur général de la police a quatre bureaux pour son administration. Ces bureaux sont des dérivés directs, les subordonnés directs du Conservateur de la police.

Le premier bureau se nomme Bureau de la Police proprement dite : il se charge de l'instruction des enfants et des jeunes gens. Il veille à ce que les enfants apprennent les lettres, c'est-à-dire ce qui est nécessaire pour pourvoir à toutes les fonctions dans le royaume. Il veille à ce qu'une fois la formation de l'enfant terminée, et lorsqu'il atteint l'âge de 25 ans, se présente devant la Police, et « là il devra dire quel type d'occupation il veut avoir dans sa vie, qu'il soit riche ou non, qu'il veuille s'enrichir ou qu'il veuille simplement se délecter²⁸⁴. » Le deuxième bureau, celui qui seconde le Bureau de la Police proprement dite est le Bureau de Charité. Celui-ci s'occupe des pauvres : aux valides, on donne du travail, aux malades et invalides, on donne des subventions. Il s'occupe également de la santé publique en temps d'épidémie et de contagion. Il s'occupe en plus des accidents, des incendies, des inondations, des déluges et des familles qui vivent dans l'indigence et la misère. Enfin, il s'occupe du prêt d'argent aux artisans et aux laboureurs qui seraient dans le besoin pour exercer leur métier²⁸⁵. Le troisième bureau, c'est la charité. Ce bureau s'occupe des marchands, des problèmes de marché, des problèmes de modes de fabrication : il devra favoriser le commerce dans toute la province. Le quatrième bureau, c'est le bureau du Domaine qui s'occupe des biens immobiliers : « éviter par exemple que les droits seigneuriaux n'écrasent pas trop le peuple, veiller à l'achat et à la manière dont on achète et dont on vend les biens-fonds, veiller au prix

²⁸²Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 326. Cette utopie d'un Etat de police de 1611 a été rédigée par Turquet de Mayerne, dans son livre *La Monarchie aristodémocratique*, où la police est définie comme « tout ce qui doit donner (là), (...) ornement, forme et splendeur à la cité ».

²⁸³*Ibid.*, p. 327.

²⁸⁴*Ibid.*, p. 327.

²⁸⁵*Ibid.*, p. 328.

de ces ventes, tenir registres des héritages, veiller enfin au domaine du roi et aux chemins, aux rivières, aux édifices publics, aux forêts²⁸⁶. »

De ces attributions, il ressort qu'à un certain niveau et, d'une certaine manière, la police s'identifie au gouvernement tout entier ; institution traditionnelle par excellence, elle devient la modernité administrative par excellence. La police a également une fonction morale et, en tant que telle, elle doit s'occuper de la richesse et du ménage, c'est-à-dire de la conduite des personnes vis-à-vis de leurs richesses, vis-à-vis de leur façon de travailler et de consommer. Il s'agit ici pour elle d'articuler dans sa fonction moralité et travail.

Donc, on a là, explicite Foucault, tout un ensemble de contrôles, de contraintes qui portent sur les hommes eux-mêmes, non pas en tant qu'ils ont un statut, non pas en tant qu'ils sont quelque chose dans l'ordre, la hiérarchie et la structure sociale, mais en tant qu'ils sont capables de le faire et en tant qu'ils s'engagent à le faire tout au long de leur vie²⁸⁷.

D'où l'idée que l'homme est considéré comme « vrai sujet à quelque chose qu'il s'adonne », puisqu'il a une activité qui exige la perfection, laquelle mène à la perfection de l'Etat. Ce qui intéresse l'Etat de police, c'est le contrôle et la prise en charge de l'activité des hommes, dans la mesure où cette activité constitue un « élément différentiel » dans le développement de ses forces. C'est la création de « l'utilité étatique », à partir de, et à travers les activités des hommes : « Création de l'utilité publique à partir de l'occupation, de l'activité, à partir du faire des hommes. Je crois qu'à partir de là et en ressaisissant là le cœur de cette idée si moderne de la police, je crois que si l'on peut facilement déduire les objets dont la police prétend désormais s'occuper²⁸⁸. » Somme toute, la police devra s'occuper du nombre des hommes, dans leur intégration dans une utilité étatique, de savoir combien il y en a et de faire en sorte qu'il y ait le plus possible. Car, la « force d'un Etat dépend du nombre de ses habitants. »²⁸⁹

La police s'occupe également de la « nécessité de la vie » : il ne suffit pas qu'il y ait des hommes, il convient encore qu'ils puissent bien vivre. Conséquemment, la police va s'occuper de ces nécessités immédiates. « Cet objectif de la police, précise Foucault, [...], implique évidemment une politique agricole : multiplier le peuple de la campagne par la

²⁸⁶Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 328.

²⁸⁷*Ibid.*, p.329.

²⁸⁸*Ibid.*, p. 330.

²⁸⁹*Ibidem.*

diminution de taille, des charges, de la milice, cultiver les terres qui ne le sont pas encore²⁹⁰, etc. » Ceci permettra un contrôle exact de la commercialisation des denrées, de leur circulation, des provisions qui sont faites pour les moments de disette : c'est ce qu'on appelle « la police des grains ». Il y a également le « problème de la santé ». En effet, la santé devient l'objet de la police dans la mesure où elle est l'une des conditions nécessaires pour que les hommes qui subsistent grâce aux vivres et aux éléments de première nécessité qu'on leur fournit, pussent travailler plus. De cette façon, la « santé ne sera pas pour la police simplement un problème dans les cas d'épidémie, lorsque la peste se déclare ou lorsqu'il s'agit simplement d'écarter des contagieux comme les lépreux, mais désormais la santé, la santé quotidienne de tout le monde va devenir un objet permanent de souci et d'intervention pour la police. Il va donc falloir veiller à tout de ce qui peut entretenir les maladies en général²⁹¹. » Bref, il y aura toute une « politique urbaine de la santé » qui portera sur les l'empoisonnement de l'atmosphère, les boucheries, les abattoirs, les cimetières, etc.

La police devra en plus, « veiller à l'activité des hommes », de telle sorte qu'ils ne soient pas oisifs, en mettant au travail ceux d'entre eux qui sont valides et, en ne subvenant qu'aux besoins de ceux qui sont invalides et pauvres. Aussi doit-elle veiller à ce que les métiers des hommes dont l'Etat a besoin soient effectivement pratiqués : « veiller à ce que les produits soient fabriqués selon un modèle qui soit tel que le pays puisse en bénéficier. D'où, toute cette réglementation des métiers qui est un autre des objets de la police²⁹². » Enfin, le dernier objet de la police c'est « la régulation de la circulation des marchandises », c'est-à-dire des tous les produits issus du travail et de l'activité des hommes. Cette circulation porte sur l'ensemble des instruments matériels, par exemple : les routes et leur état, leur développement ; la navigabilité des fleuves, des canaux, etc. S'appuyant sur le point de vue de Domat²⁹³, Foucault apporte ces précisions :

L'espace de la circulation est donc un objet privilégié de la police. Mais par « circulation » il faut entendre non seulement ce réseau matériel qui permet la circulation des marchandises et éventuellement des hommes, mais la circulation elle-même, c'est-à-dire l'ensemble des règlements, contraintes, limites ou au contraire facilitations et encouragements qui vont permettre de

²⁹⁰Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 331.

²⁹¹*Ibid.*, p. 332.

²⁹²*Ibidem.*

²⁹³ Domat (Jean), *Le droit public, suite des Lois civiles dans leur ordre naturel*, Paris, J.-B. Coignard, 1627. Voir surtout le chapitre intitulé : « De la police pour l'usage des mers, des fleuves, des rivières, des ponts, des rues, des places publiques, des grands chemins, et autres lieux publics ».

faire circuler les hommes et les choses dans le royaume et éventuellement hors des frontières. [...] C'est tout ce champ de circulation qui va devenir, après la santé, après les vivres et les objets de première nécessité, après la population elle-même, l'objet de la police²⁹⁴.

En définitive, la police va régir toutes les formes de coexistence des hommes au sein de la société : le fait qu'ils vivent ensemble, qu'ils se reproduisent ; qu'ils aient besoin de nourriture, d'une aire pure pour respirer, de vivre ; le fait qu'ils travaillent les uns à côté des autres, à des métiers semblables ou différents, tout cela constitue l'effet de la circulation, une « espèce de socialité » que la police doit prendre en charge. « La coexistence et la communication des hommes les uns avec les autres, conclut Foucault, c'est finalement ça le domaine que doit couvrir cette *Polizeiwissenschaft* et cette institution de la police dont parlent les gens du XVII^{ème} et du XVIII^{ème} siècle. Ce qui embrasse ainsi la police, c'est au fond un immense domaine dont on pourrait dire qu'il va du vivre au plus vivre²⁹⁵. »

²⁹⁴ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 333.

²⁹⁵ *Ibidem*. L'auteur met le mot en italique.

CONCLUSION PARTIELLE

Le passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes n'est pas devenu dans l'analytique foucaldienne un report pur et simple, un transfert, une translation, d'un des attributs du souverain : ce n'est pas le roi qui s'est mué en berger des corps et des vies. Comme il en est ainsi, la raison gouvernementale est à comprendre désormais comme « un art absolument spécifique de gouverner, un art qui a sa propre raison, sa propre rationalité²⁹⁶ », rationalité qui a son principe fondamental et son objectif précis : l'Etat. La raison d'Etat pose comme exigence l'obéissance des individus : celle-ci ne se fera plus sous la forme féodale des allégeances, mais « dans la forme d'une obéissance totale et exhaustive, dans leur conduite, tout ce qui peut être les impératifs de l'Etat. » Ceci fait que l'Etat et/ou ceux qui le représentent « soient détenteurs d'une certaine vérité sur les hommes, sur la population, sur ce qui se passe à l'intérieur du territoire et dans la masse générale constituée des individus²⁹⁷. » Ainsi, par, avec et à travers ses deux grands ensembles technologiques, la raison gouvernementale en modernité va porter sur tous les secteurs de la vie des hommes en société, ceux-ci faisant, par conséquent l'objet même de cette gouvernementalité. Dit autrement, l'art de gouverner va désormais consister à manipuler, à maintenir, à distribuer, à rétablir des rapports des forces dans un espace concurrentiel qui implique des croissances compétitives.

A partir de la réverbération faite de la raison gouvernementale, qui est une désactivation foucaldienne du complexe théologico-politique médiéval, l'un des acquis de ce chapitre consiste dans la mise en relief de ce qu'est la raison d'Etat, en tant que politique gouvernementale qui se fonde sur les deux grands ensembles technologiques, l'un diplomatico-militaire qui assure l'équilibre européen, l'autre, la police qui vise la splendeur de chaque Etat au sein de cette Europe devenue définitivement moderne.

²⁹⁶ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 364.

²⁹⁷ *Ibidem*.

CONCLUSION GENERALE

*Faire une œuvre dans sa vie, faire une œuvre de sa vie : l'un et l'autre des dessins de M. Foucault ont fini par se confondre. De lui subsistent mille facettes*²⁹⁸.

Ces propos de Lhéréte confirment combien la pensée politique de Foucault ne pourrait se contenir dans une centaine de pages, ni encore se résumer en trois chapitres. Prétendre conclure reviendrait à nier les potentialités insoupçonnées d'une pensée qui a une pluralité de contours. Tout en étant un inventaire ouvert quant à la percée qu'il est susceptible d'exercer auprès du lecteur, notre propos peut néanmoins être clos quant à sa configuration.

En effet, cette étude a porté sur le pouvoir pastoral comme politique de la vérité. En tant que dispositif de pouvoir, il a conduit à la naissance de l'Etat moderne et à sa gouvernementalisation depuis les XV^{ème} et XVI^{ème} siècles. Outre l'introduction et la conclusion générale, ce travail a eu une structure tripartite.

Le premier chapitre a exposé brièvement la biobibliographie de Paul Michel Foucault, en portant un regard particulier sur le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*. Il en est ressorti que Foucault est à considérer comme un philosophe critique, un historien de la folie, un penseur du sujet, un militant des prisons, fossoyeur de l'humanisme, précurseur des *gays studies*, bricoleur de concepts, reporter en Iran, star médiatique, adulé et honni : Il fut tout cela à la fois, « symptôme de ce XX^{ème} » et du XXI^{ème} siècles français et du monde « qui porta aux nues la figure de l'intellectuel²⁹⁹. »

Nous avons, au deuxième chapitre fait l'analytique du pouvoir pastoral. Il relève que selon Foucault, le pouvoir pastoral prélude à la gouvernementalité dans le sens moderne du terme. Le pastorat en tant que tel est d'abord apparu dans l'Orient méditerranéen mais il a été largement développé et modifié dans la tradition chrétienne de l'Occident. Ainsi avons-nous indiqué sa spécificité en déclinant ses caractéristiques. En effet, contrairement au dieu grec qui est un dieu territorial, « le pouvoir du berger est un pouvoir qui ne s'exerce pas sur un territoire, c'est un pouvoir qui par définition s'exerce sur un troupeau, plus exactement sur le

²⁹⁸Lhéréte (Héloïse), *Michel Foucault, op. cit.* Voir la quatrième de couverture.

²⁹⁹*Ibidem.*

troupeau dans son déplacement, dans le mouvement qui le fait aller d'un point à un autre³⁰⁰. » Le pasteur conduit son troupeau et lui montre la direction qu'il faut suivre. En fait, si « le dieu grec apparaît plutôt sur les murailles pour défendre sa ville. Le Dieu hébraïque apparaît quand, précisément, on quitte la ville, à la sortie des murailles, et quand on commence à suivre le chemin qui traverse les prairies³⁰¹. » Bien plus, l'objectif du pouvoir pastoral consiste d'assurer le salut du troupeau, c'est un pouvoir bienfaisant : sa finalité c'est le salut des brebis : « Alors que le pouvoir pastoral est, je crois, tout entier défini par sa bienfaisance, il n'a de raison d'être que de faire le bien, et pour le faire. C'est qu'en effet l'essentiel de l'objectif, pour le pouvoir pastoral, c'est bien le salut du troupeau³⁰². » Enfin, le pouvoir pastoral est individualisant :

C'est-à-dire qu'il est vrai que le pasteur dirige le tout le troupeau, mais il ne peut bien le diriger que dans la mesure où il n'ya pas une seule brebis qui puisse lui échapper. Le pasteur dénombre les brebis, il les dénombre le matin au moment de les conduire à la prairie, il les dénombre le soir pour savoir si effectivement elles sont bien là et il les soigne une par une³⁰³.

Dans cette pratique qui est radicalement différente de celle grecque ou même romaine, nous assistons à une nouvelle forme de la constitution de la société qui sera individualisante et assujettissante. C'est ce qu'il affirme une année plus tard à Stanford, en octobre 1979, dans *Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique* en ces termes :

Nous pouvons dire que le pastorat chrétien a introduit un jeu que ni les Grecs ni les Hébreux n'avaient imaginé. Un étrange jeu dont les éléments sont la vie, la mort, la vérité, l'obéissance, les individus, l'identité ; un jeu qui semble n'avoir aucun rapport avec celui de la cité qui survit à travers le sacrifice des citoyens. En réussissant à combiner ces deux jeu – le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau – dans ce que nous appelons les Etats modernes, nos sociétés se sont révélées véritablement démoniaques³⁰⁴.

Ainsi étions-nous amenés à examiner le rôle et l'influence du christianisme sur le pastorat en analysant ses rapports au salut, à l'obéissance et à la vérité, à partir de la littérature patristique des premiers siècles, à travers les œuvres de saint Jean Chrysostome, saint

³⁰⁰ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 129.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 129-130.

³⁰² *Ibid.*, p. 130.

³⁰³ *Ibid.*, p. 132.

³⁰⁴ Foucault (Michel), « Omnes et singulatim: Towards a Criticism of political Reason », in *Dits et Ecrits IV*, op. cit., p 134.

Cyprien, saint Ambroise, Grégoire le Grand Cassien et saint Benoît. Il en est sorti que les thèmes hébraïques du pastoral se sont trouvés changés, modifiés ou transformés. Avec le christianisme, la nouvelle manière de gouverner les hommes a pour l'objectif une manière spécifique d'enseigner la vérité. Dans ce sens, le salut est donc lié à la connaissance de la vérité cachée que doit révéler le pasteur. En rapport avec l'obéissance à la loi, le pastoral chrétien se diffère de la pratique grecque et s'organise autour de la pure obéissance, comme type de conduite unitaire, comme conduite pertinemment valorisée qui construit ses propres raisons d'être et de légitimité. Partant du présupposé que le christianisme n'est pas « une religion de la loi » et qu'il est « une religion de la volonté de Dieu, une religion des volontés de Dieu pour chacun en particulier », l'action du pasteur devra toujours être « conjoncturelle et individuelle »³⁰⁵. Dans le rapport avec la vérité, la nouveauté consiste dans les deux caractéristiques majeures qui portent sur l'enseignement. La première est que cet enseignement constitue une ligne de conduite pour la vie quotidienne. « Il s'agit non seulement d'enseigner ce qu'il faut savoir et ce qu'il faut faire. Il s'agit non seulement de l'enseigner par des principes généraux, ou par unemodulation quotidienne, mais il faut aussi que cet enseignement passe par une observation, une surveillance, une direction exercée à chaque instant et de la manière la moins discontinue possible, sur la conduite intégrale, totale, des brebis³⁰⁶. » La deuxième caractéristique porte sur la direction de conscience : le pasteur chrétien ne saurait seulement se contenter d'enseigner la vérité. Il doit en plus, diriger la conscience, de façon gratuite³⁰⁷. Voilà, quelques-unes des modifications majeures apportées par l'église chrétienne dans la tradition pastorale.

Le troisième chapitre a examiné le passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes. De l'avis de Foucault, le pouvoir pastoral s'inscrit dans l'histoire plus générale de la gouvernementalité, avant l'État moderne, il « constitue le prélude de [...] la gouvernementalité, telle qu'elle va se déployer à partir du XVI^{ème} siècle³⁰⁸. » Ce passage suivi des transformations du XVI^{ème} siècle est lié au développement de la conduction des hommes en dehors de l'autorité ecclésiastique. Cette manière de considérer le problème a mis en relief sa dimension publique et la question de l'opposition public-privé. C'est dans ce « public-politique » que « le souverain qui exerce sa souveraineté se voit, à partir de ce moment-là,

³⁰⁵ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 177-178.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 184.

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 184-185.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 187.

chargé, confié, assigné à des nouvelles tâches³⁰⁹. » « On lui demande un supplément [...] une différence, une altérité par rapport au pastorat. Et le gouvernement, c'est ça³¹⁰. » Il est plus que la souveraineté, d'autant plus qu'il s'exprime par la raison d'Etat.

La raison d'Etat, dans son triple rapport au salut, à l'obéissance et à la vérité, maintient que « la fin de la raison d'Etat, c'est l'Etat lui-même » ; qu'il n'a ni de dernier jour, ni de point ultime, ni d'organisation temporelle unie et finale³¹¹. Autrement dit, « l'art de gouverner et la raison d'Etat, ne posent plus de problème d'origine », dans la mesure où l'on est de pied en cap dans le gouvernement, dans l'Etat³¹². Et comme ce qu'on gouverne, ce sont des hommes, ce sont des individus ou des collectivités, c'est-à-dire la population, deux grands ensembles technologiques de sécurité en tant que « nouvelle gouvernamentalité » en Occident ont été mis sur pied : d'une part, un « dispositif diplomatico-militaire » et, d'autre part, le « dispositif de la police »³¹³. Si le dispositif diplomatico-militaire est un système qui a été créé pour régulariser les relations concurrentielles entre les Etats qui sont proches les uns des autres, le dispositif de la police est l'ensemble des interventions et des moyens qui assurent le mieux vivre des populations des Etats européens et leur coexistence. Avec la police, on a un « cercle qui, partant de l'Etat comme pouvoir d'intervention rationnelle et calculée sur les individus, va faire retour à l'Etat comme ensemble de forces croissantes³¹⁴. » C'est ce maintien du rapport des forces lié au développement des forces internes à chacun des éléments et leur articulation qu'on appelle le « mécanisme de sécurité ».

Quelle appréciation faisons-nous de la pensée de Foucault telle que nous l'avons exposée dans cette étude ? Que faire aujourd'hui de cette pensée ? Quelle est sa cohérence, sa pertinence, sa portée ?

L'un des mérites de la pensée de Foucault réside dans le fait d'avoir procédé à la désactivation du complexe théologico-politique à travers l'étude du pouvoir pastoral. « Foucault fait jouer la positivité de l'histoire des clergés contre la fascination théologico-politique [...] à travers la réduction paradoxale qu'il opère du "christianisme" à sa réalité

³⁰⁹Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 236.

³¹⁰*Ibid.*, p. 242.

³¹¹*Ibid.*, p. 264.

³¹²*Ibid.*, p. 265.

³¹³*Ibid.*, p. 304.

³¹⁴*Ibid.*, p. 334.

ecclésiale³¹⁵. » C'est dans ce sens que l'on comprendra comment le pouvoir pastoral annonce le pouvoir de souveraineté en autorisant l'existence d'une modalité individuelle. Car, pour gérer du nombre, le pouvoir doit prendre en compte les existences individuelles des membres composant le groupe. Le « troupeau » humain reste pensé dans une perspective organiciste, comme un corps qu'il faut préserver dans sa totalité, soit en sauvant un membre gâté, soit en le supprimant³¹⁶. C'est ici que le droit du souverain de réclamer, d'ordonner, et de procéder à la mise à mort d'un de ses citoyens trouve sa source.

Par ailleurs, le pouvoir pastoral annonce, le pouvoir disciplinaire, par le biais de l'ascétisme comme contre-conduite³¹⁷. En fait, l'ascétisme apparaît comme un corps à corps avec soi-même, sans l'autorité d'un autre, et surtout donc hors de l'autorité du pasteur. Il est un défi interne, lancé à soi-même, à son corps, et un défi externe à destination de l'autorité souveraine. Selon Foucault, l'ascétisme est une obéissance retournée devenue maîtrise de soi, et sous cet aspect une forme de résistance individuelle, passant par la discipline individuelle, au pouvoir pastoral. Mais là où Foucault généralise cette contre-conduite au sein du pouvoir pastoral comme fondement du « rêve disciplinaire » qui irrigue le bon gouvernement de l'État, la « police », Elias individualise la pratique ascétique. La maîtrise de soi provient de la configuration sociale, mais ne lui confère pas sa forme, et reste limitée à un autocontrôle individuel. L'autocontrôle ne vise d'ailleurs pas en priorité la maîtrise des pulsions, sexuelles ou alimentaires, il ne vise pas la discipline pour la discipline, mais il vise la maîtrise de soi comme discipline sociale³¹⁸.

S'il y a une lacune que la publication de *Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique*, de Foucault, fait apparaître chez ses continuateurs se réclamant notamment du biopouvoir, c'est bien la question de l'individu, et de la place qui lui est réservée dans la pensée du pouvoir politique, alors que les modèles proposés par Agamben ou Sloterdijk restent dominés par un holisme méthodologique qui se marque par une inattention à l'endroit de l'individu et de la subjectivation, ou qui ne considère l'individu que comme un corps biologique, devenu modalité du pouvoir et son lieu d'exercice premier³¹⁹. Le point envisagé

³¹⁵Büttgen (Philippe), « Théologie politique et pouvoir pastoral chez Foucault », *art. cit.*, p. 1150-1151.

³¹⁶Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 172.

³¹⁷*Ibid.*, p. 209.

³¹⁸Taïeb (Emmanuel), « Individuation et pouvoir politique. Une lecture de Foucault et d'Elias », in *Labyrinthe* 2005, n° 22, p. 111.

³¹⁹ Que l'on considère notamment la perspective juridico-institutionnelle d'Agamben *État d'exception. Homo sacer, II, 1*, Paris, Seuil, (Coll. L'ordre philosophique), 2003.

ici n'est ni celui de l'apparition d'une subjectivation politique, ni celui d'une liberté qui serait produite par le pouvoir savoir, mais d'une individuation permise et produite par des formes particulières de pouvoir. Dans les travaux de Foucault, ces formes de pouvoir ressortissent du pouvoir pastoral, lequel entretient avec la notion de « police » des affinités marquées, dans leur gestion commune du groupe humain, et dans la volonté de le connaître pour garantir sa survie et son amélioration; et de la notion désormais sursignifiante de biopouvoir, entendue non comme mode d'exercice dominant de la souveraineté, ni comme vitalisme ontologique permettant la contestation de l'ordre politique savoir, mais plutôt comprise comme administration politique de l'être-corps des composantes de la population³²⁰.

Malgré cela, l'existence historique du pouvoir pastoral, de l'État de police, comme la présence contemporaine de formes de biopouvoir, permettent aux analyses de Foucault d'injecter dans une perspective originellement holistique la question de l'état du pouvoir dans son capillaire ultime. Dans la société disciplinaire, le corps fait retour, en ce qu'il accueille la punition du souverain. Dans le pouvoir pastoral, l'État berger a la capacité, et la préoccupation, de passer par le niveau de sa plus petite composante pour assurer la survie du troupeau. Dans le biopouvoir, la gestion de l'être-corps implique une attention croissante à ses états pour mieux le contrôler et le faire vivre. Pour autant, Foucault n'insiste pas sur les conditions d'individuation rendues possibles par ces formes de souveraineté, et ce n'est qu'au prix d'un détour par l'Antiquité qu'il s'intéressera au « souci de soi³²¹ ».

Après avoir étudié ce qu'est le pouvoir pastoral comme pouvoir de vérité, ses caractéristiques et ses enjeux en rapport avec la raison gouvernementale, relevons quelques acquis, en termes de résultats de cette étude.

³²⁰ Sur les différentes acceptions du biopouvoir, voir Rancière (Jacques), « Biopolitique ou politique ? », in *Multitudes* 2000, n°1, pp. 11-19.

³²¹ Foucault (Michel), *Histoire de la sexualité. T : 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, (Coll. Tel), 2004. La sociologie de Norbert Elias a, elle, toujours tenté de faire tenir ensemble holisme et individualisme, en reliant la formation et la forme de l'État à l'économie psychique individuelle. À côté du processus de civilisation se place un processus d'individuation, qui se marque par l'intériorisation de contraintes externes par les sujets, donc d'un autocontrôle individuel qui renforce la conscience de soi et permet, potentiellement, le développement d'une individualité³²¹, ou d'une subjectivation politique, hors du groupe. L'individuation permet aussi l'identification d'un soi contrôlé et des autres comme se contrôlant. Produite par les contraintes étatiques et la configuration sociale changeante, l'individuation en est aussi la condition. Le pouvoir, chez Foucault et Elias, gère de la multiplicité, mais fabrique de l'individuel. L'individuation est un effet émergent des différents modes de gouvernement, non pas parce que dans une perspective d'individualisme méthodologique l'individu serait toujours premier, mais parce que l'individu est à la fois ce qui est produit par le pouvoir, son lieu d'exercice, mais aussi ce qui résiste au pouvoir. Elias (Norbert), *La Société des individus*, Paris, Fayard, (Coll. Pocket Agora), 1997, p. 101.

L'un des acquis de cette étude consiste dans le fait que le pouvoir pastoral est considéré comme le prélude de la gouvernementalité de deux façons. Premièrement, par « les procédures propres au pastorat, par cette manière, au fond, de ne pas faire jouer purement et simplement le principe du salut, le principe de la loi et le principe de la vérité, par toutes ces espèces de diagonales qui instituent sous la loi, sous le salut, sous la vérité, d'autres types de rapports³²². » Deuxièmement, par la constitution spécifique d'un sujet dont les mérites sont identifiés analytiquement d'un sujet assujéti dans des réseaux infinis d'obéissance, sujet « subjectivé » par l'extraction de vérité qu'on lui impose :

Eh bien, c'est cela, je crois, cette constitution typique du sujet occidental moderne, qui fait que le pastorat est sans doute un des moments décisifs dans l'histoire du pouvoir dans les sociétés occidentales. Voilà³²³.

En somme, l'analyse du pouvoir pastoral comme pouvoir de vérité permet d'illustrer non seulement l'arrière-fond historique du problème du gouvernement, mais aussi d'exemplifier historiquement le jaillissement de contre-conduites non pas en termes de dissidence ou d'affirmation d'une liberté que l'on opposerait massivement à un pouvoir répressif, mais en termes de stratégies ou de tactiques. Sans qu'aucune ruse de la Raison ne soit convoquée, il devient en effet possible d'observer comment les revers et les multiplications stratégiques au sein du pouvoir pastoral modifient les rapports des sujets à la vérité, à l'obéissance et à eux-mêmes. Le pouvoir pastoral comme un art de gouverner les hommes est profondément lié à l'État moderne qui va commencer à apparaître au cours de XVI^{ème} siècle.

Ce deuxième acquis est une suite épistémologique et logique du premier. Il se fonde sur l'idée que l'État est une pratique ; il ne saurait se dissocier de toutes les pratiques qui ont conduit à sa gouvernementalisation, c'est-à-dire depuis qu'il (l'État) est devenu « une manière de gouverner, une manière de faire, une manière aussi d'avoir rapport au gouvernement³²⁴. » C'est là la force de l'analytique de la raison d'État, sous le biais du principe de salut, du coup d'État, sous le biais de l'obéissance et de la soumission, sous le biais de la vérité, de l'enquête et du public, la population. D'où la raison d'État qui est « rapport de l'État à lui-même, une automanifestation dans laquelle l'élément de la population est esquissé [...]»³²⁵.

³²² Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 187.

³²³ *Ibid.*, p. 188.

³²⁴ *Ibid.*, p. 282.

³²⁵ *Ibid.*, p. 283.

Enfin, le troisième acquis de cette étude consiste dans le fait que nous avons montré que la police s'occupe de domaines variés au sein de l'Etat gouvernementalisé, qui devient l'Etat de police. Ces domaines sont entre autres, les mœurs ; la mortalité ; la santé ; les approvisionnements ; la tranquillité publique, les routes, les ponts et les chaussées ; la sécurité publique ; les arts libéraux ; le commerce ; les pauvres, etc. Bref son rôle est d'assurer la splendeur de l'Etat³²⁶.

Notre travail ainsi présenté s'inscrit dans le cadre de nos recherches de Master en Philosophie, orientation « Philosophie et société », à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne. Il a porté sur le pouvoir pastoral comme pouvoir de la vérité, basé sur l'analytique foucauldienne de la raison gouvernementale. En maintenant qu'il n'a pas eu la prétention d'examiner les « milles facettes » de la pensée politique de Foucault, nous précisons néanmoins qu'il a porté principalement sur le cours *Sécurité, territoire, population* de 1978. Conscient des limites qu'une telle recherche peut avoir, nous nous sommes battus quelque fois avec passion et prétention à chercher les éléments les plus clairs et les plus précis pour une philosophie politique que propose Foucault dans son paradigme de « gouvernementalité ». Ce qui n'a pas pu être relevé et expliqué, soit par insuffisance de compréhension, soit par interprétation approximative, reste un terrain ouvert pour nos recherches ultérieures.

³²⁶ Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 376.

BIBLIOGRAPHIE

1. Les autres ouvrages et articles de Michel Foucault

- FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits*, Paris, Quarto-Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, édition sous la direction d'Ewald (François) et Fontana (Alessandro), par Senellart (Michel), Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. Hautes Etudes), 2004.
- FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France : 1975-1976, Cours au Collège de France : 1978-1979*, édition sous la direction d'Ewald (François) et Fontana Alessandro, par Senellart (Michel), Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. Hautes Etudes), 1997.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. T. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France : 1978-1979*, édition sous la direction d'Ewald (François) et Fontana (Alessandro), par Senellart (Michel), Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. Hautes Etudes), 2004.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. T : 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, (Coll. Tel), 2004.
- FOUCAULT Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France : 1982-1983*, édition sous la direction d'Ewald (François) et Fontana (Alessandro), par Senellart (Michel), Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. Hautes Etudes), 2008.

2. Les ouvrages des autres auteurs

- ARTIERES Philippe et DA SILVA Emmanuel (dir.), *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Kimé, 2001.
- AUZIAS Jean-Marie, *Michel Foucault*, La manufacture, Lyon, 1986.
- BERNAZ Oleg, *Identité nationale et politique de la langue : une analyse foucauldienne du cas moldave*, Bruxelles/Oxford/New York, 2016.
- BÜTTGEN Philippe et RAUWEL Alain (dir.), *Théologie politique et sciences sociales. Autour d'Erik Peterson*, Paris, Editions EHESS, (Coll. En temps & lieux), 2019.
- CHEVALIER Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Paris, ENS Editions, 2011.

- D’ALESSANDRO Lucio et MARINO Adolfo, *Michel Foucault, trajectoires et cœur du présent*, trad. de l’italien par Francesco Paolo Adorno et Nadine Le Lirzin, Paris, L’Harmattan, 1988.
- DANILO Martuccelli (éd.), *Matériaux pour une sociologie de l’individu*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- ERIBON Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.
- ERIBON Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.
- FIMIANI Mariapaola, *Erotique et Rhétorique : Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, Trad. Nadine Le Lirzin, Paris, L’Harmattan, 2009.
- GROS Frédéric, *Michel Foucault*, Presses Universitaires de France, (Coll. Que sais-je ?), Paris, 1996.
- IRRERA Orazio et VACCARO Salvo, *La pensée politique de Foucault*, Paris, éditions Kimé, 2017.
- LHERETE Héloïse et al., *Michel Foucault. L’homme, l’œuvre, héritage et bilan critique*, Paris, Editions Sciences humaines, (Coll. Petite bibliothèque des sciences humaines), 2017.
- LE BLANC Jocelyne, *L’archéologie du savoir de Michel Foucault : pour penser le corps sexué autrement*, Paris, L’Harmattan, 2004.
- LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, (Coll. Pratiques théoriques), 2007.
- NAPOLI Paolo, *Naissance de la police moderne, pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2004.

3. Les articles

- BÜTTGEN Philippe, « Théologie politique et pouvoir pastorale chez Foucault », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Editions de l’EHESS, 2007, n°5, pp. 1129-1159.
- DEFERT Daniel, « “Les derniers jours” de Michel Foucault : entretien avec Daniel Defert », in *Libération* 19 juin 2004.
- FIMIANI Mariapaola, « Le véritable amour et le souci commun du monde », in GROS (Frédéric), (éd.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.
- LABORIER Pascale, « La gouvernementalité », in BERT Jean-François, LAMY Jérôme (dir.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, Editions du CNRS, pp. 169-181.

- LEFRANC Clément, « Microphysique du pouvoir », in *Sciences Humaines*, dossier spécial, n° 44, 2014.
- SCALA André, « Notes sur l'actualité, le présent et l'ontologie chez Foucault », in *Les Cahiers de Philosophie*, n°13, 1991.
- TAÏEB Emmanuel, « Individuation et pouvoir politique. Une lecture de Foucault et d'Elias », in *Labyrinthe* 2005, n° 22, p. 111.
- RANCIERE Jacques, « Biopolitique ou politique ? », in *Multitudes* 2000, n°1, pp. 11-19.
- ZARKA Yves-Charles, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité », in *Archives Philosophiques* 2002, n°65, T. 2, pp. 255-267.

4. Webographie

- CHEVALLEY Catherine, *Introduction à l'œuvre de Michel Foucault*, [http : //www.univ-tours.fr/ash/polycop/h04li.htm](http://www.univ-tours.fr/ash/polycop/h04li.htm) , page consultée le 25/03/2019.
- KECK Frédéric, « De l'archéologie des sciences humaines à l'hypothèse du biopouvoir », in [www.Archives de Foucault](http://www.Archives.de.Foucault), page consultée le 7/03/2019.
- [Www.histophilo.com](http://www.histophilo.com) *Courants Philosophiques*, page consultée le 04/03/2019.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE.....	2
Chapitre I :PAUL-MICHEL FOUCAULT ET LE COURS DE 1978	9
INTRODUCTION :.....	9
SECTION 1 :PAUL-MICHEL FOUCAULT : ESQUISSE BIOBIBLIOGRAPHIQUE	10
§1. Début de carrière	11
§2.Post-1968 : Foucault le militant.....	13
§3. Foucault : les dernières années de sa vie	14
SECTION 2 :L’AFFILIATION, LES THEMES MAJEURS DE LA PHILOSOPHIE FOUCALDIENNE	15
§1. Foucault et son affiliation philosophique	16
§2. Quelques thèmes majeurs de la philosophie foucauldienne	17
SECTION 3 :LE CONTENU DU COURS DE 1978 : LE GOUVERNEMENT ET SES TECHNIQUES	21
§1. Lien avec les cours de 1976 et de 1979	22
§2. Contenu et enjeux du cours	24
CONCLUSION PARTIELLE	33
CHAPITRE II :L’ANALYTIQUE DU POUVOIR PASTORAL	36
INTRODUCTION	36
SECTION 1 :LE POUVOIR PASTORAL : SA NATURE ET SES CARACTERISTIQUES	37
§1.Le pouvoir pastoral : ce qu’il est	38
§2. Les caractéristiques du pouvoir pastoral	40
SECTION 2 :LE PASTORAT CHRETIEN ET SON RAPPORT AU SALUT, A LA LOI ET A LA VERITE	47
§1. Le pastoral et son rapport au salut : une économie des mérites et des démérites.....	49
§2. Le rapport à l’obéissance à la loi : instauration d’un rapport de dépendance intégrale entre la brebis et le pasteur	53
§3. Le rapport à la vérité : production de vérités cachées	57
SECTION 3 :CONTRE-CONDUITES COMME CRISE DU PASTORAT : VERITE ET RESISTANCE	59
§1. La notion de conduite et la crise du pastoral	60
§2. Éléments fondamentaux de contre-conduites dans le pastoral chrétien	62
CONCLUSION PARTIELLE	69

CHAPITRE III :DE LA PASTORALE DES AMES AU GOUVERNEMENT POLITIQUE DES HOMMES	70
INTRODUCTION	70
SECTION 1 :CONTEXTE GENERAL DE TRANSFORMATION AU XVI ^{ÈME} SIECLE.....	72
§1. L'intensification du pastorat religieux au XVI ^{ème} siècle	72
§2. La raison gouvernementale comme nouvel art de gouverner.....	74
SECTION 2 :GOUVERNER SOUS LE PRISME REFLEXIF DE LA « RAISON D'ETAT ».....	78
§1. La raison d'Etat et sa finalité.....	79
§2. La Raison d'Etat et son rapport au pastorat chrétien.....	81
SECTION 3 :LA NOUVELLE RATIONALITE GOUVERNEMENTALE DANS LA PRATIQUE POLITIQUE : SES GRANDS ENSEMBLES TECHNOLOGIQUES.....	89
§1. Le dispositif diplomatico-militaire : l'équilibre de l'Europe.....	90
§2. Le dispositif de la police : art de la splendeur de l'Etat, ordre visible, force éclatante	92
CONCLUSION PARTIELLE	99
CONCLUSION GENERALE	100
BIBLIOGRAPHIE.....	108
1. Les autres ouvrages et articles de Michel Foucault.....	108
2. Les ouvrages des autres auteurs.....	108
3. Les articles.....	109
4. Webographie.....	110
TABLE DES MATIERES	111