

Les origines théologico-politiques du biopouvoir. Pastorale et généalogie de l'État

Arnault Skornicki

Université Paris Ouest Nanterre (France)

ABSTRACT

Au cours des années 1970, Michel Foucault a entrepris une grande généalogie de l'État moderne, dans laquelle la dimension religieuse occupe un rôle de premier plan. Ainsi, le concept de biopolitique vient se joindre à celui de discipline pour saisir l'étatisation des rapports de pouvoir depuis la Renaissance: l'un renvoie à la gestion globale des populations et de leur vitalité, l'autre au contrôle des corps individuels. La difficulté à articuler ces deux technologies politiques tient à cette « antinomie de la raison politique moderne », entre totalité et singularité (omnes et singulatim). L'idée de pouvoir pastoral, élaborée en 1978, permet d'éclairer l'origine de cette dualité du pouvoir politique. On rendra d'abord compte de l'originalité méthodologique de Foucault au sein du débat théologico-politique, avant d'analyser le concept de pouvoir pastoral à partir de ses sources historiques et philosophiques, qui l'amènent à réévaluer l'importance du christianisme de l'Antiquité tardive dans l'avènement de la gouvernementalité moderne. Enfin, l'article mettra en évidence l'horizon politique de son enquête, à savoir la critique du marxisme et de la gouvernementalité de parti.

MOTS-CLÉ: pouvoir pastoral, État, théologico-politique, christianisme, marxisme

Explicitement ou non, le programme de recherches mené par Foucault dans les années 1970 relève d'une authentique généalogie de l'État moderne. Entre les cours *Institutions et théories pénales* et *Naissance de la biopolitique*, son enquête sur les formes modernes et « microphysiques » de pouvoir est indissociable de

leur généralisation, essaimage, captation, accumulation : en d'autres termes, de l'« étatisation continue des rapports de pouvoir » (Foucault, 1982 : 241). L'une des pistes les plus originales qu'il propose concerne la *productivité politique* du christianisme. Ce dernier, loin d'avoir nié la politique au profit du spirituel, a suscité une « puissante *transformation* de l'économie temporelle » (Senellart, 1995:15). La référence chrétienne demeure une constante dans l'œuvre de Foucault (Chevallier, 2011), et tient un rôle de premier plan dans son enquête sur l'État, selon deux directions. D'une part, le rôle du modèle monastique et du protestantisme radical dans la formation de la société punitive et de la rationalité disciplinaire (Foucault, 1975 et 2013) ; d'autre part, l'invention du *pouvoir pastoral* dans le christianisme antique et médiéval. Délibérée ou non, la démarche semble clairement régressive : suivant une ligne temporelle allant des Quakers du XVIII^e siècle au christianisme de l'Antiquité tardive, elle incline à explorer les profondeurs archéologiques de la rationalité politique occidentale. Plus précisément, *le concept de pouvoir pastoral fut élaboré pour répondre aux apories suscitées par le concept glissant de biopolitique.*

Le concept clé apparaît dans une série de conférences données à Rio en 1973, consacrées à la médecine sociale. Foucault y rendait compte de la nouvelle emprise sur les corps, par des savoirs/pouvoirs aussi impérieux que la médecine, la psychiatrie, la criminologie, etc. La biopolitique n'était pas alors nettement distincte du pouvoir disciplinaire, et désignait dans toute sa généralité la *nature corporée du pouvoir dans les sociétés modernes capitalistes* : « Pour la société capitaliste, c'est la biopolitique qui importait avant tout, le biologique, le somatique, le corporel. » (Foucault, 1974 : 210). Le pouvoir traverse les corps en profondeur, dans leur matérialité, et les constitue ainsi en sujets de connaissance. La vitalité des hommes est devenue la matière de la politique. Désormais, « l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. » (Foucault, 1976 : 188).

Ce n'est que plus tard que Foucault trace une ligne de démarcation entre pouvoir sur les *corps individuels* et pouvoir sur *l'espèce*, entre anatomo-politique (ou discipline) et biopouvoir. À partir d'*Il faut défendre la société* et de *La Volonté de savoir*, le biopouvoir se met à désigner la gestion globale des populations, appuyées sur les savoirs médicaux, biologiques, économiques et statistiques encouragés par les États européens à partir du XVIII^e siècle. La naissance des sciences sociales et humaines, en ce sens, est inséparable de la découverte de la *population* et de la *société*, entendues comme « réalité autrement dense, épaisse, naturelle, que cette série de sujets qui étaient soumis au souverain et à l'intervention de la police » (Foucault, 2004a: 360). Cette réalité biologique de

l'espèce, comme telle, est irréductible à celle des corps individuels : le *biologique* renvoie à la dimension *transindividuelle* de la vitalité, appréhendables en termes de natalité, de mortalité, de longévité, de calcul d'espérance de vie, de risques d'épidémie, de productivité etc. Cette découverte de la population ouvrit de nouvelles perspective pour l'action politique, tels que les mécanismes régularisateurs (mesures d'hygiène publique, médicalisation de la société, campagnes de vaccination, assurances vieillesse et maladie...). Indépendamment de l'expérience individuelle et de la singularité des corps individuels, la « vie », anthropiquement considérée, répond à des normes et des standards réputés communs, obtenus par abstraction et par le calcul de valeurs moyennes. Ainsi devint-elle un grandeur objectivable et calculable (Lemke, 2009).

Cependant, la distinction entre prise sur les individus et pouvoir sur l'espèce peut paraître plus analytique que réelle, et les recherches ultérieures de Foucault tendent plutôt à penser la dynamique des relations entre les deux dispositifs. C'est pourquoi, entre *Il faut défendre la société* (1976) et *Sécurité Territoire Population* (1977-1978), le concept de « biopolitique » glisse d'un sens à un autre, de l'administration étatique de la population au gouvernement libéral des choses.

Dans son premier sens, la biopolitique vient en complément de la disciplinarisation des corps, pour répondre aux besoins de l'économie capitaliste (ou socialiste), en s'appuyant sur les savoirs médicaux, ce que Foucault appelle « l'étatisation du biologique ». Le « racisme » était, au départ, un discours « historico-politique » de la dissidence anti-absolutiste, notamment de provenance aristocratique (le comte de Boulainvilliers) : contre le mythe de la souveraineté unitaire, il fallait montrer que toute l'histoire est celle de la lutte des races, entre les vainqueurs et les vaincus (par exemple, les Francs contre les Gaulois). Cette conflictualité originelle, la monarchie absolue a toujours tenté de l'occulter derrière le discours de la Loi et la technique de l'Administration. Au cours du XIX^e siècle, le racisme bascule du côté de l'État, pour devenir le principal appui de toute « (...) stratégie globale des conservatismes sociaux » (Foucault, 1997 : 53) : il faut non plus *se défendre contre la société*, mais *défendre la société contre les races inférieures qui la minent de l'intérieur* et qui menacent la pureté de la race supérieure. Ainsi, les États modernes surent s'emparer d'un discours initialement hostile à la souveraineté, « le discours historico-politique » axé sur la guerre et la lutte, pour le retourner en faveur de la souveraineté, au prix d'un déplacement du droit vers la norme, du juridique vers le biologique, et d'une monstrueuse innovation : la politique de purification raciale par l'élimination de masse, inaugurée avec le colonialisme et dont le III^e Reich aura déchaîné toutes les virtualités (Foucault, 1997 : 71, 213-234).

Le second usage du concept de biopolitique (Foucault, 2004a et 2004b) conserve l'objet de départ – la population – mais déplace la question de la *souveraineté* vers le *gouvernement*. La première conséquence est que désormais Foucault minore, sans toutefois l'exclure entièrement, l'approche *médicale et biologique* au profit de la perspective *économique*. Désormais, le grand savoir biopolitique, pour Foucault, c'est l'économie politique, plutôt que la médecine. Dès lors, la biopolitique se trouve davantage associée au libéralisme qu'au racisme. La population n'est plus vue seulement comme un *espèce* modelable par une intervention directe d'un souverain normalisateur, hygiéniste voire raciste : sa naturalité relève désormais d'une réalité plus autonome, consistante et résistante, dotée de ses propres lois, composée d'une multiplicité d'individus au comportement réglé par l'intérêt, et que par conséquent l'État ne peut purement et simplement plier à son bon vouloir. Dans ces conditions, la marge de manœuvre qui reste aux gouvernants est à la fois plus limitée et plus stratégique : il convient de doser stratégiquement la liberté à accorder à des hommes considérés moins comme des sujets obéissants, que comme des individus mus par l'intérêt, de manière à dégager une bonne composition des forces, celle qui *puisse majorer la productivité de l'ensemble sans menacer la sûreté de la société*. Autrement dit, le libéralisme et son savoir cardinal, l'économie politique, constituent une tentative d'articulation subtile entre prise sur les corps individuels et gestion de la totalité sociale. Si l'âge du libéralisme (ou de la « sécurité ») est également opposé à celui de la discipline, comme l'incitation l'est à la coercition, il reste que Foucault articule clairement deux lignes de force pour éclairer la formation des États capitalistes modernes : la généralisation de la discipline et la libéralisation des marchés ; le contrôle social des corps individuels et la régulation globale des populations.

Le constat de cette solidarité, de cette double prise du pouvoir sur chacun et sur tous, de « cette sorte de « double contrainte » politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne » (Foucault, 1982 : 232), méritaient une enquête généalogique spécifique. Ce sera chose faite avec *Sécurité, Territoire, Population* et quelques autres textes, qui identifient la *pastorale* comme la matrice des formes modernes de pouvoir, à savoir cette « antinomie de la raison politique » qui balance constamment entre le contrôle sur tous et l'assujettissement de chacun (Foucault, 2004a, 1978a, 1978b, 1979 et 1981). Le thème du pouvoir pastoral est célèbre et, si l'on reviendra sur son contenu, on ne proposera pas une nouvelle exégèse (voir surtout Büttgen, 2007 ; mais aussi Mac Dowell, 1999 ; Pandolfi, 1999 ; Holland, 2002-2003 ; Golder, 2007 ; Dalarun, 2012: 281-320). On souhaite

simplemente resituer ce concept foucauldien au regard des sciences sociales et historiques de son temps : d'une part, en soulignant l'originalité de sa démarche dans le débat autour du théologico-politique ; d'autre part, en restituant différents contextes d'énonciation de cette analyse, en particulier la découverte de l'Antiquité tardive, mais aussi l'horizon d'une critique du marxisme et de la gouvernementalité de parti. On espère ainsi indiquer la pertinence et la portée du concept de biopolitique à la lumière de ses origines théologico-politiques.

FOUCAULT ET LA QUESTION THÉOLOGICO-POLITIQUE

Foucault n'emploie jamais l'expression, mais c'est bien la question *théologico-politique* qu'il explore à sa manière, toujours singulière. Retenons, dans le cadre de cet article, à une définition socio-historique large. Le théologico-politique ne renvoie pas à un quelconque espace abstrait des relations entre deux domaines *a priori* séparés: politique et séculière vs. Religieuse et régulière. Le théologico-politique n'est pas tant un problème philosophique qu'un processus historique, celui de la *différenciation entre fonctions spirituelle et temporelle dans la direction des hommes*. Depuis le Moyen Âge, le théologico-politique correspond, plus précisément, à une séquence historique longue qui court au moins depuis la querelle des investitures entre le Pape et l'Empereur ou le roi de France, avec la revendication pontificale de la *plenitudo potestatis* d'un côté et les ambitions du « Saint » Empire Romain germanique de l'autre. Les tensions comme les points de soudures entre autorités cléricale et politique doivent donc être analysées dans leur mobilité historique comme des luttes pour le bon tracé des frontières entre religieux et politique. L'issue de ces luttes, à n'en pas douter, décida en partie de la forme des États modernes en Europe occidentale.

Parmi les grands représentants de la sociologie historique de l'État, Norbert Elias ignore à peu près entièrement cette dimension religieuse; Bourdieu la met peu en avant par, sinon en traitant de l'ascension du groupe social des juristes au détriment des clercs (Bourdieu, 2012). Quant à Weber, son intérêt pour la religion semble davantage arrimé à son projet d'histoire de l'économie qu'à sa sociologie de l'État. Elle est centrale chez Foucault, comme chez de nombreux historiens médiévistes et modernistes (Genet & Vincent, 1997). Mais son originalité tient à ce qu'il ne fait jamais appel au concept clé du débat théologico-politique, à savoir celui de *sécularisation*. Sans entrer dans la complexité du débat, retenons sa définition comme *transfert du religieux vers le politique*, ramassée dans la célèbre formule de Carl Schmitt de 1922: « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques

sécularisés. (...) parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État (...) » (Schmitt, 1988: 46). Par exemple, le concept de souveraineté de l'État serait dérivé de celui de la toute-puissance divine. Au croisement des perspectives de Schmitt et de Foucault, Giorgio Agamben consacra une vaste étude sur les origines théologiques médiévales du gouvernement et de l'économie. Cependant, contrairement à Foucault, il assume entièrement la thèse de la sécularisation, et entend même lui donner une validité bien supérieure à celle que lui donnait Schmitt, c'est-à-dire au-delà du droit public jusqu'à l'économie et la biopolitique, à partir de la doctrine trinitaire médiévale qui à la fois réunit et distingue la Gloire (la royauté cérémoniale et liturgique) et l'*oikonomia* (le pouvoir comme gouvernement et gestion efficace) (Agamben, 2008).

D'une certaine manière, Foucault désamorce sans le dire la thèse de la sécularisation comme trop massive, transitive et linéaire, pour servir à analyser avec précision quoi que ce soit; en un mot, trop évolutionniste (Büttgen, 2007: 1137-1139). Ce modèle de sécularisation porte en lui une vision tendanciellement évolutionniste, continuiste et soustractive des « transferts » du théologique au politique: *modernité politique = le théologique – (la foi + Dieu)*. La décision souveraine en lieu et place du commandement divin; mourir pour la patrie plutôt que pour la gloire de Dieu ; le Léviathan comme dieu mortel ; la discipline comme ascétisme dégagé de la quête du salut, par exemple. Foucault élabore au contraire une perspective *rhizomatique et démultipliatrice*. Ainsi, le recul de l'Église comme institution et autorité ne marque ni l'aplatissement du religieux sur le politique, ni la spiritualisation de ce dernier, mais le débordement de dispositifs chrétiens au-delà de la communauté des fidèles et indépendamment du clergé, appelés à circuler par capillarité dans le corps social. Foucault, en ce sens, apparaît bien plus proche de Kantorowicz. Celui-ci montre en effet que, au cours du Moyen Âge, le projet de royauté liturgique recula au profit d'un nouvel objectif visé par les magistrats et juristes au service des monarchies anglaise et française médiévales: non pas faire de l'État une sorte d'Église, mais emprunter à celle-ci sa coloration d'éternité pour repeindre les institutions de celui-là. Plus précisément, le *double corps du roi n'est pas la duplication laïque de la double nature du christ*, mais une innovation politique à part entière surgie du geste même du déplacement de technologie symbolique. Il faut donc déplacer la question, ne plus chercher « les caractères transférés du spirituel au séculier », mais au contraire « la faille dans l'analogie » (Kantorowicz, 1989: 198). Le Christ est à la fois vraiment Dieu et vraiment homme, sans nulle contradiction; alors que le roi, comme corps physique, est bien un mortel ordinaire qui n'est pas du

tout éternel. Le roi devait prendre sa source d'immortalité ailleurs : sur la continuité de la *politia*, la perpétuité d'un peuple, d'une *patria* immortelle, « dont le roi en tant qu'individu pourrait être séparé, mais non la Dynastie, la Couronne, et la Dignité royale » (Kantorowicz, 1989: 199).

Foucault mentionne admirativement Kantorowicz (Foucault, 1975: 33-34) et, s'il déplace le regard du haut (le cérémonial d'État) vers le bas (les micro-pouvoirs au quotidien), il lui reste fidèle sur ce point: si transfert il y a dans le théologico-politique, c'est donc dans le sens d'une transformation créatrice. De quoi y a-t-il transfert selon Foucault? Pas seulement de *concepts* théologiques, mais aussi et surtout de *pratiques*, comme la direction et l'examen de conscience, la confession, l'aveu, la procédure inquisitoriale. Plutôt que pâle copie sécularisée de la religion, ce processus de « christianisation » s'avéra d'une imprévisible productivité, par le hasard des rencontres, la composition des effets, l'intensification des mélanges, entre des séries historiques hétérogènes: le développement du capitalisme, les dynamiques démographiques, la prolifération des sectes protestantes en Europe et en Amérique du Nord, la consolidation des États et des monarchies modernes, le mouvement des Lumières, les crises révolutionnaires, etc.

L'enquête de Foucault dégage deux grandes pistes touchant les origines religieuses de la modernité politique et de l'État. Côté discipline et anatomo-politique, pénalité et dressage des corps: les sectes protestantes (Foucault, 2013). Côté biopolitique et gestion des populations: le pouvoir pastoral, dont la matrice prend forme avec le christianisme de l'Antiquité tardive. Examinons de plus près le second cas.

CHRISTIANISME ANTIQUE ET MODERNITÉ BIOPOLITIQUE

Foucault sait pertinemment que le « christianisme » recouvre des réalités plurielles dans l'Antiquité tardive et au-delà (Foucault, 2004a:151). Il ne se veut cependant ni théologien ni historien des religions (Bernauer & Carette, 2004): il retient de l'histoire du christianisme, dans la pluralité de ses pratiques, lignes de forces et conceptions, ce qui lui paraît pertinent pour éclairer la genèse des techniques moderne de conduite des homme. En termes plus crus, il fait du christianisme une *religion de l'obéissance pure*: non pas en son essence, mais comme série historiquement plurielle de savoir-faire aptes à produire de la sujétion et de la docilité dans le quotidien des individus (Foucault, 2004a: 151).

La découverte du pouvoir pastoral est liée à celle du christianisme antique. Avant d'être analysée comme une forme de technique de soi, la religion chrétienne fut longtemps tenue par Foucault comme une gouvernementalité sous le signe extrême de « l'obéissance pure »: type de conduite valorisée pour elle-même, elle se manifeste par le renoncement à sa volonté propre, la remise de soi intégrale à la volonté de Dieu, et de ses pasteurs. Certes, le thème de la pastorale vint à Foucault antérieurement. En effet, *Les Anormaux* fait mention de la *pastorale*, mais au sens classique de l'Église catholique: l'activité édifiante de direction de conscience exercée par le clergé sur les fidèles, par la parole, l'aveu et la persuasion. La pastorale désigne l'exercice de l'autorité spirituelle du prêtre sur ses fidèles, en vertu des pouvoirs conférés par le sacrement de l'Ordre. Le bon gouvernement de la communauté des fidèles tient donc à l'exercice hiérarchique de ce pouvoir pastoral, qui se confond en dernier lieu avec l'activité d'évangélisation (Barrau, 1984). À la suite de la Contre-Réforme, la « pastorale tridentine » s'appuie notamment sur la *confession auriculaire*, que le Concile de Latran IV (1215) avait déjà rendu obligatoire pour tous les fidèles. Le Concile de Trente en durcit les modalités, et fit de l'examen de conscience une véritable technologie de contrôle du corps et de l'âme qui passe par l'extorsion de l'aveu pénitentiel. À défaut d'être devenue une pratique de masse aux XVII^e-XVIII^e siècles, précise Foucault, la confession a directement contribué à façonner les élites catholiques du temps. Fait suffisamment rare pour être signalé, il avance ouvertement une explication d'ordre sociologique, à savoir la diffusion du modèle pédagogique du *séminaire* par les collèges de Jésuites et d'Oratoriens, qui formaient les élites de l'époque. Cette formation pastorale des élites peut éclairer la portée historique de cette innovation et sa transposition dans la sphère laïque. Avec le dressage des corps qui se met en place dans les casernes, ateliers, écoles à partir du XVII^e siècle, il faut donc aussi compter avec une technique pastorale qui investit les corps non pour les rendre utiles, mais pour guetter et contrôler leur concupiscence (leur sexualité). C'est le croisement, à la fin du XVIII^e siècle, de cette « physiologie morale de la chair » et de « l'anatomo-politique des corps », de la problématique du péché de chair et de la question de l'utilité productive, qui donnera naissance à une médecine pédagogique obsédée par la question de la masturbation (Foucault, 1999: 180). Le développement conjoint de l'anatomie politique des corps par l'État et de la « physiologie morale de la chair » par l'Église dans les confessionnaux, marquerait ainsi *un double mouvement de moralisation des corps et d'incorporation de la morale*, autrement dit, de subjectivation.

Quelques années plus tard, l'enquête généalogique de Foucault se tourne résolument vers le christianisme antique, par quoi il entend dès lors « la constitution de la religion chrétienne en Église » (Chevallier, 2011: 64) entre le II^e et le XVIII^e siècles. De concept latéral, le pouvoir pastoral devient cardinal: la matrice même de la gouvernementalité moderne et donc, en dernier ressort, de l'État moderne. Foucault l'affirme dès lors sans ambages: la spécificité du pouvoir en Occident, on la doit à l'Église chrétienne. On rappellera brièvement cette analyse célèbre déclinée dans pas moins de cinq leçons, ainsi que dans plusieurs articles¹. Cette forme ancienne et religieuse de gouvernement des conduites correspond au pouvoir du berger qui conduit son troupeau pour et vers son bien (moral et matériel), au point de se déclarer prêt se sacrifier pour ses brebis. La métaphore du berger-pasteur pour caractériser le pouvoir politique n'est nullement propre au christianisme: elle se retrouve dès l'Antiquité préchrétienne un peu partout, en Égypte, en Mésopotamie, chez les Hébreux, et même chez les Grecs. L'*Encyclopédie* n'a pas tort de rappeler l'empreinte homérique de la métaphore. Si l'on suit Benveniste, la notion indo-européenne de *rex* fut dès le départ frappée d'une ambivalence théologico-politique: moins la puissance souveraine de commander, que « celui qui trace la ligne, la voie à suivre (...) le *rex* indo-européen est beaucoup plus religieux que politique » (Benveniste, 1969: 14-15). Le *rex* ressemblait donc au départ fort à un prêtre, et ce n'est qu'au terme d'une longue évolution que la royauté classique s'est détachée du pouvoir religieux. Dans *L'Iliade*, on trouve 44 occurrences de l'expression « pasteur des peuples »: la notion homérique de royauté véhicule l'idée que le bon *basileús* fait croître fécondité des êtres et de la nature et assure ainsi la prospérité de son peuple, en suivant la justice et la volonté des dieux. Il présente bien des traits du berger qui indique le bon chemin vers le salut terrestre, plutôt que du *kratos* qui renvoie à l'autorité et à la supériorité, à la chefferie et au commandement (Benveniste, 1969: 71-95).

C'est *Le Politique* de Platon qui, rappelle Foucault, récuse l'analogie du berger en détachant la politique ou « l'art royal », l'art de prescrire des commandements à cette espèce d'animal que sont les hommes, de la fonction pastorale. Les dieux avaient les moyens d'être des bergers capables de pourvoir la totalité des besoins des hommes; la politique commence quand les dieux se retirent, c'est-à-dire quand les difficultés commencent. L'homme politique ne peut être berger parce qu'il n'est pas un dieu, qu'il n'est pas au-dessus de l'humanité: il doit déléguer la satisfaction des besoins aux arts auxiliaires. Le modèle du tisserand se substitue à celui du berger: l'art royal consiste à lier les êtres dans une communauté sur la

¹ Celles des 8, 15 et 22 février, et des 1^{er} et 8 mars 1978 (Foucault, 2004a).

base de la concorde et de l'amitié, tandis que le pastorat est relégué à des activités subordonnées et spécialisées (médecin, agriculteur, gymnastique, pédagogie). Foucault en conclut que les Grecs n'ont généralement accordé au thème pastoral qu'une place secondaire dans l'ordre politique.

Le christianisme occidental a lui-même reconduit cette séparation entre pouvoir pastoral et pouvoir politique, sans doute jusqu'à la Renaissance. Entre les deux, bien sûr, il a existé des « interférences », des « entrecroisements », des « relais », des « appuis » (Foucault, 2004a: 158), mais qui n'ont pas altéré la différence spécifique du pastorat chrétien d'avec la souveraineté impériale dans l'Occident chrétien. Christ, non pas César. Cependant, l'hybridation entre pastorat et politique marque simultanément le recul politique de l'Église et la christianisation de la politique que condense la formule: « la politique considérée comme affaire de bergerie » (Foucault, 2004a: 134). Nouvelle illustration de la méthode de Foucault: l'origine ne contient pas tout entière les possibles à venir ; le présent n'est pas reconduit au passé ; la politique n'est pas rabattue sur la religion (ou tenue pour sa version désenchantée) ; l'*identification* du pastorat chrétien (III^e-IV^e siècles) en tant que matrice des arts modernes de gouverner (XVI^e-XVIII^e siècles) est aussitôt analysée comme une *différenciation*, un écart, une dissémination. Il y a aussi loin de la gouvernementalité moderne au christianisme antique, que de celui-ci au pastorat hébraïque (Foucault, 2004a: 169). Pour saisir ce qui nous relie au passé, encore faut-il prendre la mesure de ce qui nous en sépare.

Qu'est-ce qui, dès lors, marque la spécificité du pastorat chrétien? La différence est double, d'*extension* et d'*intension*. D'une part, l'Église chrétienne, dès les III^e-IV^e siècles, a conféré une portée et une institutionnalisation inédites au pastorat, qui tend à se confondre avec la chrétienté tout entière: « Nulle civilisation, nulle société n'a été plus pastorale que les sociétés chrétiennes depuis la fin du monde antique jusqu'à la naissance du monde moderne », assène sentencieusement Foucault (Foucault, 2004a:168). D'autre part, le contenu et le sens du pastorat change également du tout au tout avec l'essor du christianisme sous l'empire romain: il ne s'agit plus tellement de régner comme l'empereur, ni même de persuader par la parole et l'argumentation par la *parrhèsia* (comme un philosophe). L'homme occidental attend de son pasteur qu'il se sacrifie pour lui; le Christ lui-même est pasteur, qui se sacrifie pour racheter l'ensemble du troupeau égaré, à savoir l'humanité toute entière (Foucault, 2004a: 155-156). Aucun Grec, estime Foucault, n'aurait jamais accepté ni même conçu une telle conception (le roi grec gouverne la cité comme un navire dans la tempête, mais pas les marins mêmes, sinon indirectement); et les Hébreux ne réservent qu'à

Dieu cette dénomination, non à leurs rois (sauf David). La direction pastorale chrétienne obéit en effet à une triple logique: *massifiante* (le berger conduit une multiplicité en mouvement, et non un territoire comme l'empereur) ; *bienfaisante, sacrificielle et oblatrice* (il dirige pour le bien de ses ouailles avant le sien propre, pour leur pâture et leur salut) ; *individualisante* (le berger connaît chacune de ses brebis, afin de n'en laisser échapper aucune).

Le pouvoir pastoral implique donc un contrôle pointilleux du pasteur sur l'ensemble du troupeau comme sur chacun de ses membres – *omnes et singulatim* – puisqu'il y allait du salut de leur âme. Jean Chrysostome dit que l'évêque doit avoir mille regards pour les individus, la cité, et même le monde entier (*De Sacerdotio*, dans Foucault, 2004a: 157). Il est du devoir du berger de s'intéresser très « personnellement » à chacune de ses ouailles, chacun des fidèles dans leur intime singularité, de telle manière que le pastorat suscite « un mode d'individualisation qui non seulement ne passe pas par l'affirmation du moi, mais au contraire implique sa destruction » (Foucault, 2004a: 183). En se basant sur Palladius et Cassien, Foucault établit une nette opposition entre l'apathie grecque (du côté de la maîtrise de soi) et l'apathie chrétienne (du côté de l'abandon de la volonté propre, de la dépendance absolue) (Chevallier, 201: 84-85). Le rapport pastoral de pouvoir implique en effet une soumission non à une loi ou à quelque principe tiré de la raison, mais à un individu, comme le moine à son abbé dans le cadre de l'institution monastique. Ce principe chrétien de dépendance intégrale à la volonté pastorale renvoie donc à une obéissance inconditionnelle pour chaque moment de son existence, au quotidien, y compris (et surtout) à des ordres absurdes. (Foucault, 2004a: 177-182). Le pouvoir pastoral individualise donc en annihilant le moi, par l'examen et la direction de conscience, exercées de façon permanente, obligatoire, et dans le but de renforcer la dépendance de la brebis au berger.

Parmi les sources primaires retenues par Foucault, la patristique et le monachisme ancien tiennent le premier rôle, de préférence au droit canon ou aux décisions conciliaires, sources plus « officielles », afin d'approcher les modalités de l'obéissance religieuse absolue imputée au christianisme². Parmi les sources du penseur, *Le pain et le cirque* (1976) de Paul Veyne, qui étudie ainsi le phénomène de munificence urbaine et de l'évergétisme, que Foucault tient pour

² *Cyprien (Correspondance)*, *Cassien*, et bien sûr la Règle de Saint-Benoît, qui connut une immense fortune dans les monastères au Moyen Âge, selon le principe *ora et labora* (« prie et travaille »). Grégoire de Nazianze, STP, 154 ; Grégoire le Grand, *Regula pastoris* (ou *Livre pastoral*); Jean Chrysostome; Saint-Benoît (les *Règles*).

le modèle d'analyse des rapports entre pastorat et gouvernementalité – mais sans développer davantage ce point (Foucault, 2004a: 245). Puis, dès 1978, Veyne recommanda à son ami la lecture d'un ouvrage de Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*. Foucault empruntera à ce dernier la notion de *style de vie*, même s'il le détourne dans un sens plus éthique et moins politique (chez Brown elle caractérise des types de relations sociales). Cependant, il paraît pertinent de mettre en perspective leurs visions du christianisme antique. Brown donna la mesure de l'innovation de ce christianisme antique: autodiscipline, durcissement des rapports de commandement, mise en question du paganisme civique et de la culture classique républicaine d'inspiration cicéronienne, que Saint-Augustin avait tant combattu. Les hommes et les femmes de l'Antiquité tardive « (...) expérimentèrent de nouvelles formes d'organisation – on pense aux monastères de Pachôme et de ses successeurs. Ils élaborèrent de nouvelles façons de vivre leur vie (...) » (Brown, 1983: 7). Du II^e au IV^e siècle en particulier, on observe graduellement « (...) l'affirmation de nouvelles formes de pouvoir, vers la proclamation de nouveaux grades de hiérarchie, plus saillants et plus accentués, vers l'élévation des rares hommes puissants au détriment de ceux qui étaient leurs pairs (...) ». En insistant davantage sur les effets de subjectivation du christianisme, *Du Gouvernement des vivants* revient sur ce point: le vieux pouvoir pastoral n'implique pas en lui-même une intervention continue dans l'existence des individus, mais c'est sa jonction avec la *direction de conscience* en tant que technique institutionnalisée qui transforme les modalités de son exercice: cette transformation apparaît tardivement dans le christianisme (Foucault, 2012:249): « Tout dire de soi-même, ne rien cacher, ne rien vouloir par soi-même, obéir en tout » (Foucault, 2012 : 206). Ce double principe d'aveu et d'obéissance était au cœur de l'institution monastique; il irriguera toute la subjectivité occidentale.

Foucault rejoint donc Peter Brown dans sa critique du mythe de la décadence romaine. Brown a en effet montré, dans son style typique mêlant histoire sociale et histoire intellectuelle, que la conversion de l'Empire romain au christianisme remodela en profondeur les conceptions du pouvoir temporel, transformations elles-mêmes contemporaines de puissantes évolutions socio-économiques au cours des III^e et IV^e siècles (creusement des inégalités, poids croissant de la fiscalité, déplacement de la polarité politique vers l'Orient, renouvellement des élites provinciales, épanouissement de la vie urbaine...). Dans des travaux postérieurs au décès de Foucault, l'historien irlandais montra ainsi que les évêques éclipsèrent les philosophes comme nouvelle figure de guide spirituel des autorités locales, mais aussi de la cour impériale: cette fulgurante ascension du

clergé chrétien constitua l'un des grands événements de la fin du IV^e siècle, en particulier dans les cités de l'Empire d'Orient. Tenus pour les protecteurs des pauvres et donc pour un efficace agent de l'ordre public, les évêques imposèrent leur autorité, et pas toujours par les seuls moyens de la persuasion et de la magie du verbe, mais aussi par une capacité de mobilisation des fidèles propre à infléchir les autorités politiques. Les chrétiens justifiaient cette compassion pour les pauvres par l'appartenance commune à la fragilité de la chair qui définit l'humaine condition: cette appartenance tisse le lien mystique entre l'empereur et le moindre de ses sujets, à l'imitation de Dieu s'abaissant à se faire chair. De là, une conséquence. Cette attention inédite portée aux groupes marginalisés et dépourvus de statut au sein de la société romaine contribua à redéfinir les modes de classification sociale en termes d'opposition riches/pauvres, ce qui ne fut pas sans effet sur les conceptions de la domination temporelle. Ainsi, l'exercice du pouvoir absolu devait se concilier avec l'exigence de compassion universelle : l'*empire chrétien* entendait offrir l'image d'une puissance semblable à celle du Christ, analogie qui connut une belle fortune au Moyen Âge (Brown, 2003: chap. III et IV). Brown ne se réfère pas au concept de pouvoir pastoral, mais semble ainsi étayer les intuitions de Foucault.

Autre source majeure, de nature philosophique cette fois: Nietzsche bien sûr, qui caractérisa le christianisme comme la morale ultime du troupeau dans *La généalogie de la morale*. La prêtrise est ainsi analysée comme une technique de conduite des hommes en troupeau, c'est-à-dire en masse moutonnaire indifférenciée, qui ressaisit et unifie leurs aspirations en un système cohérent d'évaluations. Nietzsche attribue cette invention de la figure de prêtrise aux juifs, mais gratifie les chrétiens de l'avoir portée à son ultime consécration: la relation sacerdotale comme contraction d'une *dette infinie*, en référence au péché originel, à la source de la mauvaise conscience et de la culpabilité. Nietzsche est une référence constante de Foucault, mais ce qu'il en fait ici constitue une nouveauté. Par cet emprunt direct à *La Généalogie de la morale*, Foucault relance l'idée de domination sacerdotale sur le troupeau dans de nouvelles directions. D'un côté, il dépsychologise le thème du troupeau en évacuant la problématique (ambiguë et unilatérale) du *ressentiment*, et en écartant l'ascétisme de la définition du christianisme (l'ascétisme inclinant à se soustraire à la direction pastorale au profit du travail sur soi). La relation sacerdotale crée bien de la subjectivité sans qu'il soit nécessaire qu'elle dérive de la mauvaise conscience ou d'un du désir des faibles de se venger des forts. De l'autre, il dialectise le rapport entre le berger et son troupeau en thématissant l'individualisation des brebis: c'est

le thème de *l'antinomie de la raison politique*. Dans le bestiaire foucauldien, l'homme n'est pas un loup pour l'homme, mais un mouton pour le berger.

C'est à ce stade de son analyse que Foucault pose à nouveaux frais la question théologico-politique. Comment passe-t-on « de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes » ? À cette question, la thèse de la *sécularisation* n'apporte pas une réponse pleinement satisfaisante: « Il n'y a pas eu passage du pastorat religieux à d'autres formes de conduite, de conduction, de direction. Il y a eu en fait intensification, démultiplication, prolifération générale de cette question et de ses techniques de conduite. Avec le XVI^e siècle on entre dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements » (Foucault, 2004a: 236). Ainsi, l'État moderne hérite du pastorat sans le reproduire du tout au tout: le gouvernement politique des hommes s'exerce moins sur un *troupeau* que sur une *population* (connaissable et objectivable par les moyens de la technoscience moderne); s'occupe moins de leur salut que de leur bien-être, tenu pour une condition de leur obéissance; entend moins sonder la vérité de leur âme que d'identifier leurs particularités physiques et sociales. La forme moderne de la gouvernementalité, à partir de la Renaissance, s'est donc développée sous la forme d'un pouvoir *savant*, animé d'une *volonté de savoir*. Ainsi, de « la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes », précise Foucault, « Il n'y a pas eu passage du pastorat religieux à d'autres formes de conduite, de conduction, de direction. Il y a eu en fait intensification, démultiplication, prolifération générale de cette question et de ses techniques de conduite. » (Foucault 2004a: 236).

Foucault impute le basculement de la pastorale des âmes au gouvernement des populations aux grands conflits interconfessionnels des XV^e-XVI^e siècles, notamment la Réforme protestante et la Contre-Réforme catholique. Ni extinction du pastorat, ni « transfert massif et global des fonctions pastorales de l'Église vers l'État », ce basculement correspond au contraire à une « intensification du pastorat religieux » (Foucault, 2004a : 235) sous ses formes spirituelles aussi bien que temporelles : au sein de l'institution ecclésiastique, durcissement des rapports dirigés-dirigeants dans les séminaires ou les couvents avec des techniques nouvelles d'examen, aveu et direction de conscience ; renforcement post-tridentin de l'emprise cléricale sur les laïques y compris dans leurs pratiques quotidiennes (hygiène, éducation des enfants) ; au-delà de l'Église, généralisation de la question de la conduite de soi et des autres, que Foucault assimile à un « déblocage » des arts de gouverner, qui parviennent ainsi à se dégager de la souveraineté et du légicentrisme.

Foucault récuse donc la position du problème théologico-politique en termes de rapports entre deux institutions (l'Église et l'État). L'hétérogénéité de la pastorale et de la politique, caractéristique de l'Occident médiéval, ne recouvre pas entièrement le conflit des deux glaives, pontifical et impérial, entre deux autorités qui se disputent le monopole de l'*auctoritas*.

s'il y a bien, dans les sociétés occidentales modernes, un rapport entre religion et politique, ce rapport ne passe peut-être pas pour l'essentiel dans le jeu entre l'Église et l'État, mais plutôt entre le pastorat et le gouvernement. Autrement dit, le problème fondamental, du moins dans l'Europe moderne, ce n'est sans doute pas le pape et l'empereur, ce serait plutôt ce personnage mixte ou ces deux personnages qui bénéficient dans notre langue, comme dans d'autres d'ailleurs, d'un seul et même nom, le ministre. C'est le ministre, dans l'équivoque même du terme, qui est peut-être le vrai problème, là où se situe réellement le rapport de la religion et de la politique, du gouvernement et du pastorat (Foucault, 2004a: 195).

La pastorale, en effet, est une rationalité gouvernementale et n'est pas prisonnière d'une institution religieuse. Foucault s'épargne ainsi l'histoire complète de la pastorale comme des conflits théologico-politiques au moyen âge: notamment les réformes grégoriennes, le querelle des investitures, le querelle des deux glaives. Le « personnage mixte » du ministre qu'il fait avancer sur scène ne surgit certes pas de nulle part. Il est connu que l'administration pontificale s'imposa comme la grande inspiratrice des pouvoirs temporels et que, inversement, le Pape avait ouvertement repris les titres et les pratiques du défunt empire romain (Dalarun, 2012: 314-315; Genet & Vincent, 1997: 31-39). Cette ambition théocratique n'a pas touché au but, mais elle suscita les grandes luttes théologico-politiques jusqu'à la période moderne, avec leur lot de croisements, panachages, miscellanées idéologiques. Foucault requalifie ainsi la question théologico-politique comme celle du rapport entre *pastorat* et *gouvernement*, que le concept de *ministre* vient cristalliser; concept « équivoque », car en usage dans l'Église comme dans l'État; concept échangeur, donc, entre pastorat et politique, qui permet de s'approcher de la définition moderne du gouvernement (conçu comme *équipe ministérielle*). Le « personnage mixte » du ministre qu'il fait avancer sur la scène ne surgit certes pas de nulle part, et il convient ici de déplier la suggestion laconique de Foucault. Sa « mixité » ne va pas de soi. D'un côté, la circulation du modèle de l'autorité souveraine s'est faite donc dans les deux directions. D'autre part, le *ministère* revêt un sens religieux, celui du

sacerdoce attaché à la fonction de prêtre: c'est, conformément à son étymologie latine, un devoir et une mission; exercer son ministère consiste à servir Dieu, se faire l'instrument de sa volonté. De même un ministre d'État endosse la charge d'exécuter les volontés du prince par délégation. Bien sûr, il est bien davantage qu'un simple exécutant: il fait partie du gouvernement personnel du Prince, de ce qu'on appelle en français et en anglais, depuis le XVII^e siècle, le *cabinet*; il prend part à la décision royale en sa qualité de *conseiller*, du *prince* ou *d'État*.

On ajoutera que cette période correspond également à une phase cruciale de l'autonomisation de la raison politique: l'État, en effet, est sorti renforcé des guerres civiles; l'avènement de Henri IV et l'adoption de l'Édit de Nantes donnèrent raison au parti des « Politiques », favorables à la subordination des Églises à la « République », seule puissance publique en position d'arbitrer (Christin, 1997). Amorce d'une déconfectionnalisation de la monarchie, double formation des doctrines absolutistes et de celles de la raison d'État, pastoralisation du souverain: en mêlant toutes ces facettes, la contribution foucauldienne à l'histoire de l'autonomisation de la politique révèle son originalité. Les sociologues ont coutume de parler de *division du travail social* (Durkheim), d'*autonomie du champ*, notamment politique (Bourdieu). Les politistes, s'inspirant de Polanyi, parlent de *désencastrement* de la politique par rapport à la religion et d'autres espaces d'activités sociales. Ce sur quoi insiste peut-être moins tous ces concepts qui mettent d'abord en avant la séparation, le fractionnement, la spécialisation, c'est la productivité propre au mouvement d'autonomisation: *ce qui est non pas simplement abandonné, mais retenu, réapproprié, transposé, transformé, dans le geste même de séparation*. Foucault apparaît ici comme un maître pour les sciences sociales et historiques du politique: en esquivant la pensée classificatrice, celle qui réduit la différenciation à une soustraction et un appauvrissement, il fait porter le regard moins sur ce qui soustrait, sépare, que sur ce que crée, ce qu'intensifie, ce que le mouvement de différenciation fait émerger de neuf.

La captation du pouvoir pastoral par l'État à partir du XVI^e siècle, ainsi, ne fournit pas un nouvel instrument commode pour les dirigeants politiques: il affecte la structure de l'État lui-même, car le croisement entre souveraineté et pastorat démultiplia et généralisa les arts de gouverner. L'État moderne « biopolitique » n'est plus (ou plus seulement) ce souverain-spectacle qui pratique les coups d'autorité comme des coups d'éclat, pour manifester la toute-puissance de sa volonté légale et triomphante. C'est désormais un État qui nous veut du bien, qui veut optimiser le bien-être de la population. Avec le développement des doctrines mercantilistes, de la raison d'État et de la « police » (c'est-à-dire

l'ensemble des mécanismes et institutions de contrôle des hommes et des biens sur le territoire, visant à améliorer le bien-être général), les États modernes tentèrent de gérer la population dans sa globalité, mais aussi à l'individualiser par toutes les procédures d'assignation identitaire et les savoirs associés (démographie, statistiques, recensement, etc.). Ce qui apparaît comme un instrument potentiellement redoutable de contrôle social des individus, correspond en vérité à un type d'État moins éclatant et plus savant, à la violence plus douce et invisible. Ainsi, la gouvernementalité libérale qui se met en place au XVIII^e siècle entend réguler les hommes par l'incitation et l'excitation des intérêts individuels, sous la conduite d'un législateur et d'une administration en voie de rationalisation, qui s'appuie sur l'économie politique, devenue véritable modèle de science de gouvernement (Skornicki, 2011).

DE LA CRITIQUE DU MARXISME AU PASTORAT

Si l'enquête de Foucault sur la gouvernementalité moderne rencontre en chemin le libéralisme, mais aussi le néolibéralisme (Foucault, 2004b), son véritable horizon est autre. Elle ne prend pleinement sens que par rapport à un projet plus global, à la fois scientifique et politique. Notre thèse est la suivante: le recours à l'histoire du christianisme antique répond à une stratégie de distinction et de combat par rapport au marxisme alors hégémonique dans le champ intellectuel français. Il s'agit d'abord pour lui de se démarquer de l'analyse du pouvoir en termes économiques de mode de production. On a ici une homologie avec la sociologie wébérienne des religions: Weber cherchait dans l'histoire des religions une des origines du capitalisme; Foucault, une des conditions de l'État moderne; dans les deux cas, chacun se démarquait du marxisme. Cette démarche alternative permettait à Foucault à la fois de *rendre compte de la modernité politique mieux que le marxisme ne l'a fait*, et de *rendre compte du marxisme lui-même*, comme élément et produit de ladite modernité. Le marxisme y est moins analysé comme théorie, que comme dispositif de savoir/pouvoir singulier, à savoir la *gouvernementalité de parti*. En proposant une *histoire non marxiste de l'État*, Foucault pensait ouvrir la possibilité d'une généalogie de la gouvernementalité soviétique. Cette entreprise peut être mise en parallèle avec celle d'Alain Besançon, dont *Les Origines intellectuelles du léninisme* (1977) enracinait le léninisme dans la tradition gnostique russe. Foucault connaissait le travail de Besançon: il s'appuie sur *Le Tsarévitch immolé* pour démarquer le

christianisme occidental de sa forme russe, qui mêle tout autrement le spirituel et le temporel dans la figure tsariste de la souveraineté (Foucault, 2004: 159)³.

La démonétisation du marxisme était par ailleurs déjà amorcée au milieu des années 1970 : Foucault a été fort impressionné par la lecture de *L'Archipel du goulag* de Soljenitsyne, paru en France en 1974 (Foucault, 2004a : 204), allant jusqu'à intituler « L'archipel carcéral » un des chapitres de *Surveiller et Punir*. Il en reviendra cependant peu après, en supprimant ce titre lors des rééditions suivantes de l'ouvrage, et allant jusqu'à contester qu'il s'agisse d'une grande révélation sur la nature véritable du régime soviétique (Eribon, 2011 : 423-424).

J. L. Moreno Pestaña a ainsi montré à la fois la sensibilité de Foucault aux oscillations du champ politique, et sa constance antimarxiste (Moreno Pestaña, 2011a et 2011b). Son expression a été libérée avec le retournement de conjoncture intellectuelle que constitue le reflux du marxisme vers 1978-1979, en passant du gauchisme à la Deuxième Gauche. On notera une nette évolution du philosophe en l'espace de six ou sept ans: le début de la décennie fut marquée par plusieurs déclarations fortement teintées de marxisme, de référence à la lutte des classes, ou encore par le cours *La Société punitive*, dialogue très complice avec Marx et un certain marxisme (Althusser, Thompson). Quelques années plus tard, Foucault s'est nettement rapproché du *Nouvel Observateur* et du syndicat CFDT: sans prêter allégeance à la « Deuxième Gauche », il s'est clairement calé sur des positions d'hostilité à l'encontre de l'alliance entre Parti Socialiste et le Parti Communiste, au soviétisme, et aux grands motifs idéologiques du marxisme, comme l'indique la disparition du thème de la lutte des classes dans son œuvre. Foucault, cependant, parvint à sublimer son anticommunisme en une perspective d'analyse du marxisme comme *enjeu de pouvoir/savoir*.

On suivra donc Philippe Chevallier et J. L. Moreno Pestaña sur ce point: *sa généalogie du pastoral est aussi celle du communisme*, c'est-à-dire de la gouvernementalité de parti unique. Le parti, en effet, s'occupe des militants dans leur globalité comme dans leur singularité, en vertu d'un mode de production d'une subjectivité communiste axée (idéalement) sur le dévouement, l'obéissance et l'aveu. Foucault note que, même s'il s'agit d'une « métaphore usée », l'organisation du PC fait inmanquablement penser à un ordre monastique (Foucault, 1978c: 613). Bien sûr, Foucault est loin d'être un spécialiste de l'URSS et du communisme en général, et les remarques qu'il y consacre, quoique significatives, restent incidentes et superficielles comparées à ses longues analyses

³ Il s'agit du *Tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe*, Paris, Plon, 1967.

de la police et du libéralisme. Le régime soviétique, pour ne parler que de lui, ne se réduit pas entièrement au contrôle social et à la terreur, pas plus qu'il n'apparaît figé dans le temps (il suffit de songer au fossé séparant la période stalinienne des périodes suivantes dans l'histoire soviétique). Cependant nombre d'études sociologiques du militantisme communiste, retrempées dans la double influence de Bourdieu et de Foucault, confirmèrent leur commune intuition quant à la volonté d'emprise cléricale de l'institution sur ses membres. Celle-ci passa notamment par la maîtrise de leur promotion au sein d'une implacable hiérarchie, mais aussi par l'usage, devenu général dans le mouvement communiste international, des questionnaires biographiques, de l'autocritique et de l'aveu (Pudal & Pennetier, 2002 : chap. 1). Cette *volonté de savoir*, savoir jusqu'à la singularité de chacun des militants, renvoie à une dimension plus générale de la construction des États bureaucratiques modernes, dimension dont le concept de pastorale a très pertinemment cerné la nature: l'histoire de l'État comme celle de l'*identification* des individus.

Dans la même période, en effet, Pierre Bourdieu consacra une étude approfondie au champ religieux (Bourdieu, 1971), mais esquissait également une analyse du Parti communiste comme forme d'*institution totale*. Cette notion, empruntée au sociologue Erving Goffman, était initialement forgée pour analyser l'institution asilaire, qui tend à exercer un contrôle sur *toutes* les dimensions de l'existence des individus qu'elle encadre (le patient ou le « fou » étant ainsi entièrement dépossédé de la maîtrise de sa vie). À ce titre, la notion d'institution totale paraît également adaptée pour décrire le fonctionnement d'une Église, comme d'un parti comme le Parti Communiste français, « fille aînée de l'Église (communiste) », avec ses « oblates » dont l'existence sociale passe entièrement par l'appareil et, de ce fait, apparaissent entièrement dévoués au parti, comme l'expliquait Bourdieu (Bourdieu, 2002: 169) et, dans la droite lignée de ses perspectives, Jeannine Verdès-Leroux (Verdès-Leroux, 1981: 33-63). Bourdieu comme Foucault appartiennent à une génération d'intellectuels qui vécurent après-guerre l'apogée du PCF. Sa puissante polarisation de la vie politique et intellectuelle les marqua durablement l'un comme l'autre: Foucault, qui en fut brièvement membre alors qu'il était élève à l'ENS ; Bourdieu, lui, n'y adhéra jamais mais en traita à plusieurs reprises en sociologue, observant la plus grande distance à l'égard du Parti et de ses intellectuels (les althussériens inclus), mais aussi une extrême prudence à l'égard du spontanéisme gauchiste des années 60-70 (Pudal, 2005). L'homologie de leurs rapports respectifs à la politique durant cette période (fin années 1970-début 1980) apparaît tout à fait remarquable: hostilité à l'égard du PCF et du soviétisme, rapprochement avec la CFDT et de la

tendance rocardienne du PS, engagements communs sur l'affaire Klaus Croissant et sur la Pologne.

On comprend mieux, dès lors, l'attention que Foucault prête à la « dissidence », terme dont il dit par prétérition que « (...) j'aimerais mieux me faire arracher la langue plutôt que de l'employer » (Foucault, 2004a: 204), et qu'il réemploie aussitôt après un ample développement sur les contestations du pouvoir pastoral dominant qui émaillèrent l'histoire politico-religieuse européenne depuis le Moyen Âge (les Cathares, Jean Hus, Wyclif, la Révolution anglaise, et bien entendu Luther). Sa prudence tient à ce qu'il n'entend ni tirer un trait d'union entre tous ces mouvements ni héroïser ces acteurs sous le noble vocable de « dissidents »: il propose finalement le terme plus générique de « contre-conduite ». Cependant, la gouvernementalité soviétique lui semble également relever de la pastoralisation du pouvoir: le parti unique conduit les individus dans leur quotidien par un « jeu d'obéissance généralisée ». Foucault emprunta à Norman Cohn⁴ l'expression de « dissidents » aux révoltés religieux du moyen âge ; mais c'est Foucault qui les rapproche des dissidents du bloc communiste (Chevallier, 2011: 72-78). Les conduites religieuses mystiques de ces *outsiders* se révélèrent incompatibles avec l'institution ecclésiale, comme les dissidents avec le Parti Communiste.

De surcroît, au-delà de la question communiste, Foucault avait en tête l'ensemble des « totalitarismes » du XX^e siècle – nazisme, stalinisme et fascisme, tous ramassés (mais non rabattus les uns sur les autres) sous le dénominateur commun de la *gouvernementalité de parti*. Les totalitarismes ne marquent donc pas la triomphale suprématie du Léviathan, mais sa capitulation devant le mode partidair d'organisation, fait de « jeu d'obéissance généralisée » et de production de dévouement militant. En ce sens, Foucault, qui avait ouvert sa généalogie des totalitarismes sur le terrain du nationalisme et du racisme dans *Il faut défendre la société*, poursuivit son enquête dans de nouvelles directions: non plus la guerre civile et la lutte des races, mais la conduite pastorale des autres.

Le concept de biopolitique, retrempe dans le concept amphibologique de pouvoir pastoral, fait ainsi voir ce qu'il peut être: non pas ce concept flou, accrocheur et usé jusqu'à la corde, mais une puissante ressource pour les sciences sociales. D'une part, l'empreinte pastorale du biopouvoir permet de comprendre que l'État ne s'est pas construit contre les individus, mais dans l'articulation stratégique entre techniques d'individualisation et procédures totalisatrices: le concept de

⁴ *The Pursuit on Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.*

biopolitique ouvre ainsi sur une histoire de la *production politique des subjectivations*. D'autre part, la polysémie du concept traduit moins la confusion de Foucault que *la pluralité des parcours d'étatisation* qu'il étudia : tantôt souveraineté fragile épaulée par les dispositifs de police, tantôt bureaucratie libérale et État de droit bienveillant, tantôt parti-État à visée totalitaire, la politique moderne s'accompagna d'une étonnante variété de pastorales : en d'autres termes, de stratégies pour solliciter l'assentiment de tous et de chacun *non par la conquête, mais pour notre salut*.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, G. (2008): *Le règne et la gloire (Homo sacer, II, 2) : Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*. Paris, Seuil, trad. J. Gayraud et M. Rueff.
- BÜTTGEN, P. (2007): "Théologie politique et pouvoir pastoral", *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 5, pp. 1129-1154.
- BARRAU, P. (1984): "Pastorale", in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, t. 12, pp. 377-387.
- BENVENISTE, É. (1969). *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes II : Pouvoir, droit, religion*. Paris: Minuit.
- BERNAUER, C., CARETTE, J. (2004): *Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, London, Ashgate.
- BOURDIEU, P. (1971): "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 12-3, pp. 295-334.
- BOURDIEU, P. (2002). *Interventions, 1961-2001 Science sociale et action politique*, Marseille, Agone.
- BOURDIEU, P. (2012): *Sur l'État : Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris: Seuil.
- BROWN, P. (1983): *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, trad. A. Rousselle.
- BROWN, P. (2003), *Pouvoir et persuasion dans Antiquité tardive. Vers un empire chrétien*, Paris, Le Seuil, Points Histoire, trad. P. Chuvin (1e éd. 1998).
- CHEVALLIER, P. (2011): *Michel Foucault et le christianisme*, Paris, ENS éditions.
- CHRISTIN, O. (1997): *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, Seuil.

- DALARUN, J. (2012): *Gouverner c'est servir : Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma Editeur.
- ERIBON, D. (2011): *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, Champs (nouvelle édition).
- FOUCAULT, M. (1974): "La vérité et les formes juridiques", in Michel FOUCAULT, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994, Vol. III, pp. 207-228.
- FOUCAULT, M. (1975): *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976): *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2003.
- FOUCAULT, M. (1978a): "La philosophie analytique de la politique", in Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, Paris, Gallimard, 1994, Vol. III, pp. 534-551.
- FOUCAULT, M. (1978b): "Sexualité et pouvoir". in Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, Paris, Gallimard, 1994, Vol. III, pp. 552-570.
- FOUCAULT, M. (1978c): "La méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme", in Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, Paris, Gallimard, Vol. III, 1994, pp. 595-618.
- FOUCAULT, M. (1981): "Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique". in M», in Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, Paris, Gallimard, Vol. IV, 1994, pp. 134-161.
- FOUCAULT, M. (1982): « Le sujet et le pouvoir », in Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, Paris, Gallimard, Vol. IV, 1994, pp. 222-243.
- FOUCAULT, M. (1997): *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (1999): *Les Anormaux Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004a): *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard/Le Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004b): *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard/Le Seuil.
- FOUCAULT, M. (2012): *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (2013): *La Société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.

- GENET, J.-P., & VINCENT, B. (1997): « La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche ». *Actes de la Recherche en Science Sociales*, 118, pp. 3-18.
- GOLDER, B. (2007): « Foucault and the Genealogy of Pastoral Power ». *Radical Philosophy Review* , Vol. 10 (N° 2), pp. 157-176 .
- HOLLAND, N. (2002-2003): “Truth as Force- Michel Foucault on Religion, State Power, and the Law”, *Journal of Law and Religion* , Vol. 18 (Issue 1), pp. 79-97 .
- KANTOROWICZ, E. (1989): *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au moyen âge*, Paris, Gallimard, trad. J.-Ph. Genet et N. Genet (1e éd. 1957).
- LEMKE, T. (2009): “Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen” Begriffs. *Behemoth. A Journal on Civilisation* , 1 (1), pp. 72-89.
- MAC DOWELL, B. (1999): “Aux origines du pouvoir pastoral”, *Studia monastica* , 41 (1), pp. 11-33.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2011b): « Gouvernamentalité, biopolitique, néolibéralisme : Foucault en situation », *EspacesTemps.net*, <http://espacestemps.net/document9108.html> .
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2011a): *Foucault y la política*, Madrid: Tierradenadie Ediciones.
- PANDOLFI, A. (1999): “Potere pastorale e teologia politica nel pensiero di Michel Foucault”, *Il pensiero politico*, Vol. XXXII (N°2), pp. 206-233.
- PUDAL, B. (2005): “Le communisme dans l'œuvre de Pierre Bourdieu”, in Gérard MAUGER, *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Bellecombes-en-Bauges, Editions du Croquant, pp. 642-654.
- PUDAL, B., & PENNETIER, C. (eds): (2002). *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, Paris, Belin.
- SCHMITT, C. (1988): *Théologie politique*, Paris, Gallimard, Trad. Jean-Louis Schlegel (1st ed. 1922).
- SENEILLART, M. (1995): *Les Arts de gouverner. Du Regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris: Seuil.
- SKORNICKI, A. (2011): *L'économiste, la cour et la patrie. L'économie politique dans la France des Lumières*, Paris, CNRS Éditions.

VERDÈS-LEROUX, J. (1981): "Une institution totale auto-perpétuée [le parti communiste français]", Actes de la recherche en sciences sociales, février/mars Vol. 36-37, pp. 33- 63.

Recibido: 4 de junio 2015

Aceptado: 20 de julio 2015

Arnault Skornicki est maître de conférences en science politique à l'université Paris Ouest Nanterre, chercheur à l'ISP (Institut des Sciences sociales du Politique). Il a notamment publié: L'économiste, la cour et la patrie. L'économie politique dans la France des Lumières (CNRS Éditions, 2011); et, avec Jérôme Tournadre, La nouvelle Histoire des idées politiques (La Découverte, 2015). Il termine actuellement un ouvrage sur Foucault et la théorie de l'État. askornicki@yahoo.fr